

Nicolai Hartmann

ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE

Николай Гартман

К ОСНОВОПОЛОЖЕНИЮ ОНТОЛОГИИ



Гартман Н.

К основоположению онтологии/ Перевод с немецкого Ю. В. Медведева, СПб.: «НАУКА» (Слово о сущем)/2003- 640 с.

Исследования, собранные и предлагаемые автором в этой книге, - о сущем как о сущем, о вот-бытии и так-бытии, о данности реальности и об идеальном бытии - кладут начало онтологии, над которой Николай Гартман работал около 20-ти лет.

В монографии совершена уникальная в новейшей философии попытка вернуться к пониманию онтологии как фундаментальной философской дисциплины и систематическому разворачиванию на ее основе всего ряда метафизических проблем.

ISBN 5-02-026827-5



ОГЛАВЛЕНИЕ

Я. А. Слинин. Онтология Николая Гартмана в перспективе феноменологического движения.....	5
Предисловие.....	59
Предисловие к третьему изданию.....	73
Введение.....	77
1. Унаследованная форма мышления и давление мыслительной привычки.....	77
2. Беспроblemность, усталость от проблем, релятивизм	79
3. Проблема бытия в идеалистических системах	81
4. Онтологический фон релятивизма.....	84
5. Метафизический фон естествознания.....	87
6. Метафизика органической жизни.....	89
7. Метафизическое в психической жизни.....	92
8. Метафизическое в объективном духе.....	95
9. Метафизическое в логической сфере.....	97
10. Упадок проблемы сознания.....	100
11. Феноменология и метафизика познания.....	104
12. Метафизика эпоса и свободы.....	108

13. Метафизика ценностей.....	111
14. Метафизика искусства и прекрасного.....	116
15. Метафизика истории.....	119
16. Замкнутые рамки метафизических проблем.....	123
17. Онтологический элемент метафизических проблем	125
18. Идея новой philosophia prima.....	129
19. Philosophia prima и philosophia ultima.....	133
20. Изложение, деление и ограничение.....	136
21. Отношение новой онтологии к старой.....	140

Часть первая О сущем как сущем вообще

Раздел I. Понятие сущего и его апории

Глава 1. Основной онтологический вопрос 143

- а) Отправной пункт по эту сторону идеализма и реализма 143
- б) Бытие и сущее. Формальный смысл основного вопроса 145
- в) Аристотелевская формулировка вопроса..... 147

Глава 2. Сегодняшний опыт. Ошибка в подходе 150

- а) Ошибочность модифицированного вопроса о бытии 150
- б) Вопрос о бытии и вопрос о смысле..... 153

Глава 3. Установка онтологического познания 155

- а) Непостижимость и неопределенность бытия..... 155
- б) Принципы дальнейшего продвижения..... 157
- в) Естественная и отрефлексированная установка ... 159
- г) Intentio recta и intentio obliqua..... 161

Глава 4. Положение и укорененность проблемы бытия 163

- а) Естественное, научное и онтологическое отношение к миру..... 163
- б) Общее отношение к сущему. Естественный реализм 166

- в) Содержательные различия и единство предметного поля..... 168
- г) Аспект данности сущего и свойственное ему упущение 170

Раздел II. Традиционные трактовки сущего

Глава 5. Наивное и субстанциальное понятия бытия 173

- а) Сущее как вещь, как данное, как основа мира ... 173
- б) Онтологические мотивы в античной идее субстанции 177
- в) Сущее как субстрат и как определенное (материя и форма)..... 180
- г) Отождествление ens и bonum 182

Глава 6. Сущее как универсальное и как сингулярное 184

- а) Сущее как сущность (essentia)..... 184
- б) Индивидуализация эйдоса..... 186
- в) Сущее как экзистирующее..... 188

Глава 7. Сущее как конструктивный элемент и как целое 190

- а) Индивидуальность и всеобщность, индивид и общность (Allheit)..... 190
- б) Сущее как индивид, элемент, звено..... 192
- в) Границы атомистической точки зрения на бытие 194
- г) Сущее как общность (Allheit), цельность (Ganzheit), система..... 195
- д) Ошибка в бытийственной идее цельности..... 198

Раздел III. Определения сущего по способам бытия

Глава 8. Действительность, реальность, степени бытия 199

- а) Сущее как actu ens..... 199
- б) Сущее как реальное..... 202
- в) Слои, ступени и степени бытия..... 204
- г) К критике ступеней бытия..... 206
- д) Единство бытия реального мира..... 208

Глава 9. Отрефлексированные формулировки сущего 209

- а) Сущее как предмет, феномен и подручное..... 209
- б) Сущее как трансобъективное и иррациональное ... 212
- в) Субъектные теории сущего 216

Глава 10. Граница положения по эту сторону..... 219

- а) Феноменальный базис субъективистских определений 219
- б) Коррелятивистский предрассудок..... 221
- в) Бытие феномена и отношения познания 223

Часть вторая Отношение вот-бытия и так-бытия

Раздел I. Апории «факта» («Dafi») и «сущности» («Was»)

Глава 11. Реальность и экзистенция 226

- а) Индифферентности сущего 226
- б) Несогласованность традиционных понятий..... 228
- в) Essentia и идеальное бытие 230
- г) «Факт» («Dass») и «сущность» («Was») сущего. Чтой-ность (die quidditas)..... 233

Глава 12. Разделение присутствия и так-бытия..... 236

- а) Онтологическое обострение противоположности . . . 236
- б) Логические и гносеологические аргументы..... 238
- в) Метафизические заострения..... 240
- г) Ошибочная формулировка понятий «in mente» и «extra mentem»..... 242
- д) Ложное употребление кантовских понятий 245

Глава 13. Снятие разделения..... 248

- а) Познание закона и экзистенция случая..... 248
- б) Гносеологически обманчивое в познании a priori 251 *
- в) Ложный критерий возможности дефиниции..... 254

Глава 14. Типы суждений и их переводимое™ друг в друга.....257

- а) Особое положение экзистенциального суждения и esse J praedicativum.....257

б) Перевод вот-бытийных суждений в суждения так-бы-тийственные.....	259
в) Чистое и соотнесенное вот-бытийное высказывание	261
г) Перевод суждений так-бытийственных в вот-бытийные.....	263

Раздел II. Онтически положительное отношение вот-бытия и так-бытия

Глава 15. Снятие онтологической видимости..... 265

а) Онтологическое злоупотребление категорией субстрата.....	265
б) Мнимые индифферентность и случайность вот-бытия.....	268
в) Смысл индифферентности и ее снятие	270

Глава 16. Ошибки в аргументе модальности 274

а) Ложная аргументация по поводу возможности и действительности	274
б) Исправление ошибок.....	276
в) Поучительное в ошибках рассмотренных аргументов	279

Глава 17. Конъюнктивная и дизъюнктивная противоположности 280

а) Понятие онтически нейтрального так-бытия.....	280
б) Различие сфер как противоположность способов вот-бытия	283

ОГЛАВЛЕНИЕ 633

в) Конъюнкция бытийственных моментов и дизъюнкция способов бытия.....	285
г) Экспозиция и редукция фундаментальной схемы	288
д) Роль нейтрального так-бытия в споре об универсалиях	292
е) Положение феноменологических сущностей.....	294

Раздел III. Внутреннее отношение бытийственных моментов

Глава 18. Вот-бытие в так-бытии и так-бытие в вот-бытии.....297

а) Связь и реальность в отношении бытийственных моментов	297
б) Первичное сознание мира. Язык и логическая форма	299
в) Содержательная относительность «факта» («Dafi») и «сущности» («Was»).....	301
г) Особые преобразования суждений и их онтологический смысл.....	304

Глава 19. Тожество и различие бытийственных моментов 306

- а) Непрерывно сдвигающееся тождество вот-бытия и так-бытия в контексте бытия в целом..... 306
- б) Так-бытие как вот-бытие чего-то «в» чем-то..... 309
- в) Радиус действия тождества так-бытия и вот-бытия 312
- г) Оптическая граница тождества..... 315
- д) Разница направлений в сдвигающемся тождестве 317

Глава 20. Результат и его следствия..... 319

- а) Подведение итогов..... 319
- б) Перспектива дальнейших задач..... 321
- в) Видимость разделенности и ее онтологическая причина 323
- г) Теоретико-познавательная причина разделения 325

Глава 21. Способы данности и способы бытия..... 328

- а) Тройное наслоение и тройное отношение границы 328
- б) Исправление схемы. Истинное положение способов данности..... 331
- в) Раздвоенность познания и иллюзия оптического расщепления 333

Часть третья Данность реального бытия

Раздел I. Познание и его предмет

Глава 22. Гносеологическое и онтологическое в-себе-бытие 336

- а) Снятие онтологической нейтральности 336
- б) Теоретико-познавательный фон понятия в-себе-бытия 338
- в) Снятие отрефлексированности в онтологическом в-се-бе-бытии..... 340
- г) Закон предмета познания и сущее..... 341

Глава 23. Трансцендентность акта познания 344

- а) Бремя доказывания скепсиса и проблема данности реальности..... 344
- б) Выводы. Вопрос о характере («Wie») бытийственной данности..... 347
- в) Познание как трансцендентный акт..... 349

г) Схватывающий акт и его предмет..... 351

Глава 24. Антиномии феномена познания..... 354

а) Феномен и теория. Естественный реализм..... 354

б) Антиномия в-себе-бытия и предметности..... 357

в) Антиномия феноменальной трансцендентности . . . 358

г) Решение антиномии и ее остаточная проблема ... 361

Глава 25. Трансобъективность и сверхпредметность ... 363

а) Сознание проблемы и прогресс познания..... 363

б) В-себе-бытие трансобъективного и обещающего 366

Глава 26. Границы познаваемости 367

а) Появление гносеологически иррационального 367

б) Понятие и положение «для нас» в непознаваемом 371

в) Бытийственная тяжесть бесконечного остатка 374

г) В-себе-бытие иррационального 377

Раздел II. Эмоционально-трансцендентные акты

Глава 27. Эмоционально-рецептивные акты..... 379

а) Положение и структура онтически фундаментальных актов 379

б) Своеобразие эмоционально-рецептивных актов ... 381

в) Происходящее и затронутость. Жесткость реального и предоставленность.....
383

г) Идея судьбы. Опыт и постижение.....''' 386

Глава 28. Ступени опыта и единство реальности 389

а) Опыт сопротивления и вещная реальность 389

б) К разъяснению онтологического понятия реальности 392

в) Реальность и временность..... 394

г) Познание и эмоциональное осознание реальности 395

Глава 29. Эмоционально-перспективные акты 397

а) Жизнь в состоянии опережения и предзатронутость 397

б) Реальная антиципация. Ожидание и готовность . . . 400

в) Вторичные формы предварительного соприкосновения 403

Глава 30. Собственно чувственные акты проспективного рода..... 405

а) Трансцендентность актов в эмоционально-селективном опережении..... 405

б) Учет счастливого случая..... 407

в) Иллюзорное в предзатронутости и граница трансцендентности акта..... 409

г) Метафизическая подтасовка и мнимая аргументация 412

Глава 31. Эмоционально-спонтанные акты..... 415

а) Активность и ее способ трансценденции акта 415

б) Непосредственная спонтанность и опосредованная ре-цептивность..... 417

в) Ответная затронутость лица в собственных поступках 420

г) Тяжесть реальности лиц в отношении других лиц 423

д) Мнимая расщепленность реальности. Ошибка теории 425

Глава 32. Внутренняя активность и свобода 426

а) Своеобразие межличностной связи 426

б) Первичная данность в занятии определенной позиции 429

в) Роль ситуации и форма ее данности..... 431

Раздел III. Реальная жизнь и познание реальности

Глава 33. Жизненный контекст как сущее 434

а) Воплощение трансцендентности акта как модус реальной жизни..... 434

б) Тяжесть реальности в ценностных отношениях . . . 436

в) Практическая данность вещного мира..... 439

г) Предмет «заботы»..... 444

Глава 34. Особенности сферы включения в состав реального мира 446

а) Реальный феномен «труда» 446

б) Форма данности дальнейшего контекста реального 448

в) Жизнь в космическом контексте..... 452

Глава 35. Познание и эмоциональная данность..... 454

а) Идентичность мира и фрагменты данности..... 454

б) Вывод из трансцендентности эмоциональных актов 458

в) Дальнейшие выводы..... 460

г) Иерархия феноменальной трансцендентности и познание 462

Глава 36. Особое положение познания..... 465

а) Гомогенность и противоречивость в контексте актов 465

б) Данность так-бытия и вот-бытия в многообразии актов 467

в) Превосходство познания и интеллектуалистский предрассудок 470

г) Обособленность и предметная отчужденность науки 472

д) Критика науки и феноменология..... 474

Глава 37. Положение науки..... 478

а) Методические ошибки и недоразумения..... 478

б) Вхождение науки в контекст жизни..... 479

в) Исправление научно-критических предрассудков 481

г) Вхождение познания в состав онтологии 485

Часть четвертая Проблема и положение идеального бытия

Раздел I. Данность математического бытия

Глава 38. Онтологическая апоретика идеальности 489

а) Основная апория и следствия из нее 489

б) Идеальное бытие и идеальное познание..... 491

в) Начальный этап данности бытия в математическом познании 494

г) Возражения и критика возражений 496

д) Математическое суждение и математический предмет 498

е) Дальнейшие примеры и выводы..... 501

Глава 39. Теории и точки зрения..... 504

а) Математический субъективизм..... 504

б) Математический интуитивизм..... 506

в) Роковые последствия 508

г) Фундаментальная теоретико-познавательная ошибка 510

д) Вторичная проба: математика без познания..... 513

Глава 40. Идеальное познание и объективная значимость 515

а) Имманентная и трансцендентная априорность 515

б) Идеальная априорность и необходимость..... 518

в) Необходимость мышления и необходимость бытия 521

Глава 41. Идеальное познание и реальное познание . . . 523

а) Соответствие математического познания реальным отношениям 523

б) Априорное познание реального..... 526

в) Двусмысленность в понятии идеальности..... 528

Раздел II. Связь идеального и реального бытия

Глава 42. Исчезновение идеального предмета в поле познания 531

а) Предрасположенность понятия..... 531

б) Навязчивость и ненавязчивость предмета..... 534

в) Положение познавательных образований в идеальном познании 536

г) Двойное исчезновение. Представление и понятие 539

Глава 43. Тройное последовательное соединение 541

а) Близость идеального бытия сознанию..... 541

б) Номинализм и реализм..... 544

в) Неустраняемая иллюзия (Tauschung)..... 546

Глава 44. Относительная самостоятельность идеального бытия 548

- а) Роль идеальности реального априоризма..... 548
- б) Подлинная самостоятельность и ложная изолированность идеального предмета..... 550
- в) Чистая и прикладная математика..... 553
- г) «Случайность» реального и «область возможности» идеального..... 555

Глава 45. Индифферентность и связанность..... 558

- а) «Неточность» реальных случаев..... 558
- б) Ошибочные и правильные выводы 560
- в) Смысл и границы индифферентности идеального бытия 562

Раздел III. Идеальное бытие в реальном

Глава 46. Феноменология сущностей..... 565

- а) Заключение в скобки и извлечение..... 565
- б) Сущность и ее отношение к реальному..... 568
- в) Свободная и прибавленная идеальность..... 571
- г) Единство сущностей и двоякость доступов..... 574

Глава 47. Видение сущности и очевидность 576

- а) Идея *mathesis universalis*..... 576
- б) Границы содержательной достоверности..... 578
- в) Субъективная и объективная очевидность..... 580
- г) Положительный смысл иллюзии очевидности 583

Глава 48. Царство логического и его законы..... 586

- а) Двойная закономерность мышления..... 586
- б) Идеально-онтологический характер логической закономерности 588
- в) Отношение логического к прибавленной идеальности 590
- г) Логические законы и реальная закономерность ... 591
- д) Объективная значимость логического и возможность реальной науки..... 595

Глава 49. Царство ценностей и его способ бытия 597

- а) Особое положение ценностей среди сущностей 597
- б) Ценностное сознание и ценностное познание..... 600
- в) Реальность ценностного чувства и детерминирующая сила ценностей..... 602
- г) Изменение ценностного сознания и бытие ценностей 604
- д) Выводы. Кажущееся противоречие и его разрешение 607

Глава 50. Способы бытия и наслаивание сфер..... 610

- а) Зависание сферы и имманентность способа бытия . 610
- б) Устойчивый смысл «зависания» сферы 612
- в) Отношение способов бытия в индивидуальном 613
- г) Нимб «величия»..... 616
- д) Идеальная онтология и реальная онтология..... 620

Глава 51. Близость сознанию и идеальная трансцендентность 622

- а) Внутренняя данность и чистая априорность..... 622
- б) Идеальная трансцендентность и реальная трансцендентность 623
- в) Иррациональное в царстве идеального бытия 625

ПРЕДИСЛОВИЕ

Четыре исследования, собранные и предлагаемые мною в этой книге, — о сущем как сущем, о вот-бытии и так-бытии, о данности реальности и об идеальном бытии — кладут начало онтологии, над которой я работаю двадцать лет, следующие части которой начерно готовы и должны появиться в обозримом будущем.

Задуманное целое образует фундаментально-философский фон моих систематических работ, вышедших за это время, — «Метафизики познания», «Этики» и «Проблемы духовного бытия» — и, пожалуй, неоднократно давало о себе знать в самой их композиции. Его окончательная подготовка представляла собой задачу, которая лишь постепенно могла созреть для своего осуществления. Для основополагающего труда существенно то, что он подчинен иному закону развития, нежели разработка периферийных частных разделов; он достигает зрелости позднее, ибо поле данных, в котором лежат его истоки, распространяется за пределы частных областей, а только в них поначалу и собирается весь философский опыт. Здесь находит свое

подтверждение закон Аристотеля, согласно которому путь всякого познания пролегает от более раннего для нас к более раннему и более фундаментальному самому по себе. Направление этого пути нельзя менять на обратное, если философия не хочет вырождаться в спекуляцию. Иного жаждет нетерпение спекулятивной потребности. Оно всегда готово предвосхищать целое, выводить из него следствия и выдавать их за усмотрения. Но как раз там, где речь идет о достижении действительного усмотрения, ему следовало бы умолкнуть.

Восстановление эпохи старой, априористски-дедуктивной онтологии не может быть целью сегодняшних усилий. Пожалуй, некоторые из старых тем должны возвратиться в новом обличье; ведь методы, испытываемые для решения тех или иных проблем, приходят и уходят, а сами проблемы остаются. Изменился, однако, сам способ их разработки. Философские достижения столетий Нового времени, школа критического мышления не прошли для него бесследно. Стала возможной новая, критическая онтология. Встает задача ее осуществления. Соответствующую процедуру нельзя изложить заранее, она не соответствует ни одной из обычных простых методологических схем. Она может быть подтверждена и оправдана лишь в постепенном продвижении в ее собственном предмете. Для панорамного обзора, который позволил бы окончательно оценить ее, отнюдь не достаточно даже и тех четырех исследований, что публикуются в данном томе.

Исследования эти не претендуют на завершенность целого, они составляют лишь первое звено в естественном ряду проблем, развертывание которого только и придает им весомости. Быть может, было бы рискованно излагать их по отдельности, если бы широта проблемной взаимосвязи не требовала властно предварительного установления границ. Столь обширный ряд исследований, какого требует совокупная тема онтологии, объединить в одной книге практически невозможно.

В то же время я приступаю здесь к выплате старого долга. В моих ранних работах не было недостатка в онтологических предпосылках, которые мне приходилось делать, не имея возможности в достаточной мере их обосновать. В нескольких малых сочинениях («Как возможна критическая онтология», «Категориальные законы» и др.) я попытался восполнить этот изъян. Долго так продолжаться не могло, ведь речь шла не о разъяснении второстепенных вопросов, а об основоположении целого. Сама фрагментарность такого способа изложения должна была порождать все новые недоразумения. Ведь даже в оценках коллег дело не обошлось без недоразумений. Выступать против них в частностях, не представив самому чего-то завершенного, мне казалось бесперспективным. Но завершенности целого нельзя было достичь через силу.

Думается, в еще большей мере я обязан рассчитаться с теми, кто самовольно сделал из моих работ выводы общесистематического характера. Чтобы на примере пояснить, в чем тут дело, упомяну лишь тот факт, что несколько лет назад по моей «онтологии» вышла диссертация, из которой я с удивлением узнал, что еще не написанный и даже в моей голове еще не вызревший труд давно уже завершен, припечатан неким «измом» и пункт за пунктом тщательнейше опровергнут в голове более проворного современника.

Да не сочтут это за неудачную шутку. Небольшая работа была не столь уж плоха; то, что она опровергала, было опровергнуто закономерно. Только опровергнута в ней была совсем другая онтология, а не моя. И этот случай вовсе не уникален. Произвольные дополнения я встречал у большинства моих критиков. И всегда эти дополнения движутся по наезженному пути какого-нибудь одного из традиционных типов систем. Они не только опираются на вольный домысел, но и оперируют, скорее слепо, принятыми понятиями и мыслительными навыками, причем, как правило, именно теми, которые мною были отброшены как ошибочные.

Предостережения от такого рода затей приносят мало пользы. Достаточной защитой от искажений не стало даже то, что я сам со всей отчетливостью отказывался от мировоззренческих выводов. Одна только оборона не убедительна: как ни защищайся — не поверят. Каждый ощущает возможные пробелы и считает себя вправе досказать недосказанное, как более сведущий, даже не предпринимая какого бы то ни было дальнейшего исследования. Опыт науки учит совсем о другом: за всяким пониманием и достижением стоит большой труд. А именно труд прежде всего и требуется — как здесь, так и повсюду; как при чтении, так и при самостоятельном мышлении. Без него всякая философия превращается в спекуляцию.

То, что я предлагаю здесь со своей стороны, в какой-то мере есть все же труд, который не довольствуется фрагментами, но начинает снизу, пусть даже и не завершается тотчас же наверху. Это основополагающая часть онтологии, охватывающая неизбежные вопросы, которые предварают всякое дальнейшее исследование строения сущего мира. Она с большим правом, нежели все более специальные исследования, может быть помещена под объемлющим титулом «онтологии», поскольку в ней одной речь идет о бытии вообще и по сути своей продолжается соответствующая тема старого бытийного учения «*de ente et es-sentia*»*. Конечно, дело тут не столько в названии, причем предмету еще только предстоит наполнить его новым содержанием. Я предпочел бы аристотелевское «*philosophia prima*»**, существуй хотя бы небольшой шанс, что это имя вновь войдет в употребление. Но такого шанса, как мне кажется, нет.

Об «онтологии» в последние десятилетия мы слышали неоднократно. Сюда относится не только то, что публикуется под этим титулом, подобно трудам

Х. Конрад-Мартиуса и Гюнтера Якоби. Следует также назвать и теорию предмета Мейнонга, метафизические начинания Шелера, «Бытие и время» Хайдеггера, равно как и некоторые менее яркие опыты. Возникновение этой тенденции теснейшим образом связано с новым пробуждением метафизики, которое, в свою очередь, имело место в начале нашего века как реакция на бессодержательность деградирующего неокантианства, позитивизма и психологизма. В ней явно дало о себе знать некое всеобщее оживление философского духа, и оно, пожалуй, получило бы куда большее распространение, если бы как раз на это время не пришелся пик историзма, который релятивизировал понятие истины и тем самым породил скептицизм, ставший преградой и противовесом для дальнейшего формирования проблематики бытия.

· О сущем и сущности (лат.). · Первая философия (лат.).

Во всех этих начинаниях, куда я ни взгляну, грядущая онтология лишь провозглашается, но нигде не предпринимается попытка действительно осуществить ее саму. Отчасти они задерживаются на стадии предварительного исследования, касающегося отношения познания и бытия, причем в этом случае онтологически непроясненное понятие познания а Н-*mine** делает иллюзорным все дальнейшее; отчасти смешивают вопрос о бытии с вопросом о данности или даже само сущее — с соотносимым с субъектом «предметом»; отчасти же, по-картезиански, вообще ищут отправную точку в субъекте, все равно толкуется ли он теперь как человек, как личность или как «вот-бытие», причем сразу упускается из виду безразличие сущего ко всякого рода знанию и поведению субъекта.

Приходится сказать: в целом все ограничилось декларациями, а сама онтология так и не воспоследовала. В сущности, ее тема не была даже заявлена, не говоря уже о том, чтобы приняться за ее разработку; и не потому, что в ней по-настоящему не нуждались, а потому, что не знали, как ее сформулировать. Сформулировать ее и вправду невозможно ни в русле традиционных теорий, ни с помощью одной только их деструкции; первое наглядно доказывает опыт Якоби, второе — Хайдеггера.

Особое место в этом отношении занимает Ханс Пихлер. Он выступил одним из первых со своей небольшой, но важной книгой «О познаваемости предметов» (1909), сочинением, которое вопреки своему названию выдержано более в духе онтологии, чем теории познания, и которое, пожалуй, именно поэтому не было оценено в должной мере.

* Букв.: с порога; решительно, с самого начала (лат.).

Конечно, Пихлер и сам весьма далек от того, чтобы осуществить ее вполне. Однако его высокая заслуга состоит в том, что он единственный на деле коснулся проблемы бытия; правда, прямая отсылка к учению Вольфа о *ratio*

sufficiens*, а также более позднее сочинение об «онтологии Христиана Вольфа» (1910) свидетельствуют о его ориентации на авторитетный исторический источник.

Именно выступление Пихлера в свое время укрепило мою убежденность в правильности выбранного пути. Одновременно оно подтвердило правоту моей оценки Вольфа, в которой, как мне виделось, я был тогда, как и сегодня, практически одинок. Эта оценка никоим образом не делает Вольфа философом-первопроходцем. Вне всякого сомнения, он лишь собрал то, что выработали действительно ведущие умы, и при этом, разумеется, кое-что даже разбавил. Но если учесть широту и разветвленность проблематики бытия, ее долгую предысторию и необозримую распыленность, которую она приобрела в кропотливой работе над спорными вопросами схоластики, то как раз такое собрание представляется большим успехом. И его цена возрастает, если учесть, что Вольфова «*Philosophia prima sive ontologia*»** (1730) оставалась единственным компендием всей бытийной проблематики. Ни Иоханнесу Клаубергу до Вольфа, ни Гегелю после него это не удалось.

* Достаточное основание (лат.). ** Первая философия, или онтология (лат.).

5 Н. Гартман

Первый не достиг в соответствующих вопросах ни вольфовской глубины, ни цельности, второй — при несравнимо более высоком уровне мышления — поставил все на службу идеализму диалектического разума и тем самым лишил остроты всякое исследование способа бытия как такового.

Заслугу гегелевской логики, которая в двух первых своих частях, несомненно, является онтологией и именуется таковой самим Гегелем, я вижу совсем в другом. Она пошла путем особых подразделений сущего и тем самым проложила дорогу для понимания категориального многообразия и даже для внутреннего единства онтологии и учения о категориях вообще. В ней содержится величайший категориальный анализ из всех, коими мы располагаем, и только она одна добилась на данном поприще убедительных результатов. Исчерпать ее в философском отношении до сих пор не удалось даже и в малой степени. Но понятая в качестве онтологии она продолжала пребывать в той же половинчатости, что свойственна всем спекулятивным системам, поскольку в конечном счете речь в них идет об оправдании метафизических тезисов. Извлечь пользу из гегелевской логики есть задача специального учения о категориях, но не онтологии первых оснований.

С другой стороны, перспектива от Вольфа ведет и в обратном направлении. Если отвлечься от того, что центральное место в его онтологии занимает лейбницевский *principium rationis sufficientis**, то ряд его тем целиком заимствован из средневековой метафизики.

Принцип достаточного основания (лат.).

Как сам он черпал из Суареса, так последний — из Фомы, Дунса Скота, Оккама и даже из Ансельма и Абеляра. Тем самым мы напрямую попадаем в эпоху великого спора об универсалиях. Спор этот с самого начала был делом онтологии. Речь в нем шла о положении сущностей (*essentiae*), а от последних зависел способ бытия вещи, мира, человека, духа, т. е. как высших, так в не меньшей степени и низших ступеней бытия.

Внутреннее значение спора об универсалиях состоит в том, что он вовсе не исчерпывается антагонизмом средневековых школ. Он берет свое начало в классической философии греков и впервые достигает высшей точки уже у Платона и Аристотеля. Как раз в схоластике его смысл затемняется рядом досадных псевдопроблем, которые непрестанно ему сопутствуют и с течением времени все более им овладевают. Достаточно вспомнить, например, ту казуистику, которую озабоченность бытием «ангелов» привносила в изначально вполне серьезную и ориентированную на действительные феномены проблему индивидуации.

Строгой проблемно-исторической оценки онтологических достижений, коими мы обязаны проповедникам понятийного реализма и их противникам, насколько я знаю, еще не дано. Ее и нельзя ожидать от поколения, утратившего первоначальный смысл проблемы бытия и вовсе не знакомого с онтологией как с философской дисциплиной. В рамках своей задачи я не могу освещать историю спора об универсалиях. Это дело историка. В моих силах лишь создать для историка систематический базис, исходя из которого проблематика этой грандиозной борьбы могла бы вновь стать для него живой и актуальной.

Спор об универсалиях не закончен, его нельзя счесть делом далекого прошлого, которое мы благополучно переросли. Я настаиваю на том, что он и теперь еще злободневен. Что заставляет нас почти умышленно не замечать его, как если бы это был некий атавизм, над которым можно посмеяться, — так это собственная онтологическая беспроблемность нашего времени. Не стоит забывать: спор об универсалиях есть форма, в которой от Аристотеля до Лейбница крупнейшие мыслители вели поиск принципиального и устойчивого в мире. И он бесконечно поучителен для нас, сегодняшних, ибо на его почве достигла известной зрелости проблема наиболее всеобщих категорий бытия, т. е. основная проблема *philosophia prima*.

И разве не верно, что понятию категории сегодня все еще свойственна та же самая двусмысленность, которая в свое время привела к постановке вопроса об универсалиях? Являются ли категории способами человеческого мышления или же основными чертами предметов, существующими независимо от всякого мышления, — таков и сегодня основной

онтологический вопрос учения о категориях. А вокруг чего развевалась контрверза между Росцелином и Ан-сельмом, томистами и оккамистами? Как раз вокруг вопроса о наиболее фундаментальных сущностных составляющих всякого возможного предиката, о том, существуют ли они только *in mente**, или также *in rebus*** (и даже *ante res****). Если здесь отвлечься от крайностей, то обнаруживается, что основной вопрос остается все тем же и что старая противоположность номинализма и реализма составляет кардинальную проблему, которая по-прежнему актуальна.

* В уме (*лат.*). ** В вещах (*лат.*). *** Прежде вещей (*лат.*).

Схоластические теории лишь трактовали эту проблему в гораздо более общем аспекте и порождали большее многообразие точек зрения, чем это показалось бы необходимым сегодняшнему мышлению. Однако, возможно, именно сегодняшнее мышление впадает здесь в самообман. Ибо в его собственных специальных областях эта проблема обнаруживается почти столь же часто. Остается лишь распознать в новых одеждах старое. Что это, собственно, означает, когда сегодня точные науки говорят о законах природы, относительно которых по их собственному мнению остается в высшей степени спорным, насколько они действительно суть законы существующих в природе взаимосвязей и насколько — лишь законы научного мышления? Не секрет, что сегодняшний позитивизм подорван этой двусмысленностью до самых корней, что среди его представителей есть умы, которые, сами того не подозревая, дошли до однозначно номиналистских заключений. Но я нигде не нахожу выведенных отсюда следствий. Правда, речь здесь идет не об онтически фундаментальных, а о гораздо более специальных сущностях. Но именно это и поучительно. Проблема лишь сместилась сообразно своему особенному содержанию; в принципе она осталась прежней: обладает ли то, что выделяют в качестве сущностных составляющих познанного и высказывают в суждениях, бытием *in rebus*, или же оно существует только лишь *post rem**, т. е. в абстракции.

* После вещей (*лат.*).

Великая историческая линия проблемы бытия, хотя она во многих местах прерывается, затемняется и зарастает, оказывается все же ясной и определенной. Ее не смогла преломить ни скептическая, ни критическая философия. Если мы проследим эту линию до ее исходной точки, то наткнемся на Аристотелеву «Метафизику». Заглавие этого труда, понятное в сегодняшнем смысле слова, вводит в заблуждение, да и не принадлежит самому автору. За исключением, быть может, 12-й книги, это отнюдь не метафизика, но теория бытия. Аристотель называл ее «первой философией» и определял последнюю как «науку о сущем как сущем». Две основополагающие пары категорий, которым подчинено целое, — форма и

материя, потенция и акт — не дают усомниться в этом также и в содержательном плане.

Эта «Метафизика», которая сама уже была поздним продуктом греческого духа и возникла в осознанной полемике с Платоном и старыми учителями-досократиками, на все времена осталась базовым трудом по онтологии. Прежде всего именно с ней еще и сегодня приходится вступать в дискуссию всякому новому опыту; и притом в тем большей мере, чем более он отклоняется от проложенных здесь путей, которым следовали более двух тысячелетий. Методическая строгость аристотелевского способа исследования, а также изобилие присущих ему апорий вполне оправдывают это. Из-за этого отнюдь не нужно становиться аристотеликом, подобно тому как всякий читающий Христиана Вольфа не обязательно становится вольфианцем. Аристотелевская онтология сегодня так же мало возможна, как и вольфовская. Но в качестве источника проблем и взаимного противовеса ни та ни другая не должны быть отвергнуты. Проблемы, будучи однажды открыты, развиваются в истории по своему собственному закону. До своего окончательного разрешения они не теряют своей значимости, насколько бы в то или иное время ни удалялась от них животрепещущая заинтересованность. Но сегодня, как и прежде, обширная группа проблем «сущего как сущего» весьма далека от окончательного разрешения.

С проблемой бытия дело обстоит как раз таким образом, что предшественников себе приходится искать на значительном историческом отдалении. Это следствие почти двухвекового сна, в котором почил онтология. Чтобы разбудить ее, нужно забирать издалека. Вышеназванные попытки недавнего прошлого этого не сделали. В этом причина, почему они оказались неспособны к действительно онтологическому подходу.

Таким образом, помимо всевозможной созидательной работы, перед нами стоит двойная задача: воспроизвести старую онтологию в ее проблемном составе и в то же время обрести дистанцию по отношению к ней. Последнее необходимо ввиду того, что она с самого начала была обременена спекулятивно-метафизическими проблемами, которые вносили неясность в содержание чистого вопроса о бытии. Что нас на все времена отделяет от старой онтологии, так это кантовская перестройка теории познания. Критика чистого разума, насколько она вообще касалась онтологии, хотя и была обращена лишь против ее дедуктивно-априорного характера, но именно в силу этого затрагивала все же некоторые из первых предпосылок, принятых в давние времена. Сверх того, она показала, что существуют теоретико-познавательные условия, выяснение которых необходимо и для проблемы бытия. Но до познания того, что и сама она в свою очередь выдвигала онтологические предпосылки — хотя и необходимые, но ни в коей мере не гарантированные и не уравновешенные критикой, — она не дошла. Равно как

и сам Кант не принимал в расчет того, что он в значительной мере работал с категориями старой онтологии.

Чего критике не доставало— это каркаса новой, критически выстроенной онтологии. Старые и новые кантианцы ощущали эту нехватку, но не осознавали ее. Они пытались бороться с ней утрированным идеализмом, но этим лишь ее увеличили. Требовалось же обратное. Потребность эта росла и в конце концов вызвала перелом, поворот к проблеме бытия.

В точке этого поворота мы и находимся сегодня. Именно отсюда пришла весть о новой онтологии, до сих пор остававшаяся неосуществленной. Теперь пришло, наконец, время сделать рывок к ее осуществлению.

Берлин, сентябрь 1934г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Когда в 1941 году я выпустил в свет второе издание этого «Основоположения», были уже готовы два следующих тома: «Возможность и действительность» (1938) и «Строение реального мира» (1940). Принадлежность этих работ к единому целому настолько разумелась сама собой, что всякое предварительное указание на это выглядело излишним. Сегодня, при выходе третьего издания, дело обстоит иначе. Три работы по онтологии разделили судьбу некоторых других книг, вышедших за эти годы: они были распроданы в кратчайший срок и с того времени не могли быть изданы заново, поэтому до сих пор они отсутствовали на книжном рынке; естественно, не было их и в практике академических занятий, которым они прежде всего призваны были служить, и даже в библиотеках коллег, как показывают многочисленные запросы последних лет. Новое издание призвано положить конец сложившейся ситуации.

Тем временем работа над онтологией не стояла на месте. В 1941—1943 годах появился четвертый том, входивший в планы с самого начала, так что первые три заранее ссылались на него во многих местах. Он содержит «специальное учение о категориях», насколько они затрагивают низшие слои реального мира, царство природы. И эта работа вот уже пять лет как готова и ждет своего опубликования. Но пока в книжной торговле отсутствовали первые три тома, не было никакого смысла выпускать ее отдельным изданием. Поэтому я повременил с ним до тех пор, когда они смогли появиться вновь.

Тем самым перспектива, открытая «Основоположением», расширяется. Выходя заново, это сочинение заявляет о себе как пролегомен к более обширному целому, которое, хотя и не получает завершения (а при сегодняшнем состоянии проблемы, пожалуй, и не может его получить), все же оказывается расширенным на одно существенное звено. Ибо с самого начала, т. е. со времени первых проектов, от которых его сегодня отделяет

уже более тридцати лет, оно тоже было ориентировано на специальное учение о категориях, и каждый из четырех томов, когда наступала его очередь, проектировался в расчете на тесную взаимосвязь с ним. В связи с этим само собой разумеется, что вся полнота точек зрения и аргументов не может заново развертываться в каждой части и что, напротив, те из них, которые были развиты в одной части, всегда сохраняют свою значимость также и для других частей.

При строгом соблюдении преимущественно аналитического способа исследования это можно понимать как в прямом, так и в обратном направлении: собственные основания познания предшествующего довольно часто становятся видны из последующего, а основания познания последующего — из предшествующего. Ведь ход изложения не тождествен структуре предмета. И он не может быть таковым в силу внутренних причин. Характерным для этого является помимо прочего то место, которое в тематическом круге целого занимает отчет о методе. Общепринятая в главных систематических трудах XIX века схема, в соответствии с которой методологический разбор предпосылался, всему остальному, в изменившейся проблемной ситуации оказалась неосуществимой: осмысленным образом метод может быть выявлен лишь там, где мышление проделало свой опыт в сфере содержательно-предметного и освоилось в ней. Иначе всякая рефлексия о методе остается абстрактной. Поэтому необходимый отчет о методологических предпосылках я перенес в конец третьего тома («Строение реального мира») и сегодня по-прежнему придерживаюсь мнения, что именно там он скорее всего находится на своем месте. Потому же, вопреки возможным ожиданиям, я не включил его и в новое издание «Основоположения», но в неизменном виде оставил на прежнем месте.

На этом примере лучше всего видно, каким образом все четыре труда связаны друг с другом, образуют вместе единое целое; будучи же оторваны друг от друга, повисают в воздухе. Предлагая ныне их серию, расширенную еще одним томом, я вполне сознаю то высокое требование, которое тем самым предъявляю к читателю, но не вижу никакой возможности сократить для него путь к самостоятельному суждению и оценке. Я иду на этот риск, доверяя высокой восприимчивости и любознательности всех, кто сегодня интересуется философией, в особенности академической молодежи, чья подлинно философская, взыскующая истины позиция хорошо знакома мне по многолетнему опыту. При этом явно не высказываемая мною предпосылка, которой я, думаю, обязан серьезности и объективности сегодняшних немцев, объединенных общей судьбой, состоит в том, что никому с такой уж легкостью не придет в голову на основе вводных исследований этого «Основоположения» наскоро соорудить для себя некую картину мира или даже подогнать их к какому-либо уже усвоенному мировоззрению. Она адресована всем тем, кто среди переизбытка скороспелых конструкций и многомудрых пустяков понял, что мировоззрение — это не то, что мы

привносим в философское исследование, а то, что можем лишь надеяться извлечь из него.

Геттинген, октябрь 1948г. *Николай Гартман*

Введение

1. Унаследованная форма мышления и давление мыслительной привычки

Почему, собственно, мы должны вернуться к онтологии? Разве фундамент всей философии не был некогда онтологическим? И разве он не рухнул под ней, повергнув в руины ее саму и все, что с ней было?

Скепсис — не единственное, что ее подточило. Критическая философия от Декарта до Канта вовсе не была настроена скептически; и все же именно она все далее оттесняла вопрос о «сущем как таковом» на задний план и в конце концов отбросила его как вовсе неприличный. Вопрос «как мы можем что-либо знать о сущем самом по себе» сменяется вопросом «как можем мы хотя бы недвусмысленно о нем говорить» и даже «иметь мнение». Ведь в речи и мнении оно уже «положено» (gesetzt), есть нечто существующее «для нас», а не само по себе. И в начале, и в конце XIX века кантианские школы высказывали это со всей резкостью, подкрепляя свои слова соображениями, которые вовсе не безоговорочно утрачивают свою силу с упадком идеалистических теорий.

К этой враждебности, конечно, надо относиться достаточно серьезно, хотя в сегодняшней философии она уже не задает тона. Ведь формы, в которых протекает наше мышление, это все еще ее формы, понятия, которыми оно пользуется, суть понятия, созданные ею. Враждебность овладевает нами изнутри, ибо проникает в порядок наших рассуждений. Дать ей отпор — значит коренным образом пересмотреть понятия, преобразовать их и научиться работать с преобразованными. Но сойти с наезженных путей в собственном мышлении и научиться уверенно двигаться по вновь проложенным не так-то легко.

Ничуть не меньшего требует от сегодняшнего мышления задача онтологии. И противостоит ей нечто, ничуть не меньшее, как давление 150-летней закрепленной в традиции мыслительной привычки. Противники вопроса о бытии сегодня уже не идеалисты в собственном смысле слова. Но все они остаются наследниками идеалистической формы мысли. И именно потому, что сами уже не сознают этого, они со свинцовой серьезностью держатся доставшегося им мыслительного наследия, определившего становление их мышления.

Речь здесь идет в первую очередь о понятиях и предпосылках теории познания. Они есть у каждого, знает он об этом или нет. Но поскольку теория познания развивалась почти исключительно на идеалистической почве, постольку это главным образом понятия с идеалистическим фундаментом. К задачам, которые должны быть решены ниже, относится исследование прочности этих теоретико-познавательных понятий и, если потребуется, их демонтаж.

Но если эта задача так велика и трудна, если уже при первых шагах она сразу же вторгается в область скрытых предпосылок философского мышления, то стоит ли нам тогда, собственно, за нее браться?

Не лучше ли было бы оставить все как есть в этом движущемся ощущении, но уже работающем на различных путях исследовательском поиске, вместо того чтобы подобно метафизике прежних времен отваживаться на сомнительный штурм первых оснований, относительно которых в конце концов все равно ничего нельзя установить окончательно. Почему (об этом следует спросить со всей серьезностью) мы должны-таки во что бы то ни стало вернуться к онтологии?

2. Беспроblemность, усталость от проблем, релятивизм

Ответить на этот вопрос должно данное введение. Предвосхищая ответ, можно было бы попросту заявить: мы вынуждены возвратиться к онтологии, поскольку основные метафизические вопросы во всех областях исследования, где работает философское мышление, являются онтологическими по своей природе и поскольку эти вопросы не исчезают оттого, что их «критически» игнорируют или умышленно обходят. Можно было бы далее указать на то, что содержание таких вопросов не является произвольным продуктом человеческого любопытства или всего лишь исторически накопленным мыслительным балластом, но составляет вечную загадочность самого мира и укоренено в его структуре. Отсюда сразу же вытекало бы, что они встают перед человеком постоянно и неотвратимо. Наконец, здесь можно было бы сослаться на Канта, который в начальных строках предисловия к «Критике чистого разума» принимает в расчет такое положение дел.

Но всего этого недостаточно для сегодняшнего мышления. Слишком уж оно привыкло обходить неудобные вопросы. Ведь стало вполне обычным смешивать наличие проблемы с ее постановкой; в последнем случае дело, однако, обстоит гораздо проще, так как по мере надобности проблему можно иначе сформулировать или отвергнуть. Тот факт, что в содержании наиболее значительных проблем имеется нечто такое, что невозможно отвергнуть, что не по силам изменить ни одному человеку, в настоящее время отнюдь не является общепризнанным. Сегодняшнему мышлению это необходимо

объяснять и доказывать заново. А поскольку ему не известно никакое другое проблемное поле, кроме его собственного, ограниченного узкими рамками современности, постольку доказывать это ему нужно как раз на этом, его собственном, проблемном поле, т. е. ему необходимо показать, что оно само содержит обширные проблемные массивы, только ничего не знает об этом.

Иначе здесь не поможет и ссылка на исторический авторитет. Ведь то, что Кант провозглашал всеобщей судьбой разума, отнюдь не затрагивало всей совокупности метафизических проблем, не говоря уже о ее фундаментальном онтологическом слое. Кант просто сосредоточивал свое внимание на трех главных и общеизвестных областях спекулятивной философии — космосе, душе и божестве, но совершенно не замечал того, что даже в наиболее близком и будто бы само собой разумеющемся присутствует фон метафизических проблем — не менее, чем в названных сферах, но гораздо ощутимее, чем в них.

Вдобавок ко всему этому оказывается, что в сегодняшнем философском мышлении присутствует известная усталость от проблем. Глубоко укоренившийся релятивизм — в Германии наиболее известный в форме историзма — подействовал здесь изнуряющим образом. Чтобы ясно увидеть проблему и овладеть ею, необходимо понять смысл истинного и ложного, ибо вся исследовательская работа идет в направлении достижения истины. Но как, если истинным считается все, что совпадает с исторической духовной ситуацией определенной эпохи? Тут сами усилия становятся иллюзорными, ибо кажется, что смысл того, на что они направлены, исчезает. И тогда уже действительно не может быть в наличии никаких проблем, не подверженных снятию и могущих требовать от нас чего-либо без снисхождения, если они сами все-таки склонны к той же относительности, что и частичные достижения познания, которые ими сопровождаются.

Таким образом, в проблемы уже не верят. К ним относятся столь же несерьезно, что и к истине, составляющей предмет устремлений вместе с ними. А тем самым упраздняют смысл исследования — но одновременно и однозначный смысл той позиции, которую как раз и занимают, осуществляя подобное снятие. Это самоупразднение философского мышления.

3. Проблема бытия в идеалистических системах

Мышление, которое стало бы действительно беспроблемным, вероятно, не могло бы быть и поучительным. В целом, однако, этого все-таки не случилось. Вопреки всем контртенденциям у всякой эпохи есть своя наличность проблем, никакой релятивизм не в состоянии бесцеремонно изъять ее. Что в наше время требует возрождения, это, скорее, лишь метафизические фоновые проблемы. И навстречу этому идет спонтанное

пробуждение смысла метафизических вопросов вообще, дающее о себе знать с начала века и подавлявшееся только релятивизмом.

Почему, собственно говоря, теоретический идеализм выжил? Все-таки некогда он был носителем и оформителем подлинно новаторской философии духа, и полнота проблем, обнажившая свой предел в великий период от Канта до Гегеля, отнюдь не исчерпана еще и сегодня. Именно у идеализма была еще и другая, бытийственно-теоретическая, сторона—о ней знали как об идеалистической теории познания, и после прохождения его высшей точки последняя все больше и больше выходила на первый план. Как раз эта сторона, преодолев «вещь в себе», дала о себе знать при самом своем возникновении и достигла наибольшей выпуклости в неокантианстве.

До сего дня встречается мнение, что последовательному идеализму вовсе не нужно ставить вопрос о «сущем как таковом», да он и в самом деле никогда его не ставил. Но как это следует понимать, если видно, что соответствующие теории заняты доказыванием по всей форме «идеальности бытия»? Можно ли в этом случае говорить, что подобное смелое предприятие не тягается с вопросом о бытии и теорией бытия не является?

Кант признал «эмпирическую реальность» вещей, но объявил ее голым явлением, «трансцендентально идеальным». Фихте захотел, чтобы ее производило Я, но так как Я в жизни считает ее реальной, то о производстве оно знать не может. Шеллинг прямо назвал это «неосознаваемым производством». Это теория, конечно, кажется искусственной, в историческом плане она и вовсе не сохранилась. Но как бы ни были рискованны ее выводы, не может быть никакого сомнения, что это теория бытия и реальности. Хотя реальность объявляется здесь видимостью, но именно это объяснение есть, однако, объяснение того, что кроется за феноменом реальности и его данностью. Это, таким образом, точно так же как и всякое реалистическое объяснение, есть теория о сущем как таковом. Сам вопрос о бытии тот же, а именно — на основе того же феномена. Лишь ответ на него иной.

То же самое относится к формам логического идеализма у неокантианцев. Можно как раз вместо функций Я исходить и из предикативного бытия в суждении и сводить всю реальность к логическому значению. Пожалуй, это слишком произвольно, но в конечном счете и это есть объяснение способа бытия.

Онтологического уклона, таким образом, не могут избежать и те теории, от которых прежде всего можно было бы ожидать, что они его действительно вполне могут избежать. Даже самый внешний субъективизм не может не объяснять каким-либо образом хотя бы «видимость» бытия. Причем в этом случае он убеждается, что объяснить видимость ничуть не легче, чем само

бытие. Поэтому системы такого рода оказываются столь надуманными. Они как будто надрываются под тяжестью вопроса о бытии и вынуждены платить за эту претензию внутренней надломленностью.

Даже в скепсисе все то же самое, только с обратным знаком. Он тоже не избегает вопроса о реальности — и как раз доказывая ее сомнительность. Ведь именно способа бытия предметов касается *εποχή**, при котором этот способ довольствуется относительно себя воздержанием. И в скепсисе отчетливей всего осознаешь, почему так есть и должно быть. Теоретическое мышление, не являющееся в своей основе онтологическим, ни в какой форме не существует и невозможно. По-видимому, в том состоит сущность мышления, что оно может мыслить лишь «нечто», а не «ничто». Так говорил еще Парменид. Однако «нечто» всегда выступает с бытийственной претензией и порождает вопрос о бытии.

4. Онтологический фон релятивизма

То же самое *mutatis mutandis* можно показать относительно всех теорий, релятивирующих понятие истины, все равно, опираются ли они на прагматические или на исторические аргументы.

Часто демонстрировалось, как такие теории сами себя снимают, объявляя строгий смысл истинного и ложного, на который при своей разработке они претендуют, в принципе невозможным. В позитивном смысле это значит, что в действительности они релятивируют лишь значимость в убеждениях эпохи, но не само бытие истины. Скромный результат, с которым никто не спорит и без этой помпы. В том-то и дело, что не все равно, истинно ли нечто или истинным считается.

** Задержка, приостановка суждения (греч.).*

И ошибка целой чередой поколений может признаваться за истину, и нечто истинное может быть скрыто или непонятно для их мышления, а в случае высказывания вслух — ославлено как заблуждение.

Это несложное соображение. Его абсолютно достаточно, чтобы прояснить феномен относительности исторической значимости, который в этих теориях представлен. Однако за смешением истины и значимости кроется нечто гораздо более опасное: смешение истины и ее критерия. Последний — из сферы теории познания и гораздо глубже проникает в основы нашего знания о сущем. Если бы истина была осязаемым признаком в содержании познания, то ложное было бы вынуждено в сознании всегда заявлять о себе само — как противоречие или как-нибудь еще — и никакое заблуждение в сознании не могло бы удержаться. Закон ошибки как раз таков, что она снимается, как только распознается в качестве таковой. Истина фактически была бы в этом случае «нормой для себя самой и для лжи». Но в хозяйстве человеческого

познания дело обстоит не так. Познание и заблуждение во всех областях жизни и знания существуют в нераздельном смешении, все успехи в постижении мира суть поступательное исправление ошибок, а критика ошибки всегда должна осуществляться только с учетом всех обстоятельств. В этом внутренняя причина кажущейся относительности истины, как приватной в личных воззрениях, так и объективно-исторической — в смене эпох.

Но поскольку исторический релятивизм покушается и на проблему бытия, он допускает еще куда более тяжкую оплошность. Такое распространение теории напрашивается, так как истинное бытие теперь уже означает отнесенность к сущему. Да и реальность мира понимается в соответствии с этим как относительная духу времени. А тем самым имеется в виду не только то само собой разумеющееся, что в самом реальном мире многое изменяется, но и изменчивость одного и того же однократно случившегося, сообразно исторической оформленностиTM духа, который делает случившееся своим предметом.

Не стоит тратить слов об экстравагантности таких заключений. Но, пожалуй, поучительно, что теория корректируется именно тем выводом, который она дезавуирует. Дело в том, что здесь смена исторического духа сама реально предполагается и только при этой предпосылке она может быть причиной какой бы то ни было «изменчивости». Но в этом случае она принадлежит к тому же самому реальному миру, об относительности духа которого делался вывод. Таким образом снимается либо его реальность, либо указанная относительность. В первом случае изменение духа не действительно, следовательно, не может быть причиной и относительности сущего, во втором случае оно и вправду существует, но сущее не может быть ему относительным.

Если так говорить, то это звучит весьма надуманно. Только надуманность лежит в теории, а не в опровержении. Скромным положительным результатом данного соображения, однако, является понимание того, что даже крайний релятивизм еще предполагает некий онтологический фундамент. Из чего, пожалуй-таки, можно заключить, что теории, способные обойтись без такового, невозможны.

5. Метафизический фон естествознания

Между тем более важным, чем свидетельство теорий и систем, представляется свидетельство содержательных рабочих областей философии, подразделяющихся по наличным проблемам.¹ Здесь, чтобы затем еще задержаться на излюбленной теме сегодняшних спекуляций — на теории относительности, сразу можно обратиться к натурфилософии. Дела здесь уже не таковы, как во времена Шеллинга, никто уже и не думает понимать

природу по аналогии с духом. Но и методология точных наук более не устраивает. Ведь и они в своих пограничных областях стали в высшей степени конструктивными.

Точность позитивной науки коренится в сфере математического. Но последнее как таковое не исчерпывает космических отношений. Все количественно определенное есть количество «чего-то». Таким образом, во всяком математическом определении предполагаются субстраты количества. Они сами как таковые, безразлично, идет ли речь о плотности, давлении, работе, весе, длительности или пространственной протяженности, остаются идентичными в количественной множественности, и приходится всякий раз смотреть на них иначе, даже если только хочешь понять, что означают математические формулы, в которые наука облекает их особые отношения.

¹ Более точный отчет об общей ситуации в метафизике нашего времени содержится в моей статье для изданного Г. Шварцем сборника «Немецкая систематическая философия по свидетельству ее творцов». Berlin, 1931. S. 283 ff.; 3-е издание отдельным выпуском вышло в 1935г.

Но за ними самими стоит ряд базовых категориальных моментов, которые сами явно имеют субстратный характер и не поддаются никакому количественному выражению, ибо являются предпосылками реальных отношений количества. К этому роду принадлежат в первую очередь пространство и время, но после них не в меньшей степени и материя, движение, сила, энергия, причинно-следственный процесс и пр.

Об этих категориях природы спор шел издавна. И сегодня положения теории относительности связаны именно с ними. Метафизический элемент этой теории состоит в попытке растворить субстратные моменты в пространстве, времени, материи и т.д. Исходя из количественного, она врывается в существо неколичественно-онтических основ. Она начинает в сфере измерения, наталкивается на границы однозначно измеримого, но здесь, вместо того чтобы признать границы количественного в природе, она делает выводы в другом направлении: она релятивизирует субстраты возможных отношений меры. Вместо того чтобы спросить, какое ограничение математически формулируемого удовлетворяет сущности пространства и времени, она, наоборот, спрашивает, какое ограничение сущности пространства и времени удовлетворяет математическим формулам.

Так следствия из оптически вторичного загоняются в область первичного. Субстраты отношения (Beziehung) растворяются в их соотнесенности (Bezo-genheiten). Не замечают, что при этом заходят в тупик пустого реляционизма.

Отсюда без труда можно извлечь урок, что методическое нарушение границ со стороны математического мышления выказывает прямую противоположность того, к чему это мышление стремилось, а именно

собственную ограниченность в предметной области природы. Что здесь на деле оказывается весьма относительным — это однозначность математических отношений. Но эта относительность есть лишь частный случай всеобщей зависимости постижения от форм и категорий постигающего сознания.

Категориальная проблема, возникающая в этой ситуации, есть явно проблема онтологическая. Никакое, даже самое точное, естествознание не может сказать, что, собственно, есть само пространство, само время, сама материя, само движение, не говоря уже о действии и претерпевании действия (*Bewirktwerden*). Все это естествознание уже предполагает, не заботясь об обосновании и не отдавая себе отчета в предполагаемом. Проблема, заложенная в этих предпосылках, требует совсем иного образа действий, хотя бы только для того, чтобы схватить ее сообразно феноменам (*phaenomenegerect*). Задача, встающая здесь, есть задача насквозь метафизическая. И только строгий категориальный анализ способен скрупулезно выявить неразрешимую часть соответствующих проблем, чтобы тем самым разрешимую их часть впервые подвести к решению.

6. Метафизика органической жизни

В проблемном поле биологии метафизический уклон уже при первых шагах тотчас доходит до полной беспомощности. Испокон веку в философии органического царит телеологический взгляд на живое. Уж слишком отчетливым кажется, что жизненные процессы протекают целесообразно. Не должно удивлять, что человек, чье поведение в жизни всегда осуществляется сообразно той или иной цели, толкует эту целесообразность как целевую деятельность и как движение к реальной цели. Напасть на след антропоморфизма, который содержится в этом перетолковании, удалось лишь недавно. Разумеется, то, что здесь вообще имеет место некое толкование, едва ли всерьез могло прийти кому-нибудь в голову до кантовской критики телеологической способности суждения.

Механистическое же толкование, неоднократно опробованное материализмом, всерьез предпринятое Дарвином и его последователями, страдает от той трудности, что комплексные процессы органического никоим образом невозможно каузально понять в их целостности. Можно выявить и зафиксировать только лишь частичные процессы и частичные зависимости. За пределы голословного тезиса «о том, что» каузально упорядоченные процессы вообще, вероятно, есть, в этом случае не выходят.

И то и другое, вместе взятое, недвусмысленно сводится к факту, что мы не знаем, какими категориями действительно детерминируются жизненные процессы. Здесь есть нечто, что для нас во всей своей очевидной данности все же остается недоступным, нечто иррациональное, метафизический

проблемный остаток, неопровержимый и неразрешимый одновременно, а именно непосредственно касающийся ядра жизни.

Способ данности органического позволяет этой ситуации выглядеть даже весьма понятной. Этот способ — двойственный, внутренний и внешний, причем в содержательном плане они значительно отличаются друг от друга. Есть непосредственное осознание собственной переживаемой оживленности и ее состояний, и есть объективно-вещное осознание чужой жизни. Последнее видит и познает организм в его частичных явлениях, но не схватывает целостности, первое же переживает его как целое, но не знает о его функциях. Того, что оба рода данности взаимно дополняются, нельзя не признать. Однако этого достаточно лишь для практики жизни, не для понимания сущности. Потому что они не связаны друг с другом, а также отнюдь не везде совпадают. Больной и врач весьма различно осознают одно и то же состояние. Первый лишь чувствует, что ему почему-то «нездоровится», почему — он не знает, второй, пожалуй, это знает, но не из собственного чувства жизни, а на основе внешних симптомов.

Но действительно противоположными два круга данности становятся лишь в теоретическом рассмотрении. Внутренний постоянно склоняет к телеологическому воззрению, внешний не менее постоянно — к каузальному. Обе тенденции понимания явно односторонни, и обе судят в категориях, явно не свойственных органической жизни. Категория причины переносится на организм из области неорганического, категория цели — из сферы психического.

Правда, такой перенос весьма понятен. Как же иначе должен двигаться человек, если не от данного к не-данному. Однако ведь в известной непосредственности ему даны как внешний вещный мир, так и внутренний мир психического, но не промежуточная сфера живого. Ее данность, скорее, как бы поделена между теми двумя мирами. Только этих двух «миров», как путей знания к органическому, недостаточно.

Нам известны связи как каузальные, так и финальные. Но и те и другие не вполне относятся к процессу жизни. Именно здесь — большой пробел в нашем познании: своеобразный тип детерминации в жизненном процессе нам неизвестен. Это — причина, почему в нашем осознании живого либо каузальные, либо финальные представления постоянно выходят вперед и затемняют тот факт, что своеобразие жизненного процесса остается метафизической загадкой.

7. Метафизическое в психической жизни

Отнюдь не столь затруднительна ситуация в рабочей области психологии. Сфера данностей здесь однозначна и связна в себе. Однако и здесь имеется метафизический проблемный фон, в новейшее время проявляющийся все

явственнее. Он имеет тем большее значение, что психология XIX века ни в чем его не улавливала и потому предавалась ложной уверенности, что она есть наука о чистых фактах и избавлена от всех систематических затруднений. На этом заблуждении основывалось ее кажущееся превосходство над другими философскими дисциплинами, так же как, в конце концов, и ее претензия заменить их собой.

Заблуждения и претензии психологизма исчезли. Метафизика основной проблемы осталась. Последняя заключается в способе бытия психической реальности, т. е. с самого начала есть проблема онтологическая.

Покуда реальность рассматривали как нечто присущее так называемому внешнему миру — вещному, физическому миру, — психология могла считать себя метафизически ненагруженной. Но даже не характеру того, как мы переживаем психическое, соответствует этот взгляд. Каждый считается в жизни с образом мыслей других людей как с чем-то вполне действительным, определяющим события; каждый знает собственные состояния, чувства, антипатии, симпатии, желания, страсти, страхи как нечто весомое, что и без его знания всегда существует и его определяет, охватывает, а порой и совершенно изумляет, всплывая из темных глубин его собственного Я. Реальная, протекающая независимо от степени ее познанности психическая жизнь существует очевидным образом, и она не тождественна сознанию. Она происходит в том же реальном времени, в котором происходят и физические события, изменяется и развивается в том же однозначно-необратимом отношении следования, обнаруживает тот же модус возникновения и исчезновения; она даже пребывает в многообразной взаимообусловленности с внешними событиями. Лишь непространственность отличает ее от них.

Если пространственность и тесно связанную с ней материальность считать сущностной чертой реального вообще, тогда, естественно, реальность психических актов схватить невозможно. В силу неверной дефиниции — неверного онтологического понимания реального бытия — реальность из них была элиминирована. Но едва только полнота означенных феноменов допускается, уже наоборот, становится невозможным придерживаться той самой дефиниции.

Психический мир оказывается в этом случае точно так же реален, что и физический. Но вместе с тем для психологии встает ряд новых задач. На ее долю выпадает не только онтологический вопрос, как вообще должна быть схвачена эта психическая реальность, но открывается и перспектива многосоставного поля неиспытываемых и неосознаваемых состояний и актов, которое в содержательном плане явно гораздо богаче, нежели непосредственно обнаруживаемое и переживаемое.

Сегодняшняя психология давно знает об этой ситуации. Прошли времена психологии чистых переживаний, почти приравнивавшей переживание акта и сам акт. Именно феноменология акта, строже остальных методов подошедшая к чисто данному, внесла здесь ясность. Сознание сегодня уже не выстраивают из элементов. Как раз элементы оказались нигде в чистом виде не обнаруживаемыми. Что действительно всегда дано в переживании — это связи, целостности. Но они повсюду однозначно возвращают в сферу непереживаемого.

Это превращение можно обозначить как начало (Einsetzen) критики психологического разума. Это тем более допустимо, что оно в самом деле приводит к различению явления и вещи в себе в рамках внутреннего мира, подобно тому как кантовская критика привела к различению явления и вещи в себе во внешнем мире. Но тем самым метафизическое в психической проблеме назрело для обсуждения. В противоположность старой метафизике души — *psycho-logia rationalis* — это есть простая, заданная самим внутренним опытом проблема способа бытия психического.

8. Метафизическое в объективном духе

То, что мир духа составляет еще одну особую сферу бытия сверх мира психической жизни, для сегодняшнего времени, рассматривающего сам дух преимущественно исторически, не секрет. Психическая жизнь привязана к индивиду, она возникает и умирает вместе с ним. Духовная жизнь никогда не является делом отдельного лица, насколько бы ни было это лицо, как личность, совершенным и единственным в своем роде существом. То, что личность собой представляет, она не просто порождает из себя. Вырастая, она воспринимает это из духовной сферы, в которую вырастает. Но духовная сфера есть нечто общее, некое разветвленное целое, составленное из воззрений, убеждений, оценок, тенденций, суждений и предрассудков, знаний и заблуждений, форм жизни и форм выражения, сфера соответствующего единства и целостности и тем не менее текучая, развивающаяся, ведущая борьбу за блага, цели, идеи — духовная жизнь, движущаяся вперед исторической поступью. Дух, понимаемый в этом смысле как целостность, есть то, что во всякое время соединяет людей, там, где сознание и личность разделяют их.

С духом в этом смысле имеют дело науки о духе. Здесь никогда не идет речи об особенностях только одного определенного индивида, даже и в том случае, когда действительно такая особенность должна быть монографически схвачена. Потому что нельзя ее понять исключительно из нее самой, можно только из цельности соответствующего исторического духа. Однако этот исторический дух со своими изменениями, тенденциями, со своим развитием есть нечто реальное, что возникает и протекает во времени, пусть даже он и переживает отдельно взятого индивида, нечто всегда единственное в своем

роде, а следовательно, неповторимое, некое образование не меньшей степени индивидуальности, чем личность. Он есть то, что Гегель называл «объективным духом».

Жизнь и судьбу объективного духа можно постичь и описать абсолютно так же, как можно постичь и описать все реальное, насколько оно себя обнаруживает. В этом отношении он как феномен не содержит ничего скрытого или таинственного. Загадочным, однако, остается способ его бытия. Недостаточно констатировать, что этот способ есть некий модус духовной реальности. Потому что у него нет формы, которая нам известна по персональному духу. Он не есть субъект, не есть сознание. Он не растворяется в сознании отдельного человека ни по содержанию, ни по времени. Но иного сознания, кроме сознания отдельного лица, мы не знаем.

Этот загадочный способ бытия невольно склоняет к метафизическим тезисам. Гегель, который первым философски выразил объективный дух, понимал его как единство некоей «субстанции», в которой отдельные лица суть лишь акцидентальные проявления. Это утверждение оправданно как выражение поразительной загадочности, но его неосновательность была признана давно и не подлежит никакому сомнению. Не существует ни одного феномена, который бы ему соответствовал. Тем не менее неприятием субстанциальности дело отнюдь не закончено. В силу этого характер единства и целостности, оживленности, способности развиваться, короче говоря, способ бытия объективного духа, все-таки остается непонятым. А если учесть, что речь идет о способе бытия очень известных и важных предметов — языка, права, обычаев, этики, искусства, религии, науки, — то здесь ясно заявляет о себе необходимость основательного его изучения.

Но основательное изучение способа бытия как такового явно есть дело онтологического исследования. Это частный случай всеобщей задачи понимания «сущего как такового». В своем сегодняшнем отсталом положении онтология еще отнюдь не в состоянии удовлетворить требованиям этой задачи, все, что мы сегодня можем сделать, это, скорее, лишь выполнить подготовительную феноменологическую работу: описание типичных процессов и отношений в жизни объективного духа. Но задача остается. И когда приступаешь ко всеобщим основным вопросам онтологии, то важно с самого начала и ее иметь в виду.

9. Метафизическое в логической сфере

В этой связи бросается в глаза, что уже царство мысли — а именно понимаемое чисто в себе, вне каких бы то ни было метафизических соображений — являет метафизический облик. Логика, которая с этим царством имеет дело, умалчивает об этом, испокон веку она считается чисто

имманентной, свободной от метафизики дисциплиной. Но как раз эта ее традиция с философской точки зрения представляется спорной.

Каким же способом бытия обладает суждение? Тем, что каждый выносит его, осуществляя процесс мышления, оно явно не исчерпывается. Оно подхватывается, понимается, продолжается другим сознанием, оно становится достоянием многих — всех людей, живущих в одно время, — продолжая существовать в истории и после них. Однажды высказанное и сформулированное, оно возведено в объективное качество, которое делает его независимым от актуального осуществления. Его смысл, его значимость трансцендируют границы сознания, оно «странствует» от лица к лицу, от эпохи к эпохе, в ходе странствия не изменяясь. Оно принадлежит иной сфере, нежели вещная или психическая реальность.

Если теперь назвать эту сферу «логической», то встает вопрос, какого она рода, каким способом бытия обладает. Она не тождественна сфере идеального бытия, ибо к ней принадлежат и неистинные суждения, которые не относятся ни к чему существующему. Даже заблуждения «странствуют» в виде оформленных суждений. Она не принадлежит и уровню бытия объективного духа, ибо объективный дух лишь позволяет выносить суждения, отклоняет их, преобразует их по содержанию; он обладает временным бытием, исторической реальностью. Смысл же суждения как таковой не обладает ни временностью, ни реальностью. Он не изменяется. Изменяется лишь бытие его признания, его значимость во мнении (Daflirhalten) людей. Но эта значимость не есть логический смысл суждения.

То же самое относится ко всем рядам и соединениям суждений, т. е. к тому, что логика называет «умозакключениями» (Schlusse). Так называемая связность в рассуждении (Schlussigkeit), внутренняя правильность в отношениях следования посылок и выводов, явным образом законна и там, где она не просматривается и не осуществляется. А этот способ бытия в конце концов переносится на понятия самого сложного рода, которые сооружаются уже на основе целых серий суждений и умозакключений. «Признаками» понятия являются как раз приписанные ему посредством суждений предикаты. Но если теперь учесть, что понятие, суждение и умозакключение суть структурные элементы, в которые наука оформляет свое соответствующее содержание, то вопрос о способе бытия логического затрагивает и науку. Основной вопрос ее существа не менее онтологичен, чем основные вопросы реальности, природы, жизни, психики и духа. Только речь здесь вновь идет о принципиально ином способе бытия.

К сказанному добавлю и второе. Оно касается логической закономерности. Будь последняя «чисто» логической, она не могла бы гарантировать истинность суждений, выведенных из истинных посылок. Но как раз об истинности заключаемого идет речь везде — как в науке, так и в жизни. Без

нее все строение логической связи в нашем мышлении не имело бы никакой познавательной, а тем более — житейской ценности.

Но что предполагается в истинности заключаемого? Ведь законы, подобные законам противоречия, исключенного третьего, подведения, таблиц истинности, фигур и модусов силлогизма, могли бы быть и чистыми законами мышления, не имея аналогов в реальном мире, касательно которого некий вывод является истинным или ложным. В таком обличье логическая последовательность ничего не стоила бы. Только в том случае, если ей соответствует последовательность отношений бытия в реальности, если, таким образом, и в реальном мире противоречивое не совместимо, из противоречащих элементов с необходимостью существует лишь один, всеобщее с необходимостью подтверждается в особенных случаях, — только тогда логическая последовательность обретает познавательную ценность.

Но тогда логические законы одновременно должны быть всеобщими законами бытия. Они должны править миром, где делаются умозаключения и заключаемое смеет претендовать на истинность. Настоящим сказано, что и вопрос о логических законах есть, в сущности, онтологическая проблема. И плодотворная работа в области логики становится возможной лишь тогда, когда эта проблема принимается к рассмотрению. Фактически эта мысль имела хождение в рамках древнего спора об универсалиях. В том, что данная основная онтологическая проблема оказалась забытой, виновата только идеалистическая и методологическая логика XIX века.

10. Упадок проблемы познания

Еще более очевидным это отношение становится в теории познания. Неокантианский критицизм считал однозначным, что критика познания может заменить собой метафизику. Он понимал эту критику как чисто имманентную дисциплину, способную, со своей стороны, обойтись без метафизических предпосылок, он полагал даже, что в качестве главного свидетеля он может призвать для этого Канта. Следствием было не только абсолютно некантовское отгораживание от метафизических проблем — насколько последние как таковые признавались, но и абсолютные профанация и непонимание самой проблемы познания.

Мнение Канта было совершенно иным. Критика была призвана не объявить метафизику невозможной, но прежде всего именно создать условия возможности для нее. Но и она сама представлялась ему исследованием насквозь метафизическим. В противном случае — как роль основного критического понятия могла бы играть вещь в себе? Куда более далеко заходит знаменитый вопрос о возможности «синтетических суждений *a priori*». Кант разрешил его, сформулировав свой «высший принцип», который гласит, что категории «опыта» одновременно должны быть категориями

«предметов» и имеют «объективную действующую силу» лишь в границах этого охватывающего субъект и объект тождества. Данное решение никак не идеалистично. Оно есть прямое проявление базового метафизического условия — если не познания в целом, то, по крайней мере, априорного уклона в нем; это решение, впрочем, не зависит от различия идеалистических и реалистических предпосылок.

Нечто подобное действительно для другого «ствола» познания — апостериорного. Здесь Кант все свел к аффицированию чувства вещью в себе. Однако апории, присутствующие в данной точке зрения, он не отследил; ведь даже трансцендентальная эстетика затрагивает лишь априорный уклон в чувственности. Но все-таки, насколько можно понять, трансцендентное отношение в чувственной данности он видел весьма хорошо и воспринимал всерьез.

Позднейшие теории этого уже не делали. И с этого момента начинается упадок проблемы познания, приведший к психологизму, с одной стороны, и к логицизму — с другой. В конце концов все точки зрения оказались вынуждены признать тождество познания и суждения, как бы те при всем при этом не различались. Столь разные умы, как Наторп, Кассирер, Риккерт, Гуссерль, Хайдеггер, в этом плане отдали дань одной и той же ошибке. Однако логические теории с психологизмом, против которого они боролись, объединяет недооценка трансцендентного отношения, присутствующего в феномене познания. В обоих лагерях можно было тем скорее мнить себя в безопасности относительно ужасной метафизики, что основная онтологическая проблема в суждении схватывалась столь же мало, что и в психическом акте.

За недооценкой данной проблемы стоит, однако, еще одно соображение, много более древнее и как источник далеко идущих заблуждений царящее даже и в «Критике чистого разума». Его можно назвать «коррелятивистским» аргументом. Нет объекта познания без субъекта познания, гласит данный аргумент; предмет невозможно отделить от сознания, он вообще есть лишь предмет «для» сознания. Если следовать этому, то необходимо и для вещей, поскольку они существуют независимо от нашего восприятия, допустить некий субъект; такое предположение сходится с древним представлением об *in-tellectus infinitus* или *intellectus divinus*. И в самом деле, как у Канта, так и у последователей обнаруживаются многочисленные вариации этого понятия. Они представляют род транспонирования коррелятивистского аргумента на абсолют и четко демонстрируют метафизический фон идеализма в теории познания.

Но следствием данного аргумента является снятие собственного смысла отношений познания. Познание в этом случае уже не может считаться «постижением» чего-либо. В предметах теряет силу всякое различие между

познанным и непознанным; подобное понятие познания выводит к тому, что мир существует как сущее, лишь поскольку он познается, ибо непознанное для субъекта просто не существовало бы. И, что гораздо хуже, в жертву приносится противоположность «истинного и ложного», на его месте остается лишь внутренняя согласованность понятий, суждений, представлений. Но то обстоятельство, что все содержание сознания может соответствовать или не соответствовать его совокупному предмету, существующему миру — в конечном счете даже и при полной внутренней последовательности, — при этом теряется из виду.

Однако именно это соответствие или несоответствие составляет собственный смысл истины и заблуждения. И так как познание существует лишь в случае соответствия, сознание же способно и к несоответствующему оформлению содержания — в представлении ли, в фантазии, в мышлении или в ошибочном суждении, — то соответственно этому не происходит и того различия, от которого в проблеме познания зависит все: различия между одним только представлением, мышлением, мнением, суждением, с одной стороны, и действительным постижением вещей — с другой. Так доходят до парадокса «теории познания», в которой проблема познания как такового уже и вовсе отсутствует.

11. Феноменология и метафизика познания

Характерным в этой исторической ситуации является то обстоятельство, что как раз коррелятивистский аргумент, на который она опирается, есть аргумент ложный. Он основывается на предвзвешенности, виновно в котором было традиционное понятие объекта. «Objectum», т. е. нечто «брошенное навстречу», может быть, естественно, лишь «для» кого-нибудь, навстречу «кому» оно брошено. Немецкое слово «Gegen-stand» (предмет — *пер.*), т. е. «стоящее напротив», обнаруживает ту же самую отнесенность. Данные словообразования, таким образом, уже в силу коррелятивных отношений несут печать субъекта. И если их придерживаться, то коррелятивистский предвзвешенность будет лишь крепнуть.

В проблеме познания, однако, речь идет не об анализе слова или понятия, но об анализе феномена. А «феномен» познания выглядит совершенно иначе. Вкратце суть дела такова: в познании в отличие от представления, мышления, фантазии существенно как раз то, что его предмет своею предметностью для сознания не исчерпывается. То, на что в действительности нацеливает себя сознание, что оно пытается постичь и все более глубоко исследовать, обладает сверхпредметным «бытием». Оно есть то, что оно есть, независимо от того, делает ли его сознание своим предметом или нет, независимо и от того, до какой степени оно сделано предметом. Его предметность — вообще нечто вторичное в нем. Все сущее, если оно вообще

становится предметом, делается им лишь постфактум. Нет сущего, в суть которого изначально входило бы быть предметом сознания.

В отношении противостояния оно впервые включается за счет вступления познающего субъекта в мир и ровно в той мере, в какой субъект на основе своих категорий внутренне способен его «объектировать». Объекция и есть познание.

Доказательство того, что это отношение познания легитимно, можно привести уже в наивном предметном сознании познающего. Никому не приходит в голову считать видимые вещи существующими лишь за счет того, что их видят; восприятие, впервые порождающее свой предмет, мы назвали бы вовсе не восприятием, но в лучшем случае представлением. Говоря вообще, познание, которое не постигает нечто в себе сущее, никак не может называться познанием. Это может быть мышление, произнесение суждений, фантазирование. Но мыслить-то можно все, что только не противоречиво, высказывать в суждении — самое что ни на есть нереальное, фантазия уж совсем свободна в отношении сущего и не-сущего; познание есть нечто совершенно иное. Познание имеется лишь о том, что для начала «есть», а именно — «есть» независимо от того, познается оно или нет.

Разумеется, здесь тоже существует строгая соотнесенность субъекта и объекта. Только отношение познания в ней не растворяется. Ибо эта соотнесенность есть лишь отношение субъекта к тому, что он сделал своим предметом. Сущее же, которое ожидает познания, именно в этой своей предметности и не растворяется. Оно безразлично к своей объекции в субъект, превращение в объект для него как такового внешне. При этом оно также ничего не меняет. Лишь в субъекте вместе с объекцией нечто изменяется. В нем возникает картина сущего, представление, понятие, знание о нем. А картина изменяется далее, по мере продвижения познания. Но все изменение и все продвижение происходят исключительно в сознании; сущее, которое в данном процессе все более объектируется, этим не затрагивается.

В этом вопросе не разобрался даже Кант. Он полагал, что познается лишь явление, а в себе сущее не познаваемо. На самом деле как раз наоборот. Познается — если познание вообще существует — лишь в себе сущее. Явление же есть не что иное, как само познание, только с точки зрения объекта. «Я познаю нечто» и «оно мне является» — оба этих выражения означают одно и то же отношение: объекцию сущего в субъект. Что я познаю сущее лишь в той мере, в какой оно мне является, таким образом, абсолютно верно. Но это предложение тавтологично. И оно становится неверным, если обратить его в отрицание: в себе сущее не познаваемо. Скорее, как раз в себе сущее есть то, что является в явлении. Ведь иначе явление было бы пустой кажимостью. А так не думал даже Кант.

Общей ошибкой теорий познания — неокантианской, равно как позитивистской и феноменологической, было смешение в проблеме познания предмета и сущего. Правда, все сущее может стать объектом, по меньшей мере в принципе, но это не значит, что оно должно становиться объектом с необходимостью, не говоря уже о том, что оно само по себе есть предмет. Ошибочно думать, что все сущее есть предмет и что только то, что есть предмет, обладает характером бытия. Мир, понимаемый как воплощение сущего, вне всякого сомнения, лишь отчасти выступает предметом познания, скорее даже мельчайшей своей частью. Неоспоримое тому доказательство — безостановочность открытия все новых предметных областей в поступательном движении познания.

С пониманием того, что познание есть превращение сущего в объект, его объекция в субъект, проблема познания как такового в своих центральных компонентах вновь делается доступной. С этого момента она, прежде всего, вновь показывает свой истинный облик, а именно — метафизической проблемы. Ибо теперь речь идет о том, как же возможно, что субъект постигает трансцендентное ему сущее, или, что то же самое, как это сущее способно стать объектом для некоего субъекта. Необходимо преодолеть трансцендентное отношение. Разрабатывая данный вопрос, вся чистая феноменология познания обнаруживает собственные границы и переходит в область метафизики познания.

Но возвращение центральной проблемы теории познания есть решающий этап не только для нее самой, но и для онтологии. Отныне «сущее как таковое» покидает свою призрачную даль, становясь как бы предельно близким и осязаемым. Если все познание направлено на в себе сущее как таковое, то проблема бытия начинается, по-видимому, уже не у последних оснований мира, но в самой жизни. Она касается всего познанного и познаваемого не в меньшей степени, чем непознанного и непознаваемого. Она примыкает ко всему налично существующему, всем вещам, всем человеческим отношениям, ничтожным и великим. И конечно, она охватывает само отношение познания. Ибо не один только предмет познания есть сущее, таковым оказывается и субъект.

И всякое отношение есть отношение бытийственное. Следуя за своей собственной проблемой, теория познания напрямую переходит в теорию бытия. Нуждаясь в онтологии и порождая ее, она занимает ключевую позицию в сфере онтологических проблем.

12. Метафизика этоса и свободы

Между тем в ней метафизическое по своей важности еще отнюдь не на первом месте. Среди проблемных областей духовного бытия познание — всего лишь пролог. Оно еще не затрагивает сущности лица. Но, пожалуй,

именно о ней речь заходит, как только дело касается жизни с ее меняющимися ситуациями, запросами, нуждами и задачами. Вместе с тем, однако, встает проблема этоса и свободы.

Общим для всех живых существ является пребывание в течении событий, постоянная ввергнутость во все и захваченность всем, что с ними происходит. Это течение никогда не останавливается, и пребывание во все новых ситуациях, которые должны каким-либо образом разрешаться, не прерывается ни на миг. Но то, как в этом порыве жизни ведет себя животное, принципиально отличается от того, как себя ведет человек. Животное здесь просто подчиняется закону своего вида, оно просто делает то, что вынуждено делать. Хотя в зависимости от обстоятельств оно поступает весьма различно, но тем не менее всегда исходит из необходимости, в которой решающее значение имеют факторы его внутренних особенностей, типы реакций, инстинкты, и которая вместе с внешней ситуацией является определяющей.

Иначе у человека. И он пребывает в потоке событий, и его застигают определенные ситуации: он не выбирает их, он в них оказывается — даже там, где он их предвидит и путем вмешательства или уклонения влияет на их установление; поэтому в конце концов они все же всегда получаются иными, нежели он хотел. Но если уж ситуации имеют место, то человек не способен избегать их, он просто вынужден, вынужден действовать. Отличие состоит лишь вот в чем: ситуация не говорит человеку, «как» он должен поступить, она оставляет ему свободу делать так или иначе. Точно так же его собственная сущность не указывает ему однозначного направления действий. Силе инстинктов противостоит в нем нечто иное, напоминающее ему о целях, задачах, ценностях — силах особого рода и значения. И собственная сущность оставляет ему свободу. Но это значит: направление, которым он идет в своих поступках, предоставлено его свободе.

Смысл этой свободы не следует понимать превратно. Свобода человека не в том, хочет ли он действовать в данной ситуации или нет, потому что и отказ от действия есть поступок и в случае неправомерности может пасть на него виной. Скорее, человек всегда принужден к действию. Его свобода лишь в том, «как» он поступает. Это «как» предоставлено его решению. И поскольку именно это решение есть осуществление его свободы, то можно также сказать: человек принужден к свободному решению. Или даже наоборот, в принужденности к решению он свободен.

Его свобода, таким образом, не есть ни голый негатив простора для действий, будь он внешним или внутренним, ни подвижность относительно потока мировых событий. Скорее, этот поток, рассматриваемый как цепь ситуаций, заставляет человека принимать решения, а упомянутый простор есть лишь условие их возможности. Дело же человека остается «как» принятия

решений. Этим он предоставлен самому себе. А эта «предоставленность самому себе» есть его свобода.

То, что мы в жизни называем лицом, есть в этом смысле свободное существо. Это существо, которому мы приписываем его поступки, которое несет ответственность, обладает виной и заслугами, существо, которое сообразно склонностям и помышлениям принимает решения, исходя из которых становится «хорошим или плохим». Это существо, принужденное отнюдь не к добру или ко злу, но к осуществлению выбора между ними. Ибо нет свободы делать одно лишь добро, только тот, кто в принципе способен и ко злу, способен к добру в нравственном смысле. Если бы человек не был способен ко злу, он подчинялся бы закону добра, как вещь подчиняется закону природы. Но тогда доброта не была бы моральной, не была бы нравственной ценностью.

Можно, следовательно, сказать и так: лицо — это существо, способное к добру и злу в нравственном смысле, носитель нравственных достоинств и недостатков. Ибо в том и состоит смысл нравственной ценности, что она предоставлена свободе. Но тем самым загадка личности вовсе не разрешается, но признается неразгаданной. Ибо как раз свобода и есть великая метафизическая загадка лица. Ведь как возможно, что существо, зависящее в потоке мировых событий от невообразимо огромного числа факторов, обусловленное, вплоть до собственных ощущений, в своих решениях, тем не менее должно быть свободным? А предположим, что можно было бы показать еще и возможность того, что оно имеет также и свободу от моральных требований добра, которое, однако, единственное способно создать какой бы то ни было противовес всевозможным силам в нем.

Непостижимо в сущности свободы как раз то, что она имеет два фронта, являясь одновременно свободой от законосообразности бытия и от законосообразности должного. Она означает, что лицо, наряду с двойной детерминацией потоком событий и моральным законом, должно иметь еще один источник самоопределения в себе самом. И как раз это — загадка. Разрешение кантовской антиномии причины в лучшем случае удовлетворяет лишь одной стороне проблемы. Другую сторону, антиномию должного, надо считать еще абсолютно неразрешенной. Только проведение снизу онтологического выяснения сущности человека, личности, духа с одной стороны, должного, нравственного закона, ценности — с другой, способно найти здесь выход.

13. Метафизика ценностей

При всем при этом, однако, сущность «добра» как такового пока еще предполагается известной. Данная предпосылка также не является надежной.

Это доказывалось уже большим числом разновидностей морали. Со времен Ницше все более четко показывалось, что здесь речь идет вовсе не о каком-то едином принципе (как полагал еще Кант), но о множестве ценностей, которые в ходе истории лишь постепенно открывались человеку.

Правда, в этом отношении проблема ценностей не является метафизической. Ведь и реальный мир открывается человеческому пониманию лишь постепенно. Но она, пожалуй, становится метафизической, едва речь заходит о способе бытия ценностей. В старой этике данный вопрос завуалирован отсутствием понятия ценности. У древних место ценности занимает «идея» (идея справедливости, доблести, блага вообще), характер же собственно ценности проявляется у нее лишь в содержании, в явно иных способах бытия оптических принципов (таких, например, как единство, противоположность, форма, материя) он не выделен. Кант, напротив, очень строго и тщательно отделяет нравственный закон от предметных принципов (например, категорий) при помощи понятия должного. Однако он переносит источник должного в разум, и в силу этого возникает новая трудность. Потому что этот разум, понимаемый в качестве практического, есть то, что производит свободное решение в пользу или против нравственного закона. Он, таким образом, должен, с одной стороны, сам издавать этот закон, с другой же, однако, — иметь вопреки именно этому закону некое пространство для действий. Если бы последнего у него не было, он подчинился бы этому закону «как закону природы», в этом случае он хотя и был бы безошибочен в своих действиях, но эта безошибочность не составляла бы его нравственной ценности.

Кант, таким образом, объединил в практическом разуме две гетерогенные автономии — закона должного и решения относительно этого закона, что явно было так ненадежно. А поскольку свободу невозможно искать ни в чем другом, кроме волящего субъекта, то ошибка должна заключаться в субъективном происхождении должного. Но если снять последнее, то на первый план тотчас вновь выступает апория способа бытия должного. Ибо теперь речь может идти только об объективной причине. Но та первым делом нуждается в выяснении своего способа бытия. Потому что он должен быть иного рода, нежели способ бытия бытийственных принципов.

Данная апория означает, что проблема ценности находится в нерешенном, а при сегодняшнем положении исследования — даже и вовсе неразрешимом состоянии. При этом она отнюдь не является чисто этической проблемой. Она возникает во всех прочих ценностных областях, в сфере ценностей блага, витальных, эстетических ценностей и пр.; она отнюдь не устраняется объявлением этих областей автономными. Ибо как раз понимание автономии вполне и всецело зависит от понимания ее способа бытия.

Сообразно сказанному, проблема стоит таким образом. То, что свободно от мнения (Dafuerhalten) субъекта, существует «в себе». Поэтому ему незачем быть реальным. При рассмотрении способа бытия ценностей реальность даже вовсе не учитывается, ведь они существуют явно независимо от того, реализуются ли они в мире, и если да — то насколько. А это возможно лишь благодаря тому, что нравственные ценности имеют характер должного и встают перед человеком в качестве требований. Необходимо, таким образом, приписать ценностям иной способ бытия. Правда, после этого они не оказались бы в одиночестве. Существует достаточное число закономерностей и сущностей, обладающих чисто «идеальным бытием», — со времен Платона в пользу этого факта приводили пример математических отношений. Но каким способом бытия эти отношения обладают — не выяснено: как раз сегодня по этому поводу идет оживленный спор; равно как и нет сомнения в том, что их способ бытия не может вполне совпадать со способом бытия ценностей. Ибо математические отношения явно не имеют характера должного и осуществляют господство над реальностью, насколько они вообще ее касаются, беспрепятственно, подобно законам природы. Иначе природная математическая закономерность, сколь бы ограничена она ни была, стала бы невозможной. Идеальное бытие ценностей, таким образом, должно принадлежать к иному роду бытия, который не опирается на субъекта и не совпадает со способом бытия других сущностей.

Таковой теперь, пожалуй, можно допустить, но его нельзя непосредственно обнаружить или более детально онтологически охарактеризовать. Он образует сегодня открытую проблему — проблему, лишь недавно поставленную, не только до времени неразрешимую, но и едва еще понимаемую во всей своей важности. Задача формулирования метафизики ценностей зависит от нее. И эта задача существует вне зависимости от того, до какой степени содержательно раскрывается и феноменологически описывается многообразие ценностей.

Важность этой задачи самым ясным образом видна из того, что от ее решения зависит ответ на великий спорный вопрос об абсолютности или относительности ценностей. Ценность не дана иначе, нежели через ее осознание, а именно — в форме ценностного чувства. Но в историческом плане ценностное чувство переменчиво. Исторический релятивизм подхватывает этот факт и утверждает, что сами ценности подвержены историческому изменению, из чего получается, что ценности зависимы от осознания ценностей. Такому ценностному релятивизму противостоит другая точка зрения, согласно которой хотя царство ценностей в себе и существует в неизменности, но ценностное сознание всякий раз постигает лишь его фрагменты. В соответствие с этим ценностное чувство относится к сфере ценностей так же, как познание к сущему вообще, ведь и познание не постигает весь сущий мир сразу, оно открывает его себе лишь постепенно, двигаясь вперед, и его картины мира исторически сменяют друг друга так же,

как сменяют друг друга различные в содержании ценностей типы морали разных народов и эпох.

Но так как первая точка зрения оспаривает вне-субъектное бытие ценностей, вторая же делает его своей предпосылкой, то и решение относительно правоты или неправоты ценностного релятивизма принадлежит в конечном счете основному онтологическому вопросу. Нет абсолютно никакого смысла в желании справиться с этим вопросом путем спекулятивного предрешения. Так его лишь еще более отягощают неконтролируемыми предпосылками. Тем самым не проясняют его, но лишь затемняют. Только от серьезной работы над онтологическим основанием можно ожидать действительного прояснения. Но эта работа сегодня находится еще в зачаточном состоянии.

14. Метафизика искусства и прекрасного

Царство прекрасного не может равняться с царством этики и свободы в значимости, но, пожалуй, способно помериться с ним в яркости метафизического фона и в иррациональности. Пожалуй, можно жить не будучи затронутым проблематикой искусства, но философствовать не будучи охваченным ею невозможно. Потому данная проблематика входит в тот круг вопросов, где коренится онтологическая проблема.

Царство прекрасного не есть некий мир наряду с реальным миром. Природа, человек, жизнь с ее непредсказуемыми комичностью и трагизмом — все, что способно стать предметом познания, может стать и предметом эстетического созерцания и наслаждения. Но то в нем, что является подобному созерцанию, не то же самое, что является познанию. Географический ландшафт не есть ландшафт, созерцаемый эстетически. Первый существует в себе даже и без наблюдателя, второй имеется только «для» него, есть то, что он есть, только будучи увиденным, только будучи рассматриваемым с определенной точки, — для него существенны особая перспектива, последовательность расположения в поле зрения, особое освещение.

Уже такой простой пример показывает, что способ бытия эстетического предмета своеобразен, в корне отличен от способа бытия предмета теоретического. И однако он не растворяется в одном только бытии «для» созерцающего. Ибо без реального наличия действительной местности не предстает в явлении и эстетический ландшафт. Совокупное целое, таким образом, складывается из двух слоев: реального, который создает основу, и ирреального, лишь кажущегося, который возвышается сверху. И однако обе составляющие настолько переплетены друг с другом, что в полной мере образуют лишь один-единственный предмет.

Еще более осязаемо это отношение в художественном произведении. В написанном ландшафте изображенный предмет, если он вообще существует, никоим образом не дан, но дана, пожалуй, некая иная реальность —

плоскость холста и распределенные по ней краски. Тем не менее зритель видит гораздо больше этого: пространственную глубину с ее содержанием, ее светом, ее «настроением». Все это реально не присутствует, но «проявляется» на реальном. А совокупное целое в свою очередь составляет нерасторжимое единство: ландшафт проявляется только при взгляде на холст, последний же со своими цветовыми пятнами есть картина лишь постольку, поскольку на нем проявляется ландшафт.

Художественный предмет слоист во всех областях творчества. В пластически оформленном камне проявляется движущаяся фигура, проявляются сила, жизнь, обаяние. В поэтически оформленном слове проявляются образы из плоти и крови, страсти, зрелища, судьбы. В слышимой последовательности звуков, которая протекает во времени и ни на миг не собирается воедино, проявляется некое музыкальное целое, композиция, находящая завершение лишь тогда, когда всякая временная последовательность оканчивается. Повсюду в реальном проявляется ирреальное, четко от него отличимое и все же неразрывно связанное со своей данностью. Всегда созерцание духовного порядка превышает чувственное видение или слышание, всегда художественное произведение является двойственным образованием с двояким способом бытия, но составляющим тем не менее прочное единство. Никогда оно не существует в себе, отдельно от созерцающего, ибо проявляющееся существует только для него. Но и это проявляющееся никогда не является без реально оформленного образования. А последнее в свою очередь является произведением искусства лишь в той мере, в какой опосредует проявляющееся для созерцающего.

В общем и целом это отношение описываемо и соответствует простым фактам. Но за ним всплывает вопрос, как нечто подобное возможно. То, что художник вдруг, как по мановению волшебной палочки, создает для нас нечто, не существующее в действительности, пожалуй, кажется понятным. Но оформленное произведение не есть художник. С художником в созерцании мы вовсе не имеем дела. Произведение дается самостоятельно. От него исходят чары проявления.

Проблемой является именно то, как некое реальное образование, чувственно данное, подобно и другим вещам, способно позволить «проявиться» некоему от него совершенно отличному и по роду бытия гетерогенному содержанию. Здесь нельзя сослаться на действия художника, ибо последние не повторяются. Скорее, созерцающий прилагает собственные усилия, но не по произволу, а будучи строго детерминированным видимым произведением. Ничем не поможет и ссылка на «чудо художественной формы». Потому что ведь именно эта форма уже содержит все отношения проявления. Будучи художественной она является как раз той самой оформленностью реального образования, которая как по волшебству проявляет то иное,

недействительное — но проявляет со всей определенностью и конкретностью.

Данная проблема четко определяет собой пункт, начиная с которого эстетика превращается в метафизику прекрасного. Но поскольку в указанном расслоении речь идет об отношении единства двух способов бытия, то очевидно, что эта проблема является онтологической.

15. Метафизика истории

Все духовное бытие пребывает в движении. Обладает историей. История, хотя и не есть история духа исключительно, но, пожалуй, всегда является ею «в числе прочего». Без духовного фактора она принципиально не отличается от происходящего в природе.

Дух, о котором здесь идет речь, есть дух объективный. Отдельное лицо является носителем истории лишь в очень ограниченном смысле. Великие события принадлежат ему лишь косвенно. Для более масштабных исторических процессов недостаточно и всей его жизни. Что действительно движется, преобразуется, развивается в истории, это самосозидательные духовные формы нации: право, политика, обычаи, язык, знания и т. д. Они всегда выступают формами некоего сообщества, но сами они формой сообщества не обладают. Ибо в отличие от него они состоят не из индивидов, но из содержательного многообразия, общего для индивидов.

Теперь историческому процессу начинает сопутствовать старый вопрос: откуда и куда. Это отнюдь не чисто содержательный вопрос, особенно в том, что касается направления «куда». Речь идет не только о том, по направлению к чему мы развиваемся, но еще более о том, движутся ли вообще народы к некоей фиксируемой цели, или, в отсутствие таковой, отданы на произвол «случайности» и последовательности причин. Данный вопрос чрезвычайно метафизичен. Он известен как проблема исторической телеологии. Свою важность, однако, он приобретает не чисто из себя самого, но из кроющегося за ним вопроса о смысле. Потому что если ход истории пребывает во власти случая и стечения причин, то он никоим образом не несет в себе смысла, если же в нем имеется направленность, то и сама цель должна иметь некий смысл. В последнем случае исторический процесс будучи осуществлением цели есть процесс, исполненный смысла.

Поэтому наибольшую актуальность получает вопрос о способе детерминации истории (определяется ли она финально или каузально). Человек ищет прежде всего смысл жизни, а без смысла истории, как кажется, и жизнь отдельного человека не может быть осмысленной. Но человек ничто не переносит тяжелее, чем бессмысленность собственной жизни. Никакие страдания или несчастья не угнетают его столь сильно, как бессмыслица «не для чего, и опять не для чего». И там, где он не способен открыть никакого

смысла в глубине собственного вот-бытия (Dasein), он с неизбежностью ищет его за пределами последнего — в том, что грядет.

Правда, этот вопрос о смысле уже не является онтологическим. Но так как он сопутствует телеологической проблеме, то имеет корни в онтологическом вопросе и сам является вопросом, по меньшей мере онтологически обусловленным. Со времен немецкого идеализма он составляет непосредственное содержание философии истории или, как можно было бы сказать точнее, метафизики истории.

Но одновременно благодаря ему встает и дальнейшая альтернатива. Вид детерминации исторического процесса явным образом зависит от того, какие силы являются определяющими. Если это материально-физические, витальные, экономические силы, то ход событий определен вместе с изменением духа «снизу» и следует каузальной зависимости — все, что происходит, в этом случае есть следствие того, что стало, а для идеальных факторов нет места. Если же это духовные силы, то в историческом процессе наверняка царит и духовная форма детерминации, а это — телеологическая форма. Ибо дух есть то, что может ставить себе цели и осуществлять их. Процесс в этом случае определен «сверху» и следует финальной упорядоченности, направляемой с конца. В этом случае процесс обладает смыслом, но нет места факторам экономического рода.

Если исторический материализм и исторический идеализм столь резко противостоят друг другу, то оба находят свое осознание в противоположности Маркса и Гегеля. Правда, теперь нет необходимости заострять их до такой крайности. Ведь сам исторический процесс слоист, он содержит в себе физическую и экономическую жизнь народов, равно как и духовную. Напрашивается мысль рассматривать силы обеих сторон — детерминацию «снизу» и «сверху» — как объединившиеся в нем, словно они входят во взаимодействие и дополняют друг друга. Но одновременно с этим возникнут новые трудности — прежде всего та, что каузальная и финальная детерминации диаметрально противоположны и, по-видимому, отнюдь не безоговорочно вступают друг с другом в гармоничное соединение.

Таковы три слоя проблем исторического процесса, сводящиеся к метафизическим вопросам. Каждый из них принципиально поддается разработке лишь в том случае, если всесторонне описано напластование сил и факторов, составляющих историческое бытие. К этому описанию напрямую относится затронутый выше вопрос о способе бытия объективного духа и об отношении духа к более низким слоям бытия, выступающим его носителями. Но сюда принадлежит и категориальный анализ каузальной и финальной связей, по поводу каждой из которых последняя точка еще не поставлена. И, наконец, здесь находит свое место большой вопрос о том, могут ли вообще, и если да, то до какой степени, входить во всесторонне

обусловленный реальный процесс и определять его в качестве сил, формирующих действительность, чисто смысловые и ценностные моменты.

Не может быть никакого сомнения в том, что это вопросы онтологического свойства, а равным образом и в том, что прежняя философия истории обыкновенно заранее решала их спекулятивным образом. Вся работа, если где и должна быть проделана, то — здесь. Но она может быть начата лишь в том случае, если всеобщие основные вопросы улажены снизу.

16. Замкнутые рамки метафизических проблем

До тех пор пока метафизику понимают как единую проблемную область, располагающуюся в одном ряду с другими и допускающую для себя содержательное отграничение, пользы от указанных метафизических вопросов немного. Они как будто ни к чему прямо не принадлежат, разбросаны по всем сферам исследования и, если не считать некоторых, скорее случайных, точек соприкосновения, не обнаруживают фактического единства. Вполне общее в них — лишь то, что они везде располагаются на заднем плане частных областей философии, образуя там род остатка, с которым особенные методы этих областей не справляются.

Старая метафизика потому оставляла их без внимания, что отчасти сплошь была занята своими собственными предметами, а отчасти — не знала средств и подходов к ним. Ибо эта старая метафизика была как раз дисциплиной, отграниченной по содержанию: Бог, душа, целостность мира были ее предметами. Ее понятие сохранялось от античности до Канта. Но как раз эта метафизика должна была уступить критике познания. Во все века своего расцвета она никогда не стояла на твердой почве, вынужденная делать предпосылки, никогда не могла доказать их, свои выводы никогда не могла согласовать с результатами эмпирических отраслей знания. Свои триумфы она справляла в пустом пространстве спекуляции, она была собственным полем великих системных конструкций, которые все снова рухнули, едва лишь критика слегка затронула их фундамент. Наконец, именно она внесла двусмысленность в имя метафизики, да и философии тоже.

Ее уж нет с нами. Но не следует думать, что с нею вымерли и метафизические проблемы. Скорее, совсем наоборот — таким образом действительные, извечно неизбежные проблемы метафизики лишь впервые выявились. Но они располагаются уже не по ту сторону мира, и даже не по ту сторону всякого опыта и всякой данности, но предельно, до осязаемости близко, в самой жизни. Они зависят от всего претерпеваемого в опыте, сопутствуют познаваемому во всех областях. Ибо во всех областях познаваемое окружено непознаваемым. А так как бытийственные связи не соблюдают границ познания, но повсюду перешагивают через них, то во всех областях неразрешенные и неразрешаемые остаточные вопросы выступают

фоном, и всякое исследование, содержательная направленность которого даже и предполагает их преодоление, в каком-либо месте неизбежно упирается в них.

Как раз те проблемы, что в указанном смысле составляют фон проблемных областей, что неотвратимы и неизбежны, ибо их ставит перед нами их жесткая связь с познаваемым, но при этом неразрешимы до конца ограниченными Познавательными средствами и потому продолжают существовать при любых успехах познания, — это метафизические проблемы в собственном и легитимном смысле слова.

Таковы вскрытые выше основные вопросы частных областей философии. Это не есть препоны, созданные из прихоти или злого умысла, их содержание — не людская забота, их невозможно изменить или устранить. Можно их не понимать, игнорировать, жить, не обращая на них внимания. Но нельзя сделать так, чтобы они вновь и вновь не напоминали о себе. Ибо факты, от которых они зависят, суть фундаментальные факты нашей жизни и мира, в котором наша жизнь протекает. Но они сами — не что иное, как вечная загадка, пред которой ставит нас сей мир, каков он ни есть, и наша жизнь в нем. Изменить же мир — не во власти человека. Правда, его жизнь в мире изменяется, но не в меру того, как он поднимает те или иные проблемы, а наоборот, проблемы, которые задает человеку жизнь, изменяются настолько, насколько меняется его жизнь в мире.

Стоит однажды уяснить себе это положение дел, и слова Канта о неотвратимых и вместе с тем неразрешимых проблемах подтверждаются в измерении, о котором не знали ни он, ни его эпоха. Эти проблемы оказались фундаментальными на всех направлениях человеческих вопрошаний и поисков. Они образуют замкнутую цепь фоновых проблем — как бы рамку для всякой более специальной проблематики. А следовательно, нет сомнения, что с того момента, когда философия осознает эту свою общую ситуацию, ее дальнейшая судьба начнет зависеть от того, что она сумеет сделать с подобными рамками метафизических проблем.

Момент такого осознания наступил.

17. Онтологический элемент метафизических проблем

Если бы содержание метафизических проблем было чем-то сплошь иррациональным, то философски подходить к нему было бы, наверное, бесполезно. Ибо иррациональность в гносеологическом смысле означает непознаваемость. Но абсолютно непознаваемого в сфере выразимых проблем не существует. Это доказывается существованием самой проблемы. Именно в выражении проблемы как таковой всегда уже познано и нечто от той вещи, которой эта проблема касается. Ведь иначе было бы невозможно даже и

отличить одну проблему от другой. То, что мы понимаем как иррациональное, всегда, таким образом, иррационально лишь отчасти.

Это значит, что у него всегда есть и познаваемая сторона. Порукой тому — сплошной, преодолевающий все границы познания бытийственный контекст. Мы всегда застаем неизвестное в его связи с известным, непознаваемое — с познаваемым. Если, таким образом, метафизические проблемы и нельзя решить окончательно, то их тем не менее всегда можно разработать с помощью надлежащих методов. Нужно лишь найти такие методы. Разработка, однако, здесь означает просто такое продвижение познания, при котором получают решение новые стороны или составные части проблемы, непознаваемый же остаток ограничивается все более, становясь тем самым относительно схватываемым.

Само собой разумеется, эта процедура держится познаваемой стороны предметов. Стремиться к познанию самого непознаваемого было бы неоправданной претензией. Но что есть познаваемая сторона в метафизических проблемах, которые мы сочли проблемным фоном всей совокупности сфер философского исследования?

И здесь ответ присутствует уже в представленном анализе. По всей его линии обнаружилось, что в данной проблеме есть метафизический оттенок.

Речь всегда шла, прежде всего, или непосредственно о способе бытия, или о типе детерминации, структурном законе, категориальной форме. С этой своей стороны проблемы вовсе не являются неразрешимыми, необходимо лишь взяться за них должным образом. Правда, и здесь могут существовать непреодолимые границы познания, но тогда это должно выясниться лишь при дальнейшем продвижении. Взятый в себе состав онтологических проблем не является с необходимостью иррациональным, как правило, он даже в известной мере доступен, а нередко уже и простое описание имеющегося, если оно к тому же выполняется строго и всесторонне, может внести определенную ясность в дела. Но так как речь идет о последних, основных проблемах, мельчайшая часть которых может иметь огромные последствия, то здесь каждый клочок достигнутой ясности представляет колоссальную философскую ценность.

Вот здесь можно, наконец, ответить на поставленный в начале вопрос, почему, собственно, мы должны вернуться к онтологии. Мы обязаны и вынуждены это сделать, ибо этого требует существующая ситуация в области философских проблем: оказалось, что онтологический оттенок в основных метафизических вопросах всех сфер исследования есть та их сторона, что поддается разработке и исследованию. Это можно выразить и так: вопрос о способе и структуре бытия, его модальной и категориальной конструкциях, есть то, что наименее метафизично в рамках метафизических проблем,

наиболее рационально в общем составе того, что содержит иррациональный проблемный остаток.

Правда, то, что это так, можно доказать, лишь осуществляя нашу задачу. Тем не менее, пожалуй, и по предварительному состоянию привлекаемых проблемных областей можно увидеть, что здесь действительно открывается доступная исследованию дорога. Если даже одна только констатация онтологического оттенка в названных проблемах уже обладает определенной убедительностью. Место приложения возможных воздействий чувствуется и тогда, когда по содержанию оно еще не воспринимается.

Но в этом отношении можно заранее сказать, что судьба старой онтологии не должна при этом сбивать нас с толку. Потерпела крах, пожалуй, метафизика, которая на ней основывалась. Но эта метафизика имела и другие предпосылки — в них, а не в онтологии заключалась ее слабая сторона. И что более важно, та онтология сама была односторонней: она еще и не знала широкого круга проблем, который мог бы обеспечить ей более надежную почву, — равно как и многообразие подходов и методов, которые мы сегодня можем взять из куда более зрелого философского опыта. Совсем напротив, хотелось бы сделать как раз противоположный вывод: если она, вопреки всему этому, столько веков оставалась фундаментом философии, то должна быть причина, в силу которой именно она по праву занимает место фундаментальной дисциплины — а не критика познания, исторически ее сменившая, — занимает даже и тогда, когда она со своей задачей не справляется. Задача-то существует не на основе ее достижений, и никакой неуспех ее не снимает.

18. Идея новой *philosophia prima*

Трудность состоит еще и в том, что круг метафизических проблем до некоторой степени расширен, распределен по столь разнородным предметным областям. Кажется, что отдельные группы проблем в нем связаны друг с другом лишь случайно, реального единства они не образуют. А так как онтологический оттенок зависит от них, то кажется, что и он внутри себя не вполне связан. Следовательно, как можно надеяться получить отсюда единство *philosophia prima*? И все-таки речь должна пойти о ней.

Здесь, перед началом всякого дальнейшего исследования, необходимо принять в расчет следующие пункты. Они возникают частью из вышеизложенных соображений, частью — из хорошо известного исторического опыта и являются для идеи новой онтологии основополагающими.

1. Правда, заранее предусматриваемого единства содержательного рода — согласно некоей схеме или исходя из того или иного принципа — здесь ожидать не следует. Такое единство могло бы быть лишь наперед

сконструированным единством некоей «системы». Но сконструированные системы в философии свое отыграли. История учит об их неустойчивости. То, что зарекомендовало себя в качестве надежного результата, никогда и ни у одного мыслителя не присутствовало в виде оформленной системы («изма»), скорее, это всегда были усмотрения более частного рода, делавшиеся независимо от спекулятивных предпосылок, форм и конструкций, — усмотрения, которые в большинстве случаев были в системе чем-то непоследовательным, так как в нее не помещались и нередко подрывали ее еще в руках строителя. Эта ситуация в философии сегодня хорошо известна¹ и не требует обоснования. Но ей, само собой разумеется, извечно противостоит популярно-метафизическая потребность в обозримой картине мира, а потому необходимо вновь и вновь помнить о том, что системы не имеют научной ценности.

2. Для новой онтологии это означает, что заранее предусматриваемое единство для нее совершенно исключено. Даже если таковое напрашивалось бы, следовало бы встретить его недоверием и хотя бы до времени оставить вне игры, дабы избежать его конструктивного влияния на серьезную разработку проблем. На деле в расчет принимается лишь один тип единства, который сам собой возникает из углубления в наличный состав проблем. Если этого не происходит, то исследование должно воспринять неопределенность как существенный элемент данной проблемной ситуации и смириться с ней»

3. Между тем шансы на единство, которое еще только предстоит отыскать, вовсе не так уж малы. Нужно только рассуждать следующим образом. Метафизические проблемы, разумеется, демонстрируют пока значительное расхождение, и, конечно же, можно полагать, что при дальнейшем продвижении познания расхождение в их составе увеличится. Однако невозможно, чтобы это продолжалось до бесконечности. Где-нибудь содержания проблем вновь должны сблизиться, даже если бы это произошло и далеко за рамками того, что можно предвидеть на базе сегодняшней ситуации.

¹ В свое время я пытался программно показать ее на примере кантовской философии: «По эту сторону идеализма и реализма», *Kantstudien* XXIX, 1924.

Ибо содержания проблем представляют собой один и тот же мир, и только расщепление человеческих поисков на относительно изолированные отрасли знания вынуждает их казаться разделенными. Ведь связность мира в себе не вызывает сомнений. Неизвестна лишь ее особая форма; ее не нужно скоропалительно конструировать, надо лишь извлечь ее из структуры, данной в частных феноменах. Единство, не данное содержательно, известно тем не менее как налично существующее. В этом смысле его можно прекрасно рассматривать как данное заодно (*mitgegeben*). Именно это есть

задача онтологии — впервые добиться от мира тайны этого единства. А этого не может случиться, если ему навязжут некую постулируемую объединяющую схему, — искусственно выдуманное единство никогда не будет соответствовать миру, — но произойдет это только в том случае, если в нем будут «искать» естественное, имеющееся единство. Это удастся тем скорее, если отказаться от всех честолюбивых предвосхищений и без предрассудков следовать данной множественности, которая уверенно идет по расходящимся проблемным линиям, куда бы они ни вели. Потому что ясно, где единство имеется на самом деле, там его найти легче всего, если не мешать его поискам искусственно привнесенными представлениями о единстве. Хотеть следовать проблемам и одновременно предписывать, где они должны закончиться, абсурдно.

4. Между тем для собственно онтологического содержания метафизических проблем дело обстоит иначе, более благоприятно. Здесь с самого начала обнаруживается куда более сильная конвергенция. Дело в том, что это онтологическое содержание не тождественно метафизическому характеру проблем. Оно касается лишь способов бытия, отношений бытия, форм бытия. Последние, однако, не только гораздо более доступны, чем иррациональный остаток внутри наших проблем, но и гораздо более едины и однородны. Они уже при первом рассмотрении обнаруживают четкое содержательное единство. И именно они из всего круга проблем, составляющих метафизический фон, дают нам место приложения сил при их возможной разработке. Это соответствует историческому положению онтологии во времена ее расцвета: она всегда была дискутируемой основой метафизики. Она была ею и тогда, когда о ней не знали как о самостоятельной проблемной области, и она осталась ею даже после того, как работа критики ниспровергла метафизику. Критика, где она возникала, всегда была направлена лишь против спекулятивного конструирования и систем, не против всеобщих онтологических основ. Последними она со своей стороны, наоборот, всегда пользовалась, негласно их подразумевала или даже осознанно включала в состав своих категорий. Критики онтологического мышления как такового никогда не было.

5. Единству, о котором здесь идет речь, не нужно быть пунктуальным. Ему не нужно иметь формы некоего «первого принципа», последнего основания или вообще абсолюта. За подобные представления цепляется распространенная, но ложная потребность в метафизическом единстве. Бытийственное единство мира может иметь и другие формы, как например форму некоей связности, порядка, некоей множественной внутри себя законосообразности или зависимости, некоей ступенчатой конструкции или ряда слоев. Каждая из этих форм единства совершенно отвечала бы идее проблемной конвергенции. И то, что мы способны понять о мире в жизни и в науке, ясно говорит о том, что одна из этих форм адекватна. 6. Методологическое единство идеи новой *philo-sophia prima* состоит в том, что

последняя во всех областях задает вопрос, что является принципиальным и основополагающим согласно бытию. Данный способ вопрошания, равно как и форма поиска, из него вытекающая, с самого начала сводит воедино свой предмет — при всей его рассеянности по частным областям и вопреки ей. Так понимаемое единство предмета вопрошания есть «сущее как таковое». Но конкретизация его форм и способов проявления выступает множественностью принципов и категорий бытия. Поэтому в ее осуществлении онтология прямо и без четкой границы переходит в учение о категориях.

19. *Philosophia prima* и *philosophia ultima**

Если эту идею «первой философии» теперь можно было бы замыслить а priori, исходя из одного принципа или нескольких, в коих были бы уверены до всякого исследования, и осуществить ее дедуктивным путем, то при изложении ей можно было бы придать форму системы, не опасаясь, что тем самым были бы нажиты некие предпосылки или подвергнуты насилию проблемы. Невозможность этого явствует уже из только что изложенных пунктов.

* Последняя философия (*лат.*).

Нельзя изучать принципы, уже исходя из каких-то принципов. Необходимо прежде отыскать к ним дорогу. А это может произойти лишь в том случае, если исходят из данного, вторичного и зависимого — из того, следовательно, что «подчиняется» принципам и их в себе содержит, но никоим образом не демонстрирует их взору повседневности и науке, увлеченной частными проблемами.

Здесь все совершенно так же, как с единством мира. Искомые принципы, конечно, присутствуют в сущем, и нет нужды опасаться их потери, пока ориентируются фактически лишь на данные феномены. Однако по той же причине они сами все-таки не без оговорок даны вместе с феноменами: в такой же мере они скрыты последними, спрятаны за ними, и нужны особые меры, чтобы их оттуда извлечь.

Здесь заключена внутренняя причина того, почему старая онтология не смогла сохраниться. Ее ошибка состояла в дедуктивном образе действий, в претензии смоделировать бытийственный каркас мира исходя из нескольких заранее усматриваемых принципов. Типичным для этого с давних пор является отталкивание от неких «очевидных» представлений (*Ein-sichten*), например от логических законов, которым с самого начала придают значение законов бытия. Так поступал уже Аристотель в книге Г «Метафизики», когда вводил тезис о противоречии и об исключенном третьем, — его понятие об акте и потенции образовано на этой основе. Так поступил и Христиан Вольф, попытавшись вывести тезис о достаточном основании из тезиса о

противоречии. Именно от этого вывода пошли все дальнейшие неувязки в его главном труде. Эти неувязки заслонили даже его подлинные достижения и вплоть до наших дней пятнали имя онтологии дурной славой спекулятивно-метафизического учения.

Делая выводы из этой методической ситуации, можно, во-первых, заключить, что обновленная *phi-losophia prima* уже не может выступать в качестве «первого», предшествующего всему дальнейшему исследованию звена некоей системы. Ее содержание не может быть первым в порядке познания и как раз потому, что оно есть первое в порядке бытия. *Ratio cognoscendi**, естественный ход усмотрения, не совпадает с *ratio essendi***, отношением зависимости внутри сущего. По большому счету один другому диаметрально противоположен. «Более раннее для нас» есть «более позднее в себе». Познание продвигается от вторичного к первичному. Ибо основная часть данностей, воспринимаемых фактов, обнаруживаемых феноменов находится как раз на уровне онти-чески вторичного.

Эта премудрость не нова. Первым ее высказал Аристотель. Однако ни он, ни потомки, шедшие по его следам, не сделали из нее окончательных выводов. Но когда-нибудь их необходимо будет сделать со всей строгостью. А это значит, что онтология, как раз поскольку она в порядке вещей должна быть *phi-lo-sophia prima*, в порядке своих осуществления и способа работы может быть только *philosophia ultima*.

* Основание познания (лат.). ** Основание бытия, существования (лат.).

Это второе, чему можно научиться из представленного соотношения: онтология может быть обновлена лишь так, чтобы в ней предполагалась вся исследовательская работа других областей науки. Она должна исходить из достигнутых на данный момент результатов этой работы, как из общего состояния дел, класть их в основу, а затем поднимать вопрос о бытийственных основаниях, которые для всех них являются общими. Было бы ошибочно полагать, что она тем самым утратит свое естественное положение фундаментальной философии. Ибо в существе фундамента заключается то, что он может обнаружиться лишь со стороны того, что на нем покоится. Таким образом, надо переучиться, скорее, в отношении самого понятия фундаментальной философии. Она не может быть первым, она может быть лишь последним философским познанием и как раз потому, что она есть познание первого в себе.

Ход мысли данного введения есть точное отражение описанного положения дел. Оно прошло путь выявления состава онтологических проблем специальными областями философского исследования и только на основе того, что таким образом найдено, достигло очерчивания задачи, выпавшей на долю новой онтологии в качестве ее собственной. Путь, на который теперь

предстоит вступить, должен будет строго держаться обнаруженного и позволять последовательно его анализировать.

20. Изложение, деление и ограничение

Но так же как не совпадают очередность вещей и очередность познания, так могут и не совпадать очередность познания и очередность изложения познанного. Сам путь исследования не скор, особенно в своем начале, где он берет старт при полном разнообразии данных, чтобы оттуда впервые взойти к более единообразным группам проблем. Возможность обозримого изложения он получает лишь на своих более поздних стадиях.

Изложение должно выглядеть обозримым, кратким, единообразным. Ему ведь не требуется лишать читателя всякого рода собственной мыслительной работы, не нужно шаг за шагом вести его по всему пройденному пути, который оно проделало от всех специальных феноменов. На эту неизбежную в нем избыточную обстоятельность ему необходимо наложить известное ограничение, а в остальном положиться на то, что принципы, высказанные относительно пути вначале, учитываются читателем постоянно.

Практически это означает, что оно имеет своим условием получаемые в специальных феноменах особенные усмотрения и начинается там, где последние уже объединены в некий единый фронт. Ссылка на особенное, в котором оно берет свое начало, может при этом делаться всегда только между прочим, как будто напоминание об уже решенном. Но за счет этого возникает видимость, что процедура является будто бы априорно-дедуктивной. Ибо указанным образом изложение начинает с самых всеобщих соображений и продвигается к более специальным.

Этой-то видимости вполне избежать нельзя, и даже самые настойчивые отсылки к группам феноменов особого рода не в состоянии снять ее полностью. Тем более необходимо продолжать осознавать тот факт, что это чистая видимость, и причину, почему ее нельзя избежать. Ибо если уж необходимо с ней мириться, то она все-таки не может обмануть никого, кто удерживает перед собой описанную проблемную ситуацию. Ведь дело и вправду обстоит не так, чтобы изложение просто следовало *ratio essendi* и совершенно умалчивало о *ratio cognoscendi*. Скорее, последний, пожалуй, виден еще повсюду, он только не может прямо определять очередность тем.

Ведь в противном случае онтологии должно было бы быть предпослано специальное учение о категориях. Но при этом основания с необходимостью остались бы невыясненными. Хотя в ряду чистого познания они стоят последними, однако это отношение вовсе не таково, чтобы с их разработкой можно было бы просто обождать, пока не разрешатся специальные проблемы: для этого метафизический (т. е. не до конца разрешимый) элемент в составе последних слишком велик. Скорее, каждый сантиметр

достигнутого проникновения в наиболее всеобщее и фундаментальное тотчас бросает свет на особенное, равно как и наоборот. Подлинное исследование, таким образом, здесь никак не может держаться простого, прямолинейного пути. Оно должно продвигаться по многим путям одновременно и извлекать выгоду из дополнений, возникающих по различным позициям совокупного проблемного фронта.

Только так можно свести к известному единообразию фундаментальные всеобще-онтологические вопросы. Такое единообразие не является полным, оно вовсе не обладает формой системы. Но, положившись на него, все-таки можно приступить к основоположениям, не опасаясь, что вместе с тем из разветвленной связности данных может возникнуть видимость расслоения.

Таким образом, изложение обладает некоей свободой в отношении пути познания, точно так же как и последний обладает ею в отношении порядка бытия. В нижеследующем эта свобода используется, правда, всего лишь в рамках дидактических нужд. Так следует понимать положенное в основу данного труда деление: четыре относительно самостоятельные темы объединены в нем в некое единство, в котором все взаимно обуславливается и окупается. Каждая часть является здесь по-своему основной. Каждая лишь по-новому вскрывает принципы, выставляя их в иной перспективе и в свете иного подхода.

Собранные вместе, они еще вовсе не образуют онтологии, разъясняя лишь предварительные ее вопросы. Только тогда, когда те исчерпаны, может начаться строительство. Оно должно будет начать с исследования реальности и действительности, чтобы затем перейти к иерархическому строению и категориальной законосообразности реального мира. Первое исследование имеет дело с наиболее внутренним ядром онтологии — с учением о модальности. В его рамках должны быть приняты решения о сущностной возможности и реальной возможности, о сущностной необходимости и реальной необходимости, а косвенно, стало быть, и об идеальности и реальности вообще, равно как и о причинно-следственной связи, господствующей в пределах сфер бытия. Второе же имеет дело уже с конкретизацией сущего по его содержательной структуре и тем самым образует переход к учению о категориях.

Но и между этими двумя более крупными частями господствует то же самое отношение. Они не только взаимно друг на друге выстраиваются и держатся, но на них выстраивается и держится излагаемое далее исследование предварительных онтологических вопросов, равно как и эти последние в свою очередь поддерживают их. Отношение обусловленности здесь абсолютно взаимно. И этому соответствует то, что эти части нельзя друг от друга отделить и можно оценить только в рамках целого.

21. Отношение новой онтологии к старой

При первом взгляде на это целое — в отношении к которому представленный текст есть лишь начало — можно сказать, что традиционные темы старой онтологии в нем как раз не принимаются к руководству. Слишком уж сильна для этого его связь с сегодняшними проблемами и сегодняшней наукой. Тем не менее некоторые из старых тем дают о себе знать, будучи встроены в структуру вопросов, которые на вид являются однородными с ними. Действительно, даже некоторая их очередность, которая ведь никогда не была твердо установленной, естественным образом повторяется. Здесь отражен тот факт, что в них речь идет о проблемном составе, прочно укорененном в базовых феноменах, независимо от изменений в формулировании и постановке проблем. Их вечное возвращение подтверждает закон метафизических проблем: пока они не разрешены, они появляются вновь и вновь, узнает ли их человек в новом обличье или нет; но разрешить в них можно всегда только частные вопросы.

Наиболее отчетливо это видно в первых двух частях рассматриваемых здесь «предварительных вопросов».

Они охватывают собой старые темы «de notione entis»* и «de essentia et existentia»**, вместе с тем с определенными ограничениями уже привлекается и исследование «de singular! et universal!»***. Вторая из этих тем доминирует, кроме того, и в четвертой части. Вопрос о данности же берет начало в Новом времени и не совпадает ни с одной из старых проблем.

То же самое действительно и в отношении модального анализа, здесь еще отсутствующего. Ему соответствуют темы старой онтологии «de possibili et impossibili», «de necessario et contingente», «de determinatio et indeterminatio»****, а также вольфовская тема «de principio rationis sufficientis». Лишь комплекс вопросов категориальной структуры сильнее удаляется от этой линии. Пожалуй, в нем еще можно выделить такие темы, как «de principiis», «de ordine rerum», «de dependentia», «de simplici et composito»*****, — но все-таки они составляют здесь лишь малые фрагменты целого, да и относятся к рассматриваемым предметам лишь отчасти.

Отсюда можно видеть, как проблемы новой онтологии все еще частично совпадают с проблемами старой, но частично их переросли. Вначале совпадение еще велико, но затем на глазах уменьшается и с ростом содержательной конкретизации почти полностью исчезает. С разработкой и решением проблем дело, однако, обстоит совершенно иначе.

* О понятии сущего (лат.). ** О сущности и существовании (лат). *** О единичном и всеобщем (лат).

**** О возможном и невозможном, о необходимом и случайном, об определенном и неопределенном (лат). ***** О принципах, о порядке вещей, о зависимости, о простом и сложном (лат.).

Они в гораздо большей степени идут новыми путями, и даже там, где они вдруг сводятся к чему-то очень старому и хорошо известному, контексты и аргументы обнаруживают совершенно изменившийся облик. Но так как изолированные положения суть абстракция и каждое существует и принимается вместе со своими аргументами, то это означает, что в действительности и содержание на вид идентичных положений стало другим.

Часть первая О сущем как сущем вообще

Раздел I Понятие сущего и его апории

Глава 1. Основной онтологический вопрос

а) Отправной пункт по эту сторону идеализма и реализма

Онтология начинается в некоем положении по эту сторону содержания метафизических проблем и по эту сторону противоречивых философских позиций и систем. Для ее способа постановки вопросов совершенно неважно, существует ли некое «основание мира», обладает ли оно формой интеллигенции или нет, является ли строение мира осмысленным, а мировой процесс целенаправленным. Все это мало меняет в характере сущего как такового. Эти различия приобретают значение лишь при дальнейшем дифференцировании проблем. И тогда из разработки вопроса о бытии, конечно, возникают следствия, которые являются решающими для метафизики. Но перевернуть это соотношение невозможно. Мы не можем знать нечто о мире и его основании, не вникнув в проблему бытия, равно как и предположения об этих предметах не способны определить данную проблему. Проблема бытия по своей сути коренится как раз по эту сторону, на переднем плане. Она привязана к феноменам, а не к гипотезам.

Можно подумать, что такое положение по эту сторону должно иметь границу в метафизической противоположности идеализма и реализма хотя бы постольку, поскольку эта противоположность является чисто теоретической. Ибо она касается отношения сущего к субъекту; очевидно, что бытие, если оно существует только «для» субъекта, — это одно, и если оно независимо от него — это другое. Причем в этом случае дальнейшее различие того, идет ли речь об эмпирическом субъекте или о стоящем над ним, модифицировало бы далее и бытие.

Тем не менее все это не совсем так. Пожалуй, это различие касается онтологии очень сильно, однако не так, чтобы она определяла здесь свою позицию изначально. Скорее, дело обстоит таким образом, что она, двигаясь

вперед, лишь постепенно получает возможность занятия позиции и в этом вопросе. Феномены же бытия, поняты исключительно как таковые, вовсе не требуют в этом пункте предварительного решения. В отношении идеализма и реализма они ведут себя с таким же безразличием, как и в отношении теизма и пантеизма. Лучшим тому свидетельством является тот факт, что идеалистические теории во все времена и при любых обстоятельствах имеют! дело с теми же феноменами бытия, что и реалистические. Их задачей, в той же мере что и задачей реализма, является понимание сущности так называемого реального мира, включая модусы его реальности. И если они провозглашают этот мир только лишь «явлением» или даже пустой видимостью и обманом, то тем не менее это все-таки есть как раз некое толкование феномена; это теория, которая сопоставима с проблемой бытия, а вовсе не устранение этой проблемы.

Для отправной точки онтологии дело идет не о том, прав ли со своим толкованием идеализм. Здесь важно лишь одно: феномен, им истолковываемый, сначала надлежащим образом схватить и очертить без оглядки на всякое дальнейшее толкование. Полагать, что тем самым встаешь на почву реализма и опережаешь всякое дальнейшее толкование, ошибочно. Так это выглядит лишь потому, что феномен есть феномен бытия и что есть привычка понимать бытие как бытие в себе.

В пику этому можно держаться той позиции, что в принципе есть прекрасная возможность понимать всякое обнаруживаемое бытие, да и само «сущее как таковое», в качестве отсылающего назад к субъекту. В этом случае остается открытым лишь вопрос, истинно это понимание или ложно. Относительно этого в дальнейшем, при рассмотрении бытийственной данности, будет выработано и решение. Но принять его заранее, в отправной точке исследования, нельзя.

б) Бытие и сущее. Формальный смысл основного вопроса

От зачатков онтологии слишком многого ждать не следует. Вынужденные пребывать в сфере наиболее всеобщего, они не могут избежать известной степени абстрактности. Ибо все конкретное (Konkrete), что только можно вводить, уже есть конкретизация (Besonderung). Стоит задача — схватить строго всеобщее понятие «сущего», сделав это если не по содержанию, то хотя бы формально; и, сверх того, установить, что следует понимать под «бытием» этого сущего.

Ибо это не одно и то же. Бытие отличается от сущего точно так же, как истина отличается от истинного, действительность — от действительного, реальность — от реального. Есть много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом — одна и та же; говорить об «истинах» во множественном числе с философской точки зрения неверно и этого

следовало бы избегать. Точно так же неверно вести речь о действительностях, реальностях и т. д. Действительное бывает разным, действительность в нем одна — тождественный модус бытия.

Так дело обстоит и с бытием, и с сущим. Необходимо отвыкнуть от смешивания одного с другим. Это первое условие всякого дальнейшего проникновения в тему. Бытие сущего одно, сколь бы разнообразным ни было это последнее. Все же дальнейшие дифференциации бытия суть лишь конкретизации его способов. Об этом речь пойдет далее. Сначала же на обсуждении стоит общее.

Древние вовсе не осознавали ясно отличия ϕ от $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ *, хотя язык давал его им в распоряжение, и тем; более не вели в этой сфере исследований. Это относится уже к Пармениду, но не в меньшей степени — к Платону и Аристотелю. Средневековые, шедшие по их стопам, поступало не лучше. Вопросу об *esse*** оно предпочитало вопрос об *ens****, не делая, однако, верного различия между ними. Отсюда происходит вошедшее в обиход предоставление онтологических понятий воле случая, которое еще сегодня осложняет однозначную постановку вопроса.

* Сущее (от) бытия (*греч.*). ** Бытии (*лат.*). *** Сущем (*лат.*).

Между тем это предоставление вовсе не нуждается в специальном извинении. Практически, естественно, нельзя говорить о бытии, не исследуя сущего. Здесь даже вовсе не требуется отделения одного от другого. Основной вопрос о сущем можно спокойно воспринимать как вопрос о бытии, ибо бытие есть явно то тождественное, что имеется в многообразии сущего. Необходимо лишь всегда держать это различие в поле зрения. А это значит, что нужно спрашивать не о каком-то едином «сущем», которое стоит за многообразием всего сущего — это сразу означало бы поиски некоей субстанции, абсолюта или еще какого-нибудь основания единства, а ведь оно само, в свою очередь, должно было бы обладать бытием, — а о том, что в этом есть просто оптически понимаемое всеобщее. Но это — бытие.

В своем формальном понимании, таким образом, основной вопрос онтологии есть вопрос не о сущем, но о бытии. Но никого не должен удивлять тот факт, что он как раз поэтому вынужден начинать с сущего. Ибо подход, реализуемый в том или ином вопросе, и направленность этого вопроса — не одно и то же.

в) Аристотелевская формулировка вопроса

Потому Аристотель был совершенно прав, понимая $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ * как науку об $\acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ **. Если переводить это дословно, то вопрос направлен здесь не на «бытие», но на «сущее», а именно — на «сущее как сущее», или, как мы обычно говорим, — на «сущее как таковое».

* Первую философию (греч.). ** Сущем как сущем (греч.).

Эта классическая формула в точности отражает положение дел в отправном пункте. Хотя она ставит вопрос о «сущем», а не о «бытии», но так как она имеет в виду сущее, лишь поскольку оно сущее, т.е. лишь в его наибольшей всеобщности, то опосредованно — через сущее — она тем не менее касается «бытия». Ибо сверх всякого особенного содержания это последнее есть единственное, что является общим для всего сущего. Потому эту формулу можно принять без оговорок. Она, хотя и очень формальна, но в своем роде неподражаема.

Она отнюдь не есть нечто само собой разумеющееся. Скорее, она с самого начала предохраняет от известной односторонности и неправильности в постановке проблемы. В античной мысли понятию $\delta\upsilon$ * противостоял, с одной стороны, $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ **, и с другой — $\gamma\iota\nu\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ***. «Сущее как сущее», таким образом, благодаря этой формуле одинаково отличается и от сущего как чисто являющегося, и от сущего как становящегося, чем одновременно предотвращены воззрения, согласно которым само «бытие» может заключаться в явлении или в процессе становления.

Но согласно порядку вещей, данная защита идет еще дальше. Ибо ее с таким же успехом можно обратить против воззрений Нового времени: сущее как сущее очевидно не есть сущее как устанавливаемое, полагаемое, представляемое; это не сущее как субъект-соотнесенное, не как предмет.

* Сущего (греч.). ** Феномен, явление (греч.). *** Умопостигаемое, познаваемое (греч.).

В отношении самого «бытия», однако, это означает, что последнее не состоит в установленности, положенности или представленности, а равным образом и не растворяется в отношении к субъекту, т.е. в предметности. Если эти последние определения понимать строго по эту сторону идеализма и реализма, то они означают, что само бытие в этом случае по своей сути не есть бытие субъект-обусловленное, если оно потом, на основе иных соображений, вдруг действительно оказывается бытием как таковым.

Христиан Вольф воспринял определение Аристотеля буквально. Он определяет *philosophia prima* как *scientia entis in genere seu quatenus ens est**. Дальнейшее раскрытие показывает, однако, что *ens* он берет не в строгом смысле «сущего»: данное значение схоластически приближается к тому, что мы назвали бы «предметом».¹ Тем самым строго онтологический смысл формулы был бы отвергнут. Тема теории бытия в этом случае, с одной стороны, трактуется слишком широко, ибо «предметы» могут быть и чисто вымышленными, представляемыми, интенциональными, т. е. не имеющими характера собственно бытия, а с другой стороны, она в то же время берется слишком узко, ибо очевидно, что в мире может существовать разнообразное

сущее, не являющееся предметом — ни представления, ни мышления, ни познания.

* Науку о сущем в своем роде, или поскольку оно есть *(лат.)*.

¹ На это обратил внимание Г. Пихлер (Об онтологии Христиана Вольфа. Leipzig, 1910). Я не могу однозначно решить, вполне ли обосновано это сближение Вольфа с Мейнонговой теорией предмета. Но, несомненно, у Вольфа есть признаки, указывающие на возможность такого сближения.

Да и в отношении Вольфа поэтому будет нужно придерживаться старого, строгого смысла аристотелевской формулы. Правда, Аристотель в своей «Метафизике» слишком уж быстро свел проблему бытия к особым частным вопросам и разбросал ее по определенным категориям — таким как субстанция, форма, материя, потенция, акт. Но до всех этих конкретизаций, вступающих в игру все-таки лишь при разработке проблемы, чтобы не сказать — при ее решении, он саму проблему определил неким способом, который оказался образцовым и еще сегодня исключительно плодотворен.

Глава 2. Сегодняшний опыт. Ошибка в подходе

а) Ошибочность модифицированного вопроса о бытии

Мартин Хайдеггер это оспорил. На место вопроса о «сущем как сущем» он ставит вопрос о «смысле бытия». Онтология, по его мнению, слепа, покуда она не прояснит этот вопрос; поэтому старая онтология обречена на деструкцию и необходимо достичь нового подхода. Он должен быть получен в «вот-бытии», которое, в свою очередь, сразу ограничивается вот-бытием человека. Это последнее имеет перед прочим сущим преимущество, которое состоит в том, что это — сущее, понимающее себя в своем бытии. Всякое понимание бытия укоренено в нем, и онтология должна базироваться на экзистенциальном анализе этого «вот-бытия».

Следствием этого подхода является изначальное понимание всего сущего как относительного человеку. Сущее так или иначе — его. Тогда все дальнейшие определения получаются из этого релятивирования к человеческому Я: мир, в котором я есмь, так или иначе — «мой» мир, а следовательно, для каждого очень даже может быть иным; равным образом и истина так или иначе — «моя».¹

Тем самым вопрос о сущем как сущем одновременно снимается. Подразумевается только лишь сущее, как оно существует для меня, дано мне, понято мною. Основной онтологический вопрос уже всюду предreshен, а именно — за счет одной только формулировки вопроса. Таким образом, если даже по метафизическим причинам согласиться с этими результатами, то они все-таки были бы иными, нежели получаются в ходе анализа бытия, однако

такими, что сразу привносятся за счет ложной формулировки вопроса, чтобы затем задним числом вновь последовательно из нее извлекаться.

Это не смягчается тем, что здесь в основу положено не отношение познания, но понимаемое в большей полноте жизненное и «присутственное» отношение человека к миру. Относительность сущего человеку — как раз та же самая и остается таковой, как ни толкуй подробнее ее данность. Собственное упущение данного подхода вообще состоит, вероятно, в том, что бытие и его понимание слишком сильно сближаются друг с другом, бытие и его данность — почти смешиваются.

¹ К сказанному см.: *Хайдеггер Мартин. Бытие и время. Halle, 1927, в частности Введение, а также начало 1-й части.*

Равно как и все дальнейшие определения, получаемые в ходе этого «экзистенциального» анализа, выступают, по существу, моментами данности, и весь анализ представляет собой анализ данности. Против этого, пожалуй, было бы невозможно возразить, если бы на каждом шагу данное как таковое вновь отличалось от модуса данности и таким образом вопрос о бытии возвращался хотя бы постфактум. Однако именно этого не хватает. Модусы данности выдаются за модальности бытия.

Ниже в дополнение к критике данной позиции еще придется сказать немало. Можно было бы не уделять ей особого внимания, если бы речь при этом шла о всеобщем вопросе о бытии. Ибо он в ней принципиально обойден, т. е. на ее почве и вовсе не обсуждается. Но речь идет не об одном только наиболее всеобщем в теоретическом плане. Хайдеггеровский экзистенциальный анализ развивает, скорее, определенную точку зрения на духовное бытие. А она сводится к тому, чтобы признать недействительным и лишить права на существование все надындивидуально духовное, весь объективный дух, до основания — уже за счет одностороннего описания феноменов; права сохраняют один только индивид и его приватное решение, все общее, перенимаемое и передаваемое по традиции, исключается как неподлинное и ненастоящее.

Эта точка зрения не только отрекается от того наиболее ценного, что было осознано немецкой философией в эпоху ее расцвета (от Канта до Гегеля). Скорее, она делает прямо-таки непостижимым высший слой бытия — слой исторического духа; а так как конкретизации сущего в мире не изолированы, но пребывают в различных отношениях и могут быть поняты лишь исходя из этого, то неспособность разглядеть один слой бытия опосредованно расстраивает и понимание прочих.

б) Вопрос о бытии и вопрос о смысле

Однако и помимо всякой метафизики «вот-бытия» понимание основного онтологического вопроса как вопроса о «смысле бытия» и обращение вопроса о бытии в вопрос о смысле, проделываемое соответственно этому, вводит в заблуждение.

«Смысл» — многозначное слово. Словосочетание «смысл бытия» может иметь в виду значение слова «бытие». Тогда вопрос о смысле является формальным и делает упор на номинальную дефиницию — тем самым ничего не достигается. Может подразумеваться и нечто вроде логического смысла понятия «бытие». Тогда вопрос о смысле имеет своей целью сущностную дефиницию, получение же таковой относительно понятий высшей степени всеобщности невозможно. Ее место занимает простое исследование данного дела, а именно — в его конкретизациях. Только отраженный от них, может пролиться свет на всеобщее. Наконец, «смысл» может иметь и метафизическое значение, имея в виду скрытое внутреннее предназначение чего-либо, в силу которого происходит отсылка к некоей смыслополагающей инстанции (например, к ценности) или реализуется настроенность на нее. Но тогда за счет формулы «смысл бытия» онтологическая постановка вопроса оказалась бы совершенно забытой.

Таким образом, в первых двух случаях вопрос на самом деле задается вовсе не о смысле «самого бытия», но лишь о смысле слова или, соответственно, понятия. Конечно, это очень неприятно, но этого слишком мало для требований онтологии. Ибо последняя спрашивает не о словах или понятиях, но о сущем как сущем. В третьем случае, правда, вопрос касается сущего, но не как сущего, а как носителя смысла (предназначения) в метафизическом понимании. Проблема же того, является ли сущее вообще носителем какого-либо смысла — в любом понимании, остается без обсуждения. Это просто предполагается. Но такое предположение до обсуждения собственно вопроса о бытии дискутированию совершенно не поддается.

В общих чертах можно сказать: смыслопроясняющий на вид вопрос о «смысле бытия» в своей многозначности совершенно сбивает со смысла. В своих безобидных значениях он излишен, его единственное содержательное значение дезориентирует. К сказанному можно добавить еще три соображения.

1. Если уж необходимо спрашивать о «смысле бытия», то тем более необходимо ставить вопрос о смысле смысла. Ибо что есть смысл, ничуть не более понятно, чем что есть бытие. Но тогда вопрошание уходит в бесконечность. И до вопроса о бытии не доходит вовсе.
2. С другой стороны, всякий смысл чего-либо сам должен быть сущим: он должен обладать каким-нибудь способом бытия. Если он им не обладает, то он вообще — ничто. Таким образом, о «бытии смысла» приходилось бы

спрашивать по меньшей мере столь же настоятельно, что и о «смысле бытия». Такой вопрос имел бы очень конкретное значение (хорошо известное по таким более специальным вопросам, как: существует ли смысл жизни; в этом «существует» или «не существует» выдает себя вопрос о бытии). В данном случае это хотя и вопрос о бытии, но он не является вопросом о всеобщем бытии.

3. «Смысл» при всех обстоятельствах (во всех своих значениях) есть нечто, существующее «для нас», точнее для нас или для чего-то, нам подобного, будь это лишь некий постулируемый логический субъект. Смысл (Sinn), взятый в себе, был бы абсурдом (Widersinn). Когда, таким образом, говорят, что в себе самом сущему как сущему незачем обладать смыслом, то этого совершенно недостаточно. Скорее, нужно сказать: в себе самом оно вовсе не может иметь смысла. Оно может обладать смыслом лишь «для кого-то». Но его обладание смыслом для кого-то — если таковое существует — во всяком случае не есть его «бытие». Бытие сущего индифферентно ко всему, что могло бы быть сущим «для кого-то».

Здесь заключается причина того, почему хайдеггеровский «мир» относителен отдельным людям (так или иначе — «мой»). Иного уход от вопроса о бытии к вопросу о смысле не допускает.

Глава 3. Установка онтологического познания

а) Непостижимость и неопределимость бытия

Одного примера радикального отклонения от аристотелевской постановки вопроса будет, пожалуй, достаточно для доказательства, что за такое отклонение надо платить. Формулу «сущего как сущего» превзойти невозможно. Она не содержит предварительных решений, нейтральна к расхождению позиций и теорий, находится по эту сторону всех толкований. Но обратная сторона этих преимуществ заключается в том, что она чисто формальна, представляет собой схему, которая ждет своего наполнения. В начальной стадии исследования это оправдано. Но если на этом задерживаться, то формула за счет этого осталась бы бессодержательной.

Как же здесь быть? Как можно решить проблему, которую данная формула выражает?

Это ни в коем случае не должно происходить так, чтобы теперь отыскивалось и вводилось в оборот, например, некое более близкое определение вслед за прочими. Всякое определение здесь было бы, скорее, ограничением, оно схватывало бы бытие не в общем, но в конкретизации. Но если всякое более близкое определение уже есть упущение общего, то «сущее как сущее», по-видимому, должно оставаться неопределенным. Иными словами, оно должно

фиксироваться чисто как таковое, именно в своей непостижимости и неопределяемости.

Бытие есть последнее, о чем можно спрашивать. Последнее никогда не дефинируемо. Давать дефиницию можно лишь на основе чего-то другого, что стоит за искомым. Но последнее таково, что за ним ничего не стоит. Не нужно, таким образом, выдвигать неуместных требований: тем самым лишь поддаются порыву давать мнимые дефиниции там, где подлинные определения невозможны.

Ничего удивительного в этом нет. Не одному только бытию свойственно данное затруднение. Во всех проблемных областях существует некое последнее, которое как таковое не может быть определено ближе.

Никто не в состоянии дать определение, что есть дух, что есть сознание, что есть материя. Это можно лишь ограничить, выделить в отношении иного и описать, исходя из конкретизации.

В случае с «сущим как сущим», а стало быть, тем *более* — с «бытием», дело обстоит иначе, еще сложнее. Именно — в двойном аспекте. Во-первых, здесь не срабатывает даже какое бы то ни было ограничение. Ибо речь идет об абсолютно всеобщем ко всему. Рядом с сущим не остается ничего, в отношении к чему его можно было бы отграничить. Самое большее, его можно отграничивать в отношении к определенному вообще, т.е. к его собственным конкретизациям. Эти последние, разумеется, постижимы. И постижимо также их отношение к их роду (*genus*). Но, во-вторых, речь идет о наиболее всеобщем даже не из состава регистрируемых содержаний, но из всех особенных способов бытия. Однако прямо регистрировать во всем, что существует, можно лишь содержание в рамках его способа бытия — не сам этот способ. Последний можно разыскивать лишь косвенным путем — через содержание. Но здесь дело идет об общем способе бытия всех способов бытия: о «бытии вообще», бытии, которым наделено все сущее как сущее.

б) Принципы дальнейшего продвижения

За счет этого апория значительно усложняется. Встает вопрос: не напрасны ли здесь все усилия? Не идет ли здесь речь о чем-то совершенно иррациональном, если последнее понимать в смысле непознаваемого, — т. е. о метафизическом проблемном содержании, которое не поддается дальнейшей разработке?

На это можно ответить, что в сути «бытия вообще», конечно, присутствует нечто иррациональное, нечто, что мы не способны раскрыть до конца. Но было бы ошибкой полагать, что в ней ничего нельзя раскрыть, что «бытие» непознаваемо совершенно. Выше уже было показано, почему в области формулируемых проблем ничего совершенно непознаваемого нет:

бытийственные связи перешагивают какие бы то ни было границы познания, соединяя познанное и непознанное. Но к этому можно добавить еще и второе соображение.

Как бы непостижимо ни было то, что есть «бытие» вообще, в конкретизациях, тем не менее, бытие есть нечто очень хорошо известное, а в определенных формах данности — и вовсе нечто очевидное. Есть данности бытия разного рода, в том числе и очень непосредственные; и при всем этом многообразии само бытие есть нечто вполне вместе-с-тем-данное, в принципе вполне отличимое от чисто фиктивного. И это обнаруживается не только в рефлексии или в абстракции, но как раз уже в наивном отношении к данному.

О неснимаемости иррационального, таким образом, в случае с бытием беспокоиться незачем. Познаваемого в нем еще достаточно. С ним и имеет дело онтология. Его только надо искать не на пути формулирования логических дефиниций, исходя не из еще более всеобщего, не из некоего принципа, не в форме признаков. Его надо искать там, где оно только и дано: в его конкретизациях. Или невозможно, чтобы доступ к общему открывался из его конкретизации? Нет, пожалуй, наоборот: все поиски принципов и основоположений идут этим путем. Другого не существует. Это подлинный и неизбежный путь философии. Ибо всякая философия ведет поиск принципов.

Следствием для онтологии является то, что она хотя и могла начать с установления всеобщего основного вопроса, но не в состоянии непосредственно вслед за этим перейти к его решению. В промежутке ей необходимо заняться постановкой и решением более специальных вопросов. Решение основного вопроса, насколько его вообще можно дать, следует затем само по мере выполняемого обозрения. С большей четкостью это будет показано в ходе анализа вот-бытия и так-бытия, данности бытия, его модусов и т.д. В известном смысле все последующее исследование есть не что иное, как продвигающаяся все далее работа над решением основного вопроса.

в) Естественная и отрефлексируемая установка

Можно, таким образом, спокойно посостязаться с апорией всеобщности и неопределенности сущего как сущего. Можно, тем более что эта апория остается единственной в своем роде и не влечет за собой никаких других. Вообще, онтология — вовсе не отягощенная какими-то особенными трудностями дисциплина. Хотя она и коренится в содержании метафизических проблем, но нет нужды тягаться со всей их тяжестью. Она вступает в действие, скорее, на переднем плане; ее установка близка естественной.

Именно по ее установке это можно легко себе уяснить. Последняя вовсе не отрефлексируема, не такова, что пробиваться к ней нужно только

философским путем, как, например, в теории познания, логике или психологии. Как раз к ним она находится в весьма своеобразной противоположности, которую можно обозначить прежде всего как возврат к естественной установке.

Естественное направление познания есть направление на его предмет. В процессе познания субъект знает о том, что он познает, но не о том, в чем состоит процесс познания как таковой. Теория же познания, которая как раз спрашивает о том, в чем состоит процесс познания и что является его условием, вынуждена изменять естественное направление познания, ориентируя его на него самого, вынуждена делать познание своим собственным предметом. Это изменение естественного направления есть теоретико-познавательная рефлексия¹. Длинный ряд апорий всплывает вследствие такой рефлексии: они глубоко вплетены уже в одно только описание феномена познания. Отсюда масса ложных и односторонних описаний феномена, коими теория познания страдает до сих пор.

То, что в психологии все аналогично, надо полагать, хорошо известно. Своеобразная трудность схватывания психических актов заключается отнюдь не в их сокрытости, но в том, что они не являются нам в качестве предметов, не даны как объекты. Осуществляют их, пожалуй, без затруднений, но осуществление не делает их предметами осуществляющего их сознания. Приходится уже специально обращать на них внимание, рефлексировать, перенастраивать на них сознание. А перенастройкой оказывают на них воздействие, одновременно вновь лишаясь, таким образом, доступа к ним.

У логики здесь уж совсем тяжелое положение. Обнаруженное знание существует, пожалуй, в виде понятий и суждений, но предмет знания составляют не они, но содержание, которое в них выражено.

¹ «Рефлексию» здесь следует понимать в первом и собственном смысле слова; *reflexio* означает «изгиб в обратную сторону».

От содержания, таким образом, нужно уже специально абстрагироваться, чтобы схватить логическую структуру. То, что здесь вступает в дело, — снова иная рефлексия — третья. И история логики показывает, что она гораздо более сложна, чем первые две: а именно, логика почти всегда находится не на своем собственном уровне, а на чужом: то на психологическом, то на теоретико-познавательном, то на онтологическом. Последнее уклонение — еще самое безобидное. В классической логике оно было обычным.

г) *Intentio recta* и *intentio obliqua**

С учетом данной ситуации сразу видно, почему онтология согласно всей своей установке оказывается в гораздо лучшем положении, чем теория

познания, психология или логика. Начинает она не с рефлексии, естественного направления познания не изменяет, наоборот, выбрав его, она идет по нему дальше. Она есть ничто иное как продолжение движения по направлению к предмету познания. Она рассматривает в предмете познания всеобщее и основополагающее, и ей, таким образом, нет нужды от него отказываться в пользу других структур.

Для всего нижеследующего важно уяснить себе это до самых начал. Естественная установка на предмет — как бы *intentio recta*, направленность на то, что случается, происходит с субъектом, открывается ему в качестве возможности, короче — направление на мир, в котором он живет и частью которого является, — эта базовая установка есть установка, привычная нам в жизни и на всю жизнь сохраняющаяся

*** Прямая интенция и косвенная интенция (лат.).**

. Она есть то, благодаря чему мы ориентируемся в мире, в силу чего мы с нашим знанием приспособлены к нуждам повседневности. Но эта установка есть то, что в теории познания, логике и психологии снимается и изменяется на установку, направленную перпендикулярно к ней, — на *intentio obliqua*. Это — уже отрефлексированная установка.¹ Философия, которая одну из этих дисциплин делает фундаментальной наукой — а в Новое время так поступили многие, в XIX же веке — все философские теории, — совершенно сама собой втискивается в такую отрефлексированную установку и затем уже не находит из нее выхода. Но это значит, что она уже не находит обратного пути к естественному отношению к миру: она перетекает в чуждые миру критицизм, логицизм, методологизм или психологизм.

¹ Вводимое здесь различие *intentio recta* и *obliqua* имеет образцом обычное у схоластов XIII века и тщательнее всего проводившееся, пожалуй, Вильгельмом Оккамом различие интенции первой и второй (*intentio prima* и *secunda*). Однако с ним оно отнюдь не совпадает. Ибо у Оккама дело идет не об установке и направлении взгляда, но о разнице в акте разумения (*actus intel-ligendi*) в соответствии с тем, направлен ли он на первичный предмет или на вторичный. Предел первой интенции (*terminus primae intentionis*) относится к некоей *res*, т. е. к подлежащему (*esse subjectivum*), что в понятийном языке того времени имело значение почти-что-в-себе-сущего; тогда как предел второй интенции (*terminus secundae intentionis*) относится к некоему знаку (*signum*), который существует только *in mente* и полагаем со стороны *mens* (для номиналистов убедительными примерами этого являются *genus* и *species*). Однако в одном пункте строгий смысл старого различения сохранился в новом: и здесь дело идет о направлении на самостоятельно сущее, с одной стороны, и на вторичное, возникающее только внутри первого образование в сознании — с другой. То, что Оккам называет *signum*, относится, правда, не к актам, но, пожалуй, к их внутренним, создаваемым

только за счет них предметам (понятию, представлению, познавательному образованию). В этом смысле *intentio recta* и является *intentio prima*, а *intentio obliqua* — *intentio secunda*. Разработку сказанного см. в *Tractatus logices I*. 11 — 15.

Онтология же, со своей стороны, снимает *intentio obliqua* и возвращается к *intentio recta*, одновременно с этим ей вновь достается вся полнота проблем предметного царства, т. е. мира. Она есть восстановление естественной направленности взгляда.

В строгом смысле даже нельзя сказать, что это — восстановление. Скорее, онтология специально вовсе не участвует в рефлексированности. Она непосредственно следует за естественной установкой. Точно так же, как в историческом плане она старше рефлексизирующих дисциплин. Правда, применительно к нашему времени можно говорить о возврате и восстановлении; и новая онтология отличается от старой тем, что возникает лишь при открытии обратной дороги к *intentio recta*. У нее за спиной — обходной путь, и она может извлечь уроки из данного опыта.

Глава 4. Положение и укорененность проблемы бытия

а) Естественное, научное и онтологическое отношение к миру

Единством установок естественного и онтологического познания между тем еще не исчерпывается все значение данной ситуации. Сюда добавляется еще и третий вид познания, направленный в ту же сторону, что и первые два, по мощному свидетельству которого только и можно оценить преимущество *intentio recta*. Этот вид — научное познание.

Само собой разумеется, что и психологию можно подвести под разряд науки, равно как и логику с теорией познания. Но если проводить границу между наукой в более узком смысле и философией, то данные дисциплины, вероятно, придется на сторону последней. Кроме того, здесь речь идет не о границе, зависящей от произвола некоей номинальной дефиниции. Граница, скорее, установлена: она неснимаемым образом проведена антагонизмом установок. Три названные дисциплины отпадают не потому, что не являются областями знания, но потому, что основываются на *intentio obliqua*.

Большое число наук однозначно придерживается линии *intentio recta*. В этом они родственны как естественной установке, из которой возникают, так и онтологической. Это непосредственно очевидно в случае естественных наук. Здесь превалирует форма внешней, вещной данности; и если наука и берется за данное совершенно иначе, нежели наивное созерцание: от чего-то отказывается, как от иллюзии, прибавляя что-то другое, что не было дано и обнаруживается лишь специальными методами, — то все-таки это преобразование данного никогда не является изменением направления, но

совершенно явно есть дальнейшее проникновение в том же направлении. Так же как и естественнонаучный предмет есть лишь расширение предмета, воспринимаемого наивно.

Но то же самое относится и к наукам о духе. Ошибочно полагать, что они действуют рефлексивным образом, так как их предмет более «внутренний». Духовное бытие не тождественно психическому. Если бы дух был только индивидом, то различие, конечно, было бы определить нелегко, хотя и тогда лицо и осуществляемые им акты не исчерпывались бы обращенным вовнутрь переживанием себя. Но науки о духе и вовсе имеют дело не с лицами и актами, но с надындивидуальными образованиями объективного духа, общими большому количеству индивидов. Их предметы — право, мораль, искусство, литература, нравы и стиль жизни, религия, язык, культура и прочее, и поскольку все эти сферы духа имеют свою историю, то в особом смысле предметом наук о духе является еще и духовная история. Эти науки, таким образом, объективны, направлены на предмет не меньше, чем естественные науки, только их предметы особого рода. Они тоже прямо продолжают естественную установку повседневности, равно как и право, мораль, существующие нравы и прочее уже даны в повседневности в качестве объективных сил, в отношении которых отдельные лица вынуждены точно так же ориентироваться, как и в отношении сил природы.

Если сделать из этого выводы, то получается знаменательная перспектива. Естественное, научное и онтологическое отношение к миру есть, в сущности, одно и то же. Различие заключается лишь в практическом аспекте и в глубине проникновения, но не в базовой установке ко всему предметному полю, не в направлении познания. Естественная установка находит свое продолжение в научной и онтологической установках. Но так как последняя из них возводит все это отношение в сознание, то с большим правом можно сказать, что естественная и научная установки уже изначально онтологичны.

Онтология, таким образом, поскольку ее исток лежит не в односторонних философских теориях, но непосредственно в жизни и научной работе, с самого начала находится в адекватной ей установке. Она сама обнаруживает себя движущейся по пути *intentio recta*. Ей нужно лишь продолжить это движение, в котором она может не затруднять себя окольными путями.

б) Общее отношение к сущему. Естественный реализм

Но отношение-то к миру характеризуется не одними только установкой и направлением, но и способом бытия, в котором мир является субъекту и им принимается. Встает вопрос, является ли и способ бытия для вышеупомянутых ступеней познания одним и тем же. Этот вопрос для онтологии еще более серьезен, чем вопрос о направлении. Ибо онтология не есть теория предмета, не наука о предметах вообще, но наука о «сущем как

сущем». От этого зависит, понимается ли предмет (Gegenstand) в направленности на него познания лишь «как» предмет или как сущее — т. е. как нечто, что и без противостояния (Gegenstehen) и независимо от него есть то, что оно есть.

И здесь-то находится точка, в которой совпадение впервые подтверждает себя полностью. Ибо главное как таковое в нем то, что естественная и научная установки, точно так же, как и онтологическая, понимают свой предмет как самостоятельный, в себе сущий.

Правы ли они в этом, не могли ли скептическая или идеалистическая теории познания научить их чему-то другому — до поры до времени не вопрос. Точно так же и онтология в своей отправной точке находится по эту сторону идеализма и реализма. Факт лишь в том, что наука разделяет естественный реализм наивного сознания мира. Она из него исходит и на нем останавливается, как бы далеко по содержанию она ни вышла за первоначально узкое предметное поле. И как раз этот естественный реализм образует исходное положение в вопросе о «сущем как сущем».

Естественный реализм не есть философская теория. Он принадлежит к феноменам познания и поддается обнаружению в нем всегда. Он тождествен стойко сохраняющемуся у нас на протяжении всей жизни убеждению, что воплощение вещей, лиц, событий и отношений, короче говоря — мир, в котором мы живем и который, познавая, делаем нашим предметом, не создается впервые процессом нашего познания, но существует независимо от нас. Оставь нас это убеждение хоть на миг в жизни, и мы уже не принимали бы эту жизнь всерьез. Есть философские теории, которые отказываются от него; но тем самым они обесценивают жизнь в этом мире и фактически всерьез ее уже не воспринимают. Естественной установке такого рода отказ не введом.

Точно так же не знает его и научная установка. Естественные науки уверенно принимают космос как действительно существующий — от электрона до системы звезд, от монеры до центральной нервной системы; науки о духе ровно таким же образом принимают в качестве действительно существующих исторические эволюции, тенденции, преобразования, судьбы, будь они разительной мощи или необычайной тонкости. И лишь постольку, поскольку они этого придерживаются, они суть науки. Ибо там, где они сомневаются в реальности того, что исследуют, там познание и поиск переходят в фантазирование.

Невозможно возразить, что, мол, наука все-таки во всех своих областях работает с допущениями, гипотезами, вспомогательными понятиями. Ведь она не отождествляет допущение и предмет, ею исследуемый; она знает о гипотетическом как таковом, свои вспомогательные понятия она отличает от

действительности, которую следует познать. И даже там, где в ней случаются недоразумения, там они сами устраняются в ходе ее дальнейшего продвижения. Испытания временем они как раз не выдерживают.

в) Содержательные различия и единство предметного поля

Равно ошибочным было бы возражение, что научная установка все-таки совершенно отлична от естественной, что она изменяет предмет, отступая от уровня простой данности с ее формами конкретности, наглядности и вещности. Правда, такое возражение ссылается на действительно существующее противоречие, и даже на обоснованное и неснимаемое. Но оно описывает его неверно и, кроме того, не затрагивает феномена восприятия бытия. Способ, которым наука воспринимает реальность, в методическом и содержательном аспектах отличен от наивного. Он продвигается от единичного случая ко всеобщему, от вещей к закономерности, от феноменов к их закулисной стороне. От чего он отрекается — это от уровня данного и, пожалуй, еще от конкретности. Уже о наглядности того же сказать нельзя. Наука не отказывается от воззрения, она лишь заменяет содержательно ограниченный способ воззрения более высоким — неким видением (Schau), которое охватывает более крупные связи и проникает в скрытый план вещей. Это опосредованное видение есть «теория»¹. Часто осуждаемая недостаточная наглядность теории — предрассудок наивного сознания. Как раз оно заранее не обладает предварительными условиями более высокой степени видения, оно вынуждено достигать его только в ходе обучения. Пока оно на самом деле не возвысится до более высокой степени видения, результаты последнего должны будут казаться ему понятийными абстракциями.

Сам же предмет тем более остается абсолютно тем же. То, что исследует естествознание, суть те же самые вещи, те же самые природные связи, поверхность которых видна и наивному сознанию. То, что разрабатывает наука о литературе, языке и истории, суть те же духовные течения, что и непосредственно смутно переживаемые современниками. Не предмет изменяется здесь, но лишь воззрение на него. Круг объекции расширяется, но это то же сущее, тот же мир, вовнутрь которого она продвигается.

Таким образом становится ясно, почему и научное сознание является сторонником как раз той же самой естественной реальности мира. Модус бытия предмета в ходе продвижения познания не изменяется. Физика критически сознает то, что атомы в действительности способны иметь, быть может, совершенно иные свойства, нежели приписаны им теми или иными физическими моделями.

¹ Здесь стоит напомнить, что первоначальный смысл слова θεωρία — это действительно «видение». В этом смысле данный термин был введен Аристотелем.

Но что то, о чем идет речь в понятии атома, есть нечто столь же реальное, что и вещи, — это и в гипотетическом варианте есть само собой разумеющееся условие. Под вопросом стоит не способ бытия реальности, но лишь ее особые оформление и определенность. Их-то только и следует отыскивать. Естественный реализм, стоящий по эту сторону всякой теоретико-познавательной рефлексии, образует общий базис наивного и научного познания. Но именно он во всех отношениях понимает сущее просто как сущее, а не, к примеру, как явление или как что-нибудь еще. Именно это значение, и никакое другое, вкладывается в тезис о том, что наивное и научное познание уже сами по себе настроены онтологически.

г) Аспект данности сущего и свойственное ему упущение

Апория «сущего как сущего» касалась исключительно его всеобщности и неопределимости. На первый взгляд она выглядела впечатляюще. Но связанная с нею трудность значительно смягчается, если рассматривать эту апорию в связи с общим состоянием человеческого миропознания, в коем она укоренена. В этом случае представляется, что она входит в состав настолько прочного и содержательно богатого проблемного контекста, что путь к ее разрешению открывается совершенно сам собой. Ибо аспект «сущего как сущего», как было показано, уже содержится как в наивном, так и в научном сознании мира. Очевидно, таким образом, что есть прекрасная возможность извлечь его из обеих форм сознания, если удастся вывести общие для них сущностные черты.

Этой дорогой придется пойти позднее. Она примет вид исследования формы данности сущего, а именно — как реального, так и идеального сущего. Правда, аспект, данный сначала, — это лишь аспект реального (Reale). Но для первого ориентирования и этого достаточно. Распространение этого аспекта на другие способы бытия может быть предпринято лишь в том случае, когда они окажутся данными.

Но что непосредственно ясно из сказанного, это — ошибочность установки, в которой оказываются, как только вместо естественного и научного познания в основу кладут некую форму рефлексивного характера — наподобие теоретико-познавательной. С ее помощью всегда достигаются лишь «предметы», но не сущее: ведь, в конце концов, так как в познавательном отношении уже предполагается полная ценность бытия сущего, это последнее допустимо и не понимать. Это не так парадоксально, как кажется. Это просто означает, что без прочного схватывания (Fus-sfassen) на онтологической основе теория познания с необходимостью упускает свой

собственный предмет — познание. Ее неизбежно отрефлексированная установка должна знать об отрефлексированности. Иначе она запутывается в ней и заканчивает в тупике имманентности сознанию. Но знать о собственной отрефлексированности — это значит сознавать в качестве основы неотрефлексированную установку и аспект ее бытия и твердо ее придерживаться. А это нелегко. Придерживаться ее, покуда просто находишься в ней, нетрудно; придерживаться ее, когда вернешься в нее из рефлексии, требует лишь небольших навыков и смекалки. Но придерживаться ее «посреди» отрефлексированности, принимая ее за базис последней, — это претензия совершенно иного рода. Данная претензия теории познания чрезмерно высока.

Претензии логики и психологии не столь завышены. Между тем и в той, и в другой, и в третьей содержится требование особого методического навыка. Однажды приобретенный, этот навык переходит в твердую мыслительную привычку. А уж эта привычка затем и закрывает для обученного и натренированного возможность возврата к естественной установке и к аспекту «сущего как сущего». В этом причина того, почему нам сегодня кажется столь трудным доступ к онтологии — доступ, непосредственно открытый наивному сознанию мира. У нас же за плечами — столетие выучки рефлексировающей мысли, и причем такой, которая не знает о характере и условиях своей отрефлексированности. Но таковая равнозначна принципиальному упущению первоначально данного аспекта бытия.

Феноменологический метод сделал попытку высвободиться из этой самосплетаемой философской сети. Его лозунг был: назад, к самим вещам. Но вещей он не достиг. Он доходил только до феноменов вещей. Знак того, что и он не нашел выхода из отрефлексированности. Феномены суть нечто, хотя и присутствующее во всякой вещной данности, но в естественной установке не замечаемое. На них надо как раз особым образом рефлексивно настраиваться.¹

¹ Эта рефлексия очень точно изображена Гуссерлем в его «Идеях» — как заключение в скобки, отвлечение от данного единичного случая, редукция, вынесение за скобки и т.д. Она есть характерный отход установки от сущего к явлению.

«Феномен» приблизительно совпадает с данностью. Но данность не совпадает с вещью. Лишь установка на вещь есть *intentio recta*. Установка на данное как таковое уже отрефлексирована.

Правда, эта рефлексия — нечто иное, чем рефлексия теоретико-познавательная: это рефлексия только лишь теории сознания. Но естественную установку она изменяет ничуть не меньше. Ибо она точно

таким же образом, как и первая, упустила аспект сущего. В силу этого потерпели неудачу попытки с ее помощью добраться до онтологии.

Раздел II Традиционные трактовки сущего

Глава 5. Наивное и субстанциальное понятия бытия

а) Сущее как вещь, как данное, как основа мира

Та или иная точка зрения о сущем есть у всякой философии и у всякой общераспространенной картины мира. Множество мировоззрений, каковы бы ни были непосредственно видимые различия между ними, — это такое же множество точек зрения на бытие. Ведь если даже предположить, что в большинстве своем они не затрагивают всеобщности «сущего как сущего», то из этого упущения все же можно сделать вывод, что таковой всеобщности не существует. А это важно в проблемной ситуации, когда ни одно из прямых положительных определений не работает.

В связи с этим здесь придется перечислить некоторые типичные трактовки сущего — не для того, чтобы их принять и затем придерживаться, но чтобы, пройдя сквозь них, прийти к очевидности сущего.

1. Самая наивная точка зрения понимает сущее как вещь, бытие — как вещьность. Правда, ее нетрудно опровергнуть: она дает слабинку уже при малейших попытках размышлять; ибо уже органическое бытие явно не исчерпывается вещьностью, не говоря о психическом или духовном. Но как раз размышление об этом есть уже нечто позднейшее, наступающее после того, как сделан первый шаг. Ведь именно вещи обладают наибольшей очевидностью и навязчивостью; поле же психического и духовного кажется в сравнении с ними до того невесомым, тонким, неосвязаемым, что его даже не воспринимают как сущее. Данное противоречие входит в суть дела, и снять его невозможно. Потому точка зрения на сущее как на вещь, почти не оспариваясь, присутствует в обыденном сознании — да и на заднем плане многих теорий — и не только материалистических. К ней восходит уже сравнительно недавно образованное слово «реальность» (производное от *res*), которое ведь с самого начала охватывало гораздо больший круг значений, нежели собственно «вещность».

2. Критическую позицию к сказанному занимает уже точка зрения на сущее как на данное (бытие = данность). Здесь известно, что не одни только вещи составляют мир. Уже их возникновение и исчезновение прорывает сплошной на вид фронт их бытия. Ибо оно так же реально, как и они сами, оно так же дано.

Это воззрение существует издревле, а именно — в двух разных формах, отражающих его двойную укорененность. Исторически обе начинаются гораздо раньше первого появления собственно понятия данности.

Первая форма понимает сущее как то, что засвидетельствовано чувствами. На переднем плане она стоит у досократиков — Парменид и Гераклит против нее аргументированно возражали, — однако сохраняется вплоть до положений позднего сенсуализма (*esse = percipi*)*. Вторая постигает сущее как то, что существует в настоящем: в соответствии с ней прошлого так же не существует, как и будущего. У Парменида она сводится к увековечению сущего в точке «сейчас». Это, как и ссылка на свидетельство чувств, есть предпочтение данного; так же как и в бытии в настоящем (которое позднее было названо словом *παρουσία*) заключен тот же мотив представленное (*Sich-Darbieten*), что и в очевидности (*Vorau-genstehen*) и наличности (*Vorhandensein*).

Данная точка зрения сохраняется, пока не обнаружится, что не все сущее доступно чувствам и не все существует в настоящем. Есть сокровенное, которое открывается лишь усмотрением более высокого порядка (*νοεῖν*); и есть прошлое, которое в настоящем весьма ощутимо сказывается, будущее, которое вступает в настоящее. Есть тесная бытийственная связь между тем, что находится на большом временном расстоянии друг от друга. Тем самым отождествление бытия и данности отпадает окончательно.

¹ *Существовать = быть воспринимаемым (лат.).*

3. Однажды открыв, что данность зависит лишь от определенных свойств бытия, которые не являются основополагающими, неизбежно впадают в иную крайность: мол, данное вообще есть лишь поверхность, нечто внешнее, собственно же бытие есть то внутреннее, что за ним стоит, сокровенное, не-данное. Теперь обесценивается все чувственное — в пользу сверхчувственного, постижимого лишь на более высокой ступени видения (*Schau*).

Эта мысль принимает различные формы. Не-данное сущее интерпретируется как праматерия, основа мира, элемент, как «идея» (внутренняя форма), как субстанция. В формулах бытия, приспособленных для этого, недостатка нет (*ἐτεῖ ὅν, ὄντως ὅν, τι ἦν εἶναι*).^{*} Насколько различны содержательные толкования, настолько едина основная мысль. Все теории о «кажущемся и действительном мирах» — от идей до Кантова учения о вещи в себе — в онтологическом плане обнаруживают один и тот же облик. Со времени Аристотеля господствующее положение в них занимает понятие субстанции.

Но вместе с тем все они делают одну и ту же ошибку. Почему, собственно, только лишь внутреннее и сокровенное должно быть сущим? Разве являющаяся и данная поверхность не принадлежит к нему также? Разве различие между

являющимся и не-яв-ляющимся не есть бытийственное различие? Не безразлично ли сущее как таковое к границе данности? Нет, наоборот, с самого начала ясно, что доступное является сущим не в меньшей степени, чем недоступное. Ведь в противном случае это последнее, стань оно доступным, должно было бы превратиться в не-сущее.

** Истинное бытие, на самом деле бытие, сущность (грей.).*

б) Онтологические мотивы в античной идее субстанции

1. Однако в идее субстанции присутствует еще нечто: собственно сущее должно быть самостоятельным, независимым, основным (Tragende). Данная же поверхность есть вторичное, зависимое. Подобный мотив содержится и в понятиях основы, сущности, «идеи», да и материи.

Но и здесь кажущаяся самостоятельность опирается на некий предрассудок. Ибо ясно, что основное оказывается сущим не более чем то, что на нем основывается, независимое — не более чем зависимое. Ведь в противном случае никакое отношение не было бы подлинным отношением основанности, отношением зависимости. Сущее, понимаемое чисто как сущее, явно безразлично к разнице между первичным и вторичным, независимым и зависимым. Сколь бы плодотворным ни был принцип субстанции в иных аспектах, для основного онтологического вопроса он несущественен.

2. И еще некоторые онтологические мотивы содержатся в понятии субстанции. Одним из них является мнение, что сущее должно быть единым. Кажется, что множество вещей, и уж тем более событий, должно быть неким запутанным клубком; оно подразумевает в себе нереальность многочастного и многозначного. Лишь то, что обладает единством, может быть однозначным. Философия древних насквозь пронизана этим убеждением: необходимость единства принципа, первой причины, последней цели обыкновенно считается бесспорной. Элеаты прямо отождествляли $\delta\upsilon$ и $\epsilon\nu$ *.

** Сущее и единое (греч.).*

Монизмы всех типов, вплоть до пантеизма и эмана-ционизма, основываются на данной точке зрения.

Но устойчива ли она в онтологическом плане? Почему множество и многообразие не могут быть столь же сущими, что и единство? Разве только для большей понятности? Но непонятное не обязательно должно быть менее сущим, чем понятное. Или для однозначности? Но как единое не однозначнее многого, так и однозначное является сущим не более многозначного. В сущности, бытийственный примат единого — это рационалистический предрассудок.

3. Более важна, однако, другая сторона принципа субстанции: устойчивость. Сущее, как полагают, не может быть становящимся, не может пребывать в процессе возникновения и исчезновения. Возникновение есть путь от небытия к бытию, исчезновение — от бытия к небытию. Оба, таким образом, суть не чистое бытие, но смесь бытия и небытия. А это противоречиво в себе. Только бытие «есть», небытие — «не есть». Только устойчивое, таким образом, является сущим, и его устойчивость есть именно его бытие.

За этой известной аргументацией элеатов скрываются неприятие бренности как чего-то малоценного и пафос вечности. Кажется, что преходящее снабжено неким изъяном, некоей бытийственной ограниченностью. От него как неподлинного отрекаются в пользу вполне и всецело сущего. Этот мотив с вариациями повторяется в платонизме, неоплатонизме и во многих теориях схоластики. В мышлении большинства серьезных мыслителей он выражает элемент мировоззренческого чувства и мировоззренческой оценки и постоянно присутствует в подоплеке великих систем.

И как раз в силу этого постоянства фонового настроения он стал помехой для онтологического мышления.

Ибо в нем ошибочна предпосылка — сконструированное противоречие бытия и становления. Ошибка была открыта также сравнительно рано: у Гераклита она уже устранена. Она заключается в воззрении элеатов на само становление. То становление, что господствует в действительном мире, вовсе не есть возникновение из ничего и исчезновение в ничто. Ничто вовсе не имеет места в этом мире. Да и возникают вещи этого мира не из ничего, но всегда из чего-то, а именно — друг из друга, и исчезают они не в ничто, но лишь переходят друг в друга. Исчезновение одного равносильно возникновению другого. Становление — это не двойственный, а единый процесс. И то, что в этом процессе формируется и вновь распадается, является столь же сущим, что и устойчивое, лежащее в его основе.

Иными словами, возникновение и исчезновение — это понятия, которые вообще сбивают с толку, так как содержат в себе не-сущее. Им на смену приходит понятие изменения. Изменяться способно только устойчивое: в нем меняется состояние, оформленность, определенность, тогда как оно само остается тождественным. Такая перемена есть становление.

В этом зрелом понятии субстанции — сознательно таким его увидело только Новое время — становится ясным базовое отношение. В нем существенно противоречие между устойчивым и становящимся. Но оно не совпадает с античным противоречием становящегося и сущего. Становящееся вовсе не противоречиво. Скорее, оно является не менее сущим, чем устойчивое. Ибо оно существует в переходе бытийственных состояний устойчивого. Становление, перемена, изменение, переход сами суть одна форма бытия —

и как раз такая, что теснейшим образом связана с устойчивостью. Изменчиво как раз только устойчивое.

в) Сущее как субстрат и как определенное (материя и форма)

Идея субстанции рано делится на две ветви. Устойчивое сущее, с одной стороны, понимается как неопределенный субстрат, с другой — как определяющая форма. И то и другое оказались вновь соединены в аристотелевском дуализме.

В старом принципе материи сочетаются моменты основы мира, единства и устойчивости. Сюда добавляется неопределенность (*ἀπειρον*). Из космологических причин ясно, почему Анаксимандр сделал принципом неопределенное; в онтологическом же плане это поначалу остается странным. Причина, однако, заключается в множественности и подвижности определенного. Пожалуй, лишь неопределенное может быть равносильным устойчивому. Следовательно, оно должно быть собственно сущим до каких бы то ни было противоположностей.

В такой нескрываемо онтологической форме эта идея не могла сохраниться, похоже, и у своего автора. Наряду с глубоко укоренившимся у греков ценностным чувством, видевшим в ограниченности и определенности одно лишь утвердительное, дает о себе знать сознание абстрактности и сконструированности чего-то неопределенного, для себя существующего, пусть даже и божественного. Положительное же в нем как раз то, что оно есть субстрат «чего-то», т. е. определенности, изолированно же для себя существующего ничего нет. Кроме того, так как оно все-таки входит в определенность, то эта последняя, очевидно, является чем-то не менее сущим, чем оно.

2. Намного глубже противоположный тезис: сущее — это определенное, бытие — это определенность, ограниченность. Неопределенное многозначно, оно есть все и ничто, в сущности — нечто негативное, у которого нет ничего собственного (отсутствуют характерные свойства). Определенность есть не только форма, мера, красота, но и одно лишь утвердительное, однозначность, понятность, постижимость. Кроме того, она есть собственное содержание сущего: если хотят указать, в чем состоит нечто, т. е. что оно есть, то необходимо придерживаться его бытия, а это бытие оказывается воплощением его определенности. Потому пифагорейцы перед *'ἀπει-ον** отдавали бытийственное предпочтение *πέρας***.

В подобных соображениях коренится мысль Платона о том, что «идеи» (т.е. образы) суть *'ὄντως' ὄν*, и в них же — тезис Аристотеля о том, что «формы» вещей суть их субстанции. В самом деле, форма сохраняет тождественность во множестве отдельных случаев. Она, таким образом, отвечает требованиям принципа субстанции. Позднее этот тезис в почти неизменном виде был

воспроизведен в схоластике: ведь «реальность» иерархизировали в соответствии с полнотой определенности: чем больше фрагмент определенности, тем более «реальна» вещь. А вместе с реальностью растет и понижается и мера рациональности. Ибо только форма постижима, материя же алогична.

* Беспредельное (*греч.*). ** Граница (*греч.*).

Но тогда обнаруживает себя и рационалистический предрассудок, утверждающий приоритет формы. Ведь сущему как таковому отнюдь не нужно быть рациональным. Так же мало к его сути принадлежат мера и красота. Ведь обнаружилось даже, что и однозначность свойственна ему не безусловно. Устойчивостью же форма делится с материей. Далее, поскольку оказалось, что материя есть нечто существующее не самостоятельно для себя, но лишь в оформленности, как «ее» субстрат, то о форме, очевидно, следует сказать то же самое. И она существует не для себя, но лишь как форма чего-то; но это нечто есть ее субстрат. Таким образом, форма является сущей ничуть не в меньшей степени, нежели материя. Следовательно, и она — не просто «сущее как сущее», но лишь нечто в нем.

г) Отождествление *ens* и *bonum**

Метафизически с этим тесно связана та точка зрения, что сущее есть ценность («благо»). Ее отзвук слышится уже в мотиве меры и красоты. Вообще она полностью зависит от бытийственной стороны «формы». Платон приписывал вещам обладание тенденцией к совершенству идеи, и Аристотель понимает *εἶδος* как *τέλος*** всех процессов становления.

* Бытия (и) блага (*лат.*). ** Идея (как) цель (*грей.*).

Этот всеобщий телеологизм формы основывается на следующем отождествлении: форма = бытие, форма = ценность, ergo* бытие = ценность. Тогда явно имеет силу и следующее: высшая форма = высшее бытие = высшая ценность. Нечто подобное мы находим еще в Средние века: *omne ens est bonum***; и так как бытийственная определенность может возрастать, то относительно высших сущностей имеет силу тождество: *ens realissimum = ens perfectissimum****.

В сущности, это лишь метафизический оптимизм. Для онтологии он как таковой мог бы быть безразличен: в конце концов ей нет никакого дела, является ли бытие чем-то благим или нет. Но все меняется, если, наоборот, бытие закрепить в ценности. И как раз в этом здесь состоит тайный умысел: бытие, в сущности, есть не что иное, как совершенство, ценность.

Возразить на это легко. В мире существует несовершенное, дурное, контрценное, в мире существует зло. Оно не менее действительно, чем совершенное и благое. Человек должен терпеть это, он не способен исключить из мира бытие зла. Проблема теодицеи — это спор человека с божеством о несовершенстве мира. Она была бы бессмысленной, если бы бытие равнялось благому бытию. Не помогает даже объявление зла ничтожным (*nichtig*). Тем самым его реальность не снимается. А если пойти настолько далеко, что вывернуть соотношение и объявить реальным только благое, совершенное, прекрасное, приняв соответствующее определение реального как реализации ценного, то лишь еще сильнее погрязнешь в заблуждении, ничего не изменяя в действительности контрценного.

** Следовательно (лат.). ** Любое сущее есть благо (лат.). *** Сущее наиреальнейшее = сущее наисовершеннейшее (лат.).*

На этом понятии (*Begriff*) всегда только спекулировали, и теперь необходимо ввести другое, чтобы понять (*begreifen*) фактичность несовершенного. О недействительности страдания и вины всерьез, пожалуй, никто никогда и не утверждал. Скорее, вновь и вновь искали обратный выход, видя его в понимании того и другого как чего-то ценного в общем контексте мира. Но тогда оказываются в еще большей апории, которая, правда, уже не является онтологической: наносят удар по однозначному смыслу благого и ценного вообще. Тем самым изменяют не только прафено-менам ценностного сознания, но и предпосылке, из которой исходили. Ибо если благо как таковое в себе не однозначно, то не однозначно и определение сущего как блага.

Глава 6. Сущее как универсальное и как сингулярное

а) Сущее как сущность (*essentia*)

Все вышеприведенные формулировки сходятся в тезисе, что сущее есть сущность (*Wesenheit*). Сущность есть основа, единство, устойчивое, определенность (форма), но в то же время и ценностный принцип и внутренний *τέλος* становления. Уже *τι ην εἶναι* Аристотеля, переводящееся как *essentia*, объединяет эти моменты. Что добавляется нового — это характер всеобщности. Хотя *'εἶδος* — это только *species**, не *genus**, т. е. не логически высшая всеобщность, но по отношению к единичному случаю и *species* является всеобщностью.

** Вид (лат.).*

Поэтому проблема *essentia* с полным правом вылилась в проблему «универсалий», а споры о способе бытия *essentia* исторически развернулись как спор об универсалиях.

Для онтологии несущественны тонкие различия в рамках реализма универсалий: излагается ли он по-платоновски или скорее по-аристотелевски, утверждая принцип *ante res* или *in rebus*. Решающим является лишь то, что вообще бытийственная тяжесть мира переносится во всеобщее, единичный же случай с его индивидуальностью, напротив, оттесняется на задний план. Мир вещей есть теперь царство случайного, из сущности не вытекающего. Царство же сущностей — это сфера идеального бытия, где нет бренности, временности, движения, изменения, но также и существования, конкретности, оживленности. Это сфера совершенного, в своей крайней интерпретации — находящегося по ту сторону вещного мира, а последний по сравнению с ней кажется ничтожным (*nichtig*).

Положительный момент данной точки зрения состоит в понимании того, что вообще всеобщее обладает бытием. Ибо это не само собой разумеется, что доказывает множество тезисов, отрицающих это. Именно всеобщее не дано как таковое, к нему приходится восходить только за счет особого размышления. В этом смысле понимание того, что сущности суть нечто сущее, — это уже зрелое достижение онтологической мысли.

* Род (лат.).

Отрицательный же момент состоит в том, что собственно бытием якобы должны обладать «только» сущности, но не вещи. Это не очевидно уже в случае полностью имманентной критики. Ведь сущность должна быть сущностью «чего-то», но если это что-то ничтожно, то и сама сущность есть сущность ничтожного, т.е., пожалуй, даже ничтожная сущность. *Essentia* нужен коррелят, а он должен иметь некую бытийственную тяжесть, уравнивающую то, что свойственно ей.

Здесь причина нежизнеспособности крайнего реализма универсалий. Ибо даже в схоластике собственно несущей силой в отношении выводов из проблемы обладали прежде всего компромиссные теории, оставлявшие право на существование индивидуальному случаю. Но одновременно с этим возникает другая трудность. Она заключается в индивидуальности.

б) Индивидуализация эйдоса

Аристотель прервал процесс дифференциации сущности на середине. Рубеж образует 'ἄτομον εἶδος*. После него сущностных различий нет. Все дальнейшее дифференцирование — дело уже не формы, но материи, рассматриваемой с точки зрения формы, т.е. как συμβεβηκός**. Эйдос «человек» расщепляется далее на индивидов только *per accidens****, Сократ и Каллий отличаются только по материи. «Плоть и кости» иные, человечность — одна.¹

¹ *Аристотель. Метафизика. Z 1034a 5—8, 1038a 15—30 и др. * Неделимый эйдос (греч.). ** Привходящее (греч.). *** Случайно (лат.).*

Неосновательность этой позиции была подмечена давно. Бывают и психические и духовные различия между человеческими индивидами, и нехорошо отказывать им в существенности. Плотин сделал вывод, что должны существовать и сущностные формы индивидуального (των καὶ 'ἐκαστα 'εἰδη*).¹ Но тогда дифференцирование сущностей идет дальше, достигая единичного случая, и приходится отказаться от различия сущностных и акцидентальных определений.

Похожим образом мыслил Дуне Скот, всерьез носившийся с идеей, что сама форма есть principium individuationis**. Все так-бытие вещей, их полная quidditas*** должна состоять из фрагментов определений сущности. Их индивидуальность заключается в высшей степени дифференцированной сущностной форме, haecceitas****. В том же самом смысле Лейбниц отстаивает «идеи» единичных вещей. Ключ к этому он находит в принципе комбинаторики.

Но как бы ни понимали индивидуальное, оно всегда пробивает брешь в теории essentia. Если оно опирается на материю, то оно опирается на крайне несущественное, если оно состоит в дифференцировании эйдоса, то essentia перестает быть чем-то универсальным, она сама становится индивидуальной, и сущее как сущее уже не является всеобщим. Равно как и в случае приобретшей индивидуальность essentia сам species перестает быть species.

¹ *Плотин. Эннеады. V. 7. * Сообразно отдельному эйдосу (греч.). ** Принцип индивидуации (лат.). *** Чтойность (лат.). **** Такость, таковость (лат.).*

в) Сущее как экзистирующее

Чем отделяется единичный случай от essentia, это — наряду с индивидуальностью, бренностью и конкретностью — экзистенцией. Если всеобщее оказывается односторонним, и поиски сущего теперь ведутся в более полной форме единичного случая, то последний приравнивается к экзистирующему, а само бытие понимается как экзистенция. При этом о бытии essentia беспокоиться не нужно. Ибо экзистирующее содержит essentia.

Это не одна только вещь. Экзистенцией обладают и живые существа, лица, сообщества, — все, что имеет индивидуальность во времени. Дело, конечно, обстоит не так, что под экзистенцией понимают синтез формы и материи, как оно мыслится в σύνολον* Аристотеля. Но оно и в самом деле не мыслится так узко. Лучше всего это можно увидеть в схоластической проблеме Бога, где речь идет как раз о доказательстве экзистенции Бога.

Неприятие, с которым аргумент Ансельма был воспринят уже в древности, четко показывает, что экзистенция есть нечто иное, чем некий момент *essentia*. В последнем содержится лишь так-бытие, не вот-бытие. Но то обстоятельство, что так-сущее обладает вот-бытием, ничего не меняет в его так-бытии. Равно как и всеобщее безразлично к числу и фактам случаев, а значит, безразлично и к тому, какие вообще они бывают (*vorkommen*), и бывают ли. Но само это бывание (*Vorkommen*) есть экзистенция.

Теперь ясно, что то, что «бывает» и в бывании обладает реальным вот-бытием, «есть» еще и в другом,

*** У Аристотеля: конкретное единство формы и материи (*греч.*).**

более подлинном смысле, чем то, чего не бывает. Таким образом, вполне имеет смысл искать «сущее как сущее» в экзистирующем. Номинализм в большей части своих форм шел по этому пути. Однако при этом он рано пришел к крайнему тезису, что универсалии вообще не имеют собственного бытия, что они бывают только *in mente* и основываются на абстракции.

Но подобное обесценивание *essentia* и всеобщности — ибо сущность здесь принижена почти до несущественного — не выдерживает критики. И как раз в онтологическом смысле. Ибо ведь экзистирующее вовсе не имеют в виду чисто как таковое. Сама экзистенция ведь во всем одна и та же.

Экзистирующее подразумевают, скорее, «в» его различном оформлении, определенности, в полной индивидуальности так-бытия. Но оформление — это дело не *existentia*, но *essentia*. Оно состоит из бесчисленных определенностей, каждая из которых повторяется во множестве индивидуальных случаев, т. е. всеобща.

Или даже наоборот. Если всеобщее можно путем абстрагирования получить из отдельных случаев — хотя бы только, чтобы затем иметь его *in mente*, — то оно все же как-то должно содержаться в этих случаях. Но так как случаи — это экзистирующее, и свое так-бытие они имеют в себе именно как экзистирующее, то *essentia* в них с необходимостью должна обладать и бытием. *Essentia*, таким образом, является в них ничуть не менее сущей, чем *existentia*.

Если теперь сравнить обоюдные положения реализма и универсализма, то получается, что оба совершают одну и ту же онтологическую ошибку. Первый изолирует так-бытие и затем не может схватить вот-бытие индивидуального, второй изолирует вот-бытие и затем не может постичь так-бытие индивидуального. В обоих случаях это одно и то же изолирование одних и тех же явно связанных бытийственных моментов, препятствующее постижению «сущего как сущего». Ведь недостаточно понять сущее только как определенность или только как реально бывающее. Сущее как сущее — это единство того и другого.

Здесь причина того, почему категорий *essentia* и *existentia* не хватает, чтобы схватить проблему бытия. А этим объясняется, почему теории универсалий и того и другого лагеря в конце концов все-таки не удались.

Глава 7. Сущее как конструктивный элемент и как целое

а) Индивидуальность и всеобщность, индивид и общность (Allheit)

Чистой индивидуальности для себя не существует так же, как нет чистой всеобщности для себя. Всякое экзистирующее, пожалуй, индивидуально (и наоборот), а всякая определенность по форме, пожалуй, есть нечто всеобщее. Но реальным всеобщее оказывается только «в» индивидуальном, ибо только оно обладает экзистенцией; и определенностью индивидуальное обладает только в том, что является общим для него и для иного, т. е. в том, что в нем по форме является всеобщим.

В этих положениях, обобщающих вышесказанное, выделяются две новые категории: единичное (индивид) и общность (Allheit), или, если брать в другом направлении: часть и целое. В них разворачивается дальнейшая противоположность воззрений на бытие.

Индивид — понимаемый не только как человеческий индивид, но вообще как часть, звено, элемент, отдельное существо, — как таковой вовсе не есть индивидуальное. «Индивид» есть всякое единичное, в чем отдельные случаи не различаются. Чистое бытие индивида, таким образом, есть нечто вполне всеобщее. И наоборот, всякое соединение индивидов есть нечто в своем роде единственное. Это — совокупность, цельность. Всякая общность (Allheit), таким образом, есть нечто индивидуальное. Хотя она как таковая не «есть» индивидуальность — является ею ничуть не более, чем индивид, — но она «обладает» индивидуальностью, и ничуть не менее индивида, который составляет ее элемент.

Таким образом, две пары противоположностей: «индивидуальность — всеобщность» и «индивид — общность» — не совпадают. Они пересекаются. Они даже внутри себя гетерогенны. Первая образует качественную противоположность, вторая — количественную. Всеобщность — это однородность случаев, индивидуальность — неоднородность, первая восходит к тождеству, вторая — к различию. Напротив, общность — это объемлющее единство, соединение, т.е. по форме — сумма; она собирается вместе только тогда, когда не отсутствует ни один из элементов или индивидов. Индивид же — это единица, из множества которых она суммируется, с точки зрения целого он является, таким образом, частью, звеном.

Данное различие двух пар противоположностей в философии очень долгое время не фиксировалось.

Отчасти вина за это лежит на взаимном отголоске терминов друг в друге, но отчасти — и на вековом господстве формальной логики. Именно последняя с самого начала понимала противоположность всеобщего и индивидуального (универсального и сингулярного) как количественную, каковой она не является, и при классификации суждений подводила ее под «количество». Для качества в этом случае оставалась лишь противоположность утвердительного и отрицательного, которая в действительности гораздо элементарнее и с качеством как таковым не имеет ничего общего.

После этого разъяснения становится понятно, что количественная противоположность еще раз порождает очередное расхождение в воззрениях на бытие, вновь приводит к односторонности и нуждается в собственном исправлении.

б) Сущее как индивид, элемент, звено

Со времени античной атомистики распространена точка зрения, что сущее есть простой элемент, далее не разложимый, из которого, однако, состоят все высшие структуры. «Атом» есть строго понимаемое понятие элемента в указанном смысле. Слово «индивид» — это его буквальный перевод. Происхождение атомистической точки зрения отчетливо прочитывается по ней самой. Она возникает в ходе «анализа» данного: разложение находит свою границу в том, что уже неразложимо, здесь оно наталкивается на сопротивление, которое не может преодолеть, и это сопротивление начинает пониматься как отличительный признак сущего.

О СУЩЕМ КАК СУЩЕМ ВООБЩЕ 193

Атомистический образ мышления присутствует не только в физике. Он повторяется, хотя и относительно, в области биологии, психологии, социологии и распространяется вплоть до спекулятивной метафизики. О границах анализируемое™ речь идет не везде, эмпирически данные единства также позволяют себя понимать в качестве элементов высшей цельности. Так, организм стремятся понять как состоящий из клеток, жизненный процесс — из частных функций. В психологии долгое время роль элементов играли «ощущения», исходя из которых, как полагали, «объясняются» более сложные содержания сознания. В метафизике Лейбниц отстаивал тезис, что сущее — это неделимые «монады», т. е. субстанции нематериального характера, и действительный мир представляет собой их воплощение.

Самые роковые последствия у атомистических положений были в социологии. Ибо здесь как об элементах речь идет о человеческих индивидах. Ведь если в качестве собственно сущего, реального, действительного предположить индивидов, то коллективные образования, напротив, будут казаться чем-то вторичным — не только по характеру, но и по бытию, — т. е. чем-то не вполне реальным, наполовину

недействительным, но в любом случае тем, что не имеет собственной экзистенции. Эти коллективные образования суть семья, народ, государство. В унисон с этим звучит широко распространенный сенсуалист-ский образ мышления: именно индивиды даны во всей конкретности и осязаемости, в повседневности приходится жить и сталкиваться с ними; коллектив как целое, даже если в нем живешь, не дается в такой брутальности, он пребывает в некоей известной *неосвязаемости*, приходится лишь специально вспоминать о его наличии, учиться схватывать его. А такое схватывание тогда никоим образом не чувственно. Так подходят к представлению, что подобные целостности, пожалуй, и вовсе существуют только в мысли, в абстракции.

в) Границы атомистической точки зрения на бытие

Такой крайний вывод, конечно, легко опровергнуть. Он связан и совпадает с предпосылкой сенсуализма, а та ненадежна уже в теоретико-познавательном аспекте. Да и помимо этого коллективные образования подчас и в самом жизненном опыте оказываются весьма осязаемой реальной силой. Кто нарушает их закон, может почувствовать на себе всю их жесткость. И уж тем более в историческом аспекте именно в них осуществляется изменение и становление, а индивид вовлечен в эти события, как в единую жизнь более высокого порядка.

Всем попыткам понимания, которые исходят из одних только обнаруживаемых элементов, еще более упорно сопротивляется органическая и психическая жизнь. Ведь даже космос подобным образом понять невозможно. Господствующие в нем наслаивающиеся типы систем в любом масштабе — от электрона до спиральной туманности — проявляют собственную специфическую закономерность, отличную от той, что проявляется в частной структуре. И каждый из этих системных порядков без труда обнаруживается как существующий. Гипотетическими чаще всего являются именно последние и простые элементы. Не иначе дело обстоит и в крупнейшей из всех перспектив бытия — в метафизической. Ведь все равно, понимаются эти элементы как монады или как что еще, мир-то как целое всегда остается фактором, который в их отношениях действует определяющим образом. И как раз он-то и должен быть чем-то в полном смысле единым, существующим и индивидуальным.

Результат таков: «сущее как сущее» — это не часть, не элемент, не индивид. Ибо индивид «есть» ничуть не менее общности, часть — ничуть не менее целого. Ошибочно иерархизировать «бытие» так, будто более простым и низшим образованиям оно присуще в большей мере, чем более сложным, расчлененным системам. Бытие — а тем более реальность, вот-бытие, существование — не иерархизируется вообще. Оно одно во всем, что есть.

Иерархизируется только порядок величины, оформленность, степень сгущения определенности.

г) Сущее как общность (Allheit), цельность (Ganzheit), система

И по закону антитетики происходит так, что везде в истории, где атомистический образ мышления уступает целостному, последний опять-таки бьет мимо цели, утверждая, что только высшее единство, общность (Allheit), тотальность есть сущее: звено, часть, индивид несамостоятельны, без целого они — ничто, и, таким образом, имеют свое бытие в целом.

Это не означает, что часть может быть только частью целого, звено — только звеном системы. Скорее, это означает: 1) что нет самостоятельных элементарных образований, но есть лишь такие, что являются частью или членом, к сути которых, таким образом, принадлежит включенность в некий порядок; и 2) что эти элементарные образования получают свою бытийственную определенность от высшего целого. Теперь эти положения можно доказать тем убедительней, чем выше поднимаешься в иерархическом царстве сущего.

Наиболее сомнительными они остаются в физико-материальной сфере. Конечно, планеты суть то, что они суть, только в рамках солнечной системы, но о солнцах что-то подобное можно только предполагать, выявить это нельзя. Представляют ли собой электроны, связанные в атом, нечто существенно иное, чем электроны, находящиеся в так называемом свободном состоянии, мы не знаем. Но вывод из вышеуказанных положений заставляет это утверждать, и категорически опровергнуть это невозможно, тем более что «свободное состояние» можно с таким же успехом рассматривать как связанность иного рода.

Зато хорошо известно, что клетки в организме метазоа и метафитов не только несамостоятельны, но и существенно определены в структуре и функциях своим членством в системе. И даже свободноживущие клетки определены условиями окружающего мира. Точно так же в психической жизни единичный элементарный процесс, взятый для себя, есть абстракция; он происходит только в рамках крупномасштабных совокупных процессов и зависим от них по содержанию.

Еще отчетливее превосходство целого обнаруживается в отношении отдельного человека к обществу (Gemeinschaft). Каждый индивид уже с самого начала вырастает в некое существующее общество и в ходе этого вырастания формируется им. Общность (Allheit) индивидов осуществляет детерминирующую власть: индивид не может изменить те или иные ее законы, требования, формы жизни, но может только жить в них, и, таким образом, вынужден приспосабливаться к ним. И как он становится тем, что он есть, перенимая исторически возникающие в общественной жизни

духовные блага, так он проявляет себя и передавая их другим. Как в общности он — только член, так в ряду поколений — лишь переходная стадия.

И даже отдельно взятые исторические события обнаруживают подобную несамостоятельность. Падение крепости имеет свое историческое бытие не просто в успехе завоевателя или в судьбе гарнизона, но в той роли, которую оно играет в общем плане кампании; историческое же бытие последней точно так же заключается не в ней самой, но в контексте проводимой государством политики. Та, в свою очередь, является тем, чем она является, только в более широком взаимодействии держав и переплетении их интересов, которое, со своей стороны, коренится в общем международном положении и его антецедентах. Оправдываются слова: «Истина — это целое», сказанные Гегелем в отношении исторического бытия.

Метафизика выразила бытийственный примат целого в системной форме пантеизма. Пантеизм утверждает не только, что целое мира есть божество. Он утверждает, скорее, что существует всеобщая связь всего единичного в мире и что все единичное — индивид ли, событие или же элемент — получает свою определенность и свою экзистенцию из этой всеобщей связи. И если определенность и экзистенция (так-бытие и вот-бытие) составляют все бытие единичного, то сущее как таковое в конце концов есть все.

д) Ошибка в бытийственной идее цельности

Видно, что в данной идее встречаются именно лучшие, в большинстве своем нацеленные на обзор и действительное понимание тенденции в науке и философии. И теперь можно было бы предположить, что в принципе цельности очевидным образом становится ощутимым некий сущностный фрагмент «сущего как сущего». При этом невольно вспоминается *εν και παν** элеатов, древнейшая формулировка *όν*, и думается, что этому теперь есть и историческое подтверждение.

Тем не менее это не так. И это, в свою очередь, легко увидеть. Верно, что во всех сферах целое является образованием высшего порядка; однако неверно, что образование высшего порядка обладает высшим способом бытия. Верно, что индивид находится в полной зависимости от общности; но неверно, что зависимое является сущим в меньшей мере, чем самостоятельное. И верно, что частные образования и единичные события всякого рода в конечном счете получают свою определенность — то, что они, собственно, «суть» — из тотальности мира как некоей всеобщей связи; но в силу этого еще далеко неверно, что определенность = бытие, и тем более неверно, что определяющее является в большей мере сущим (как, например, реальное или существующее), чем определяемое.

* Единое и всё (греч.).

В данном месте это не требует доказательства, все это уже было доказано выше. Таким образом, и здесь ошибка прежняя: бытие смешивается с определенной категорией бытия, неосмотрительно приравнивается к тотальности точно так же, как в ранее рассмотренных положениях оно приравнивалось к единству, определенности, устойчивости и т.д. Потому и онтологическое опровержение имеет ту же форму, что и ранее: часть является сущей ничуть не менее, чем целое, индивид — чем общность, член — чем система. Ничтожнейшая пылинка во всем — это такое же сущее, как и само это все.

Раздел III Определения сущего по способам бытия

Глава 8. Действительность, реальность, степени бытия

а) Сущее как *actu ens**

Все названные формулировки сущего ограничивают себя отдельными категориями бытия. Тем самым они всякий раз затрагивают одну из сторон сущего, но не достигают «сущего как сущего». По ним можно прекрасно изучить, что за принципиальные моменты принадлежат бытию, а таким образом и в действительности — как бы отталкиваясь от конкретизации — приблизиться к неосязаемой всеобщности.

*** Действительно сущее (лат.).**

Если к тому же принять, что эти формулировки варьируются в пределах пар противоположностей, то вдобавок к этому возникает еще и важное определение, что «сущее как сущее» явно должно быть тем, что содержит в себе эти противоположности. Оно оказывается общим как для части и целого, так и для единства и множественности, устойчивого и становящегося, определенного и неопределенного, зависимого и независимого, всеобщего и индивидуального.

Однако сама собой всплывает мысль дополнить эту положительную основную черту еще одной, характеризующей указанное общее в его модальности. В качестве таковой напрашивается действительность. В этом случае сущее можно было бы понять как *actu ens* схоластиков, как *ἐνεργεία ὅν* Аристотеля. Тем самым оно приводится в соответствие не только обыденному словоупотреблению, которое не знает слова «сущий», говоря вместо него просто «действительный», но и общепринятой философской иерархизации модусов бытия, согласно которой «возможное» еще не есть собственно сущее, представляя как бы его предварительную ступень, и только действительное выступает в качестве заверщенного сущего.

Нет нужды действительное понимать здесь как действующее или даже как связанное с определенным родом данности. Но при этом, пожалуй, вступает

в силу понятие, противоположное понятию потенции. Аристотелевская δύναμις (potentia) не является чисто модальным понятием, не совпадает в точности с «возможностью» (чисто бытийственной — Seinkon-nen); ее нельзя понимать и в сегодняшнем смысле «динамического» (например, как движущую силу), динамический момент в этом смысле находится, скорее, на стороне ἐνέργεια. Δύναμις — это пассивно понимаемая «склонность» к чему-либо. В ней телеологически заложено нечто, склонностью к чему она является. Неполнота ее способа бытия заключается, таким образом, исключительно в наличии альтернативы между бытием и небытием этого нечто. Ενέργεια является осуществлением последнего, а тем самым — разрешением указанной альтернативы.

В телеологическом аспекте мира нечто для себя и в самом деле должно предоставлять примат действительному перед возможным. Существование подобного преимущества пытался доказать и Аристотель в книге Θ «Метафизики»: свободной, для себя существующей потенции нет, она всегда уже привязана к некоему actu существу, предшествующему ей как во времени, так и онтологически.

Проблематичным здесь остается лишь сам телеологический аспект. Остается недоказанным как раз то, действительно ли все сущее есть осуществление склонности. Данный вопрос требует особого исследования, которое можно произвести только в рамках специального категориального анализа финальной связи. Но здесь можно сказать заранее, что такой всеобщий телеологизм в любом случае не может сохраняться долго. И это причина того, почему в философии выработались новые, метафизически нейтральные модальные понятия.

Но если вместо потенции и акта подставить просто сформулированные модусы возможности и действительности, то невозможно понять, почему одна только действительность должна означать бытие. Дело здесь не в том, существует ли нечто «чисто возможное» без действительности или нет, это также можно решить позднее. Но и так ясно уже до всякого исследования: то, что действительно, должно быть по меньшей мере возможным, невозможное действительное — это деревянное железо. В этом случае, однако, свойство быть возможным есть необходимый фактор бытия действительного. Следовательно, речь не идет об исключении возможного из бытия. Тем самым пришлось бы исключить из бытия и само действительное.

б) Сущее как реальное

Не выходит с модусами бытия, так, может быть, получится с определенным способом бытия. Если под реальностью понимать способ бытия всего, что имеет во времени свое место или свою длительность, свои возникновение и исчезновение — будь то вещь или лицо, единичный процесс или общий ход

жизни, то напрашивается определение: сущее вообще — это реальное, бытие есть реальность.

Это не то же самое, что действительность. В царстве реального существует и реальная возможность, и реальная необходимость, оно включает в себя эти модусы бытия. Но последние в той же мере повторяются и в других эвентуальных царствах сущего, если таковые можно обнаружить. Бывает, например, и сущностная возможность и сущностная необходимость, и они не совпадают с соответствующими модусами реальности. А поскольку сущности также обладают бытием — пусть и не реальным, — то и они суть его модусы.

Если тщательно продумать, что заключено в подобном различии, то тем самым, собственно, вопрос о тождестве бытия и реальности уже будет решен. Данное тождество предполагает, что нет иного сущего, кроме реального мира. А именно это исходя из сущности мира доказать невозможно. Нужно все-таки иметь в виду по меньшей мере еще один случай существования некоего царства сущего. Если теперь предположить, что такое еще одно царство сущего имеется (как его называть — все равно, но мы называем его «идеальным сущим»), то к нему относится тот факт, что оно является сущим не менее реального. Только способ бытия другой. «Бытие» как род, таким образом, должно охватывать как реальность, так и идеальность. А «сущее как сущее» не есть ни реальное, ни идеальное.

Существует ли реальное бытие, здесь решить еще невозможно. Для этого требуется исследование соответствующих данностей. Но пока достаточно того, что вопрос поставлен. Покуда на него не дан отрицательный ответ, отождествлять реальность и бытие в любом случае невозможно.

Конечно, к подобному отождествлению подталкивает и тот факт, что реальное дано нам в жизни весьма навязчиво. Ибо сама наша жизнь принадлежит к реальному миру и от начала до конца разворачивается в нем. Сущее же иного рода в сравнении с ним есть нечто, на чем сосредоточиться можно в лучшем случае лишь при помощи специального размышления. Но ничто не является более превратным, чем истолкование противоположности данностей как противоположности бытия и небытия.

в) Слои, ступени и степени бытия

В этой связи необходимо учитывать следующую по счету точку зрения на бытие. Пусть три указанных модуса всегда принадлежат одному способу бытия, но тем не менее кажется, что в рамках последнего они представляют собой некую иерархию: действительность «больше» возможности, а необходимость «больше» одной только действительности. Таково, по крайней мере, распространенное мнение. Нечто подобное можно усмотреть и в отношениях между самими способами бытия. Предположим, что

существует некое «идеальное бытие»; тогда его сразу же можно понять как «высшее» бытие, например, как свободное от временности и бренности, как всегда сущее, вечное, божественное. Так его понимал Платон и все последующие платоники. Но можно и, наоборот, понять его как низшее и несовершенное бытие, и как раз потому, что в нем недостает тяжести сиюминутно-судьбоносных потрясений, да и в силу того, что оно неприступно возвышается в известной удаленности от мира. Такого мнения придерживалось большинство мыслителей, верных действительности и обращенных к миру.

И в том и в другом случае речь идет об иерархии бытия или о его степенях. И если эта разделяемая большинством теорий точка зрения способна иметь хоть какой-то вес, то можно прекрасно допустить, что «сущее как сущее» есть именно то, что возвышается в виде подобных ступеней или степеней.

Тем самым в указанном отношении еще не подразумеваются содержательные ступени, которые сводятся к оформленномуTM и категориальному характеру сущего и уже при поверхностном рассмотрении делят мир на слои. Идея же степеней бытия идет дальше, она распространяется на слоистое строение мира.

В ступенчатом царстве Аристотеля ясно просматривается, хотя и не проговаривается, нечто подобное, а именно: высшая степень бытия здесь находится в духе (*νοῦς*), низшая — в материи (*ύλη*). Промежуточные ступени — вещь, живое существо, душа — расположены так, что более высокая оформляет более низкую, более низкая же получает свое завершение в более высокой. Чем выше, тем полнее и богаче становится оформление. А эти различия оформлений понимаются как степени бытия. В четком выражении мы обнаруживаем это в неоплатонизме, который низводил материю до не-сущего, дух же понимал как чистое бытие, божество — как сверхсущее.

Эта идея сохранилась в великих системах Средневековья: чем богаче воплощение определенности бытия (положительных сущностных предикатов), тем выше степень реальности. Божество как *ens realissimum* замыкает ряд ступеней сверху. Еще в гегелевской «Логике» обнаруживается базовая схема данной идеи: «истина» более низкой ступени всякий раз лежит в более высокой. То, что Гегель называет «истиной», — это как раз завершение бытия.

И в принципе точно так же обстоит дело и при переворачивании общей картины, которое хотя и не получило развития в значительных картинах мира, но зато в популярном мышлении было широко распространено, пожалуй, во все времена. Для подобного видения слой «вещей» есть подлинное и единственное в полном смысле сущее, и как раз материальность образует в нем бытийственный вес. Уже событие, процесс, оживленность

кажутся менее реальными. Еще разреженнее, тоньше, иллюзорнее оказывается внутренняя психическая жизнь. А в собственно духовном, которое даже не связано с конкретным индивидом, для мышления такого рода исчезает всякая понятность и всякая бытийственная тяжесть.

г) К критике ступеней бытия

В той мере, в какой речь здесь идет об иерархии модусов и способов бытия, от идеи степеней бытия вообще так просто не отмахнуться. Нельзя решить заранее, в какой мере ее следует ограничивать и в каком порядке располагать ступени. Исследование об этом придется провести в иной связи. Но, стало быть, в любом случае неверно, что только один способ или модус бытия есть бытие вообще. Даже в этой иерархии сохраняется некая неснимаемая наличность, которой не мешает даже такое внутреннее расположение.

Иначе обстоит дело с содержательной иерархией. Здесь содержательное явно смешано с характером бытия. Слоями бытия действительно иерархически располагаются оформленность, определенность, качественный состав, тип единства и цельности, характер систем и их структура. Образования сами бывают разной бытийственной высоты. Но способ бытия — один и тот же.

Сразу это можно показать только на примере реального мира, ибо его способ бытия эмпирически хорошо известен. Само собой разумеется, что животный организм — это, бесспорно, более высокое образование, чем камень, атом, космическая система. Одна только оживленность возвышает его над ними, не говоря уже об органической оформленности и тонкой внутренней уравновешенности процессов с их автономной саморегуляцией. Но по этой причине утверждать, что организм есть «более реальное» образование, было бы бессмысленно. Ведь он обнаруживает те же самые бренность, разрушимость, индивидуальность, существование, подлежит одной и той же классификации по видам, родам, отрядам, имеет в себе такое же множество сущностных и случайных, особенных черт, точно так же включен в мировой контекст и со своим бытием и небытием зависим от него. И внешняя сторона организма имеет совершенно те же черты, что и у неживой вещи, — доступность органам чувств, вещность, осязаемость. В способе бытия как таковом не отмечается решительно никакой разницы — разве только если «реальность» по определению понимается как содержательная определенность. Но тогда реальность — это лишь второе обозначение одной и той же вещи. А для тождества способа бытия пришлось бы подобрать другое выражение.

То же самое относится к психическим и духовным образованиям: к сознанию и акту, к личностям и убеждениям, словам и делам, индивидам и сообществам, к праву, нравам, знаниям, историческому развитию. Правда, здесь прекращаются пространственность, материальность, чувственная

осязаемость. Но возникновение и исчезновение остаются те же, временность, длительность, неповторимость, индивидуальность — те же. Да и упорядоченность, зависимость и относительная самостоятельность — те же.

Только образования иного рода и цельности, в которые те включены, — иные. Решение человека совершить некий поступок, наверняка, нечто *toto coelo** иное, чем падение камня. Но характер события вообще — один и тот же. Факт («daB») вообще принятия решения обнаруживает тот же бытийственный смысл факта («daB»), а именно — смысл реальности, что и факт («daB») падения камня. И дело идет об одной только реальности.

д) Единство бытия реального мира

Своеобразие реального мира именно в том и состоит, что столь разнородное, как вещи, жизнь, сознание, дух совокупно в нем существует, наслаивается, влияет друг на друга, взаимно обуславливается, поддерживается, мешает друг другу и отчасти даже друг с другом борется. Равно как и все это размещено в одном и том же времени, друг за другом следует или сосуществует. Если бы оно находилось в разных временах или относилось к различным реальностям, то указанное было бы невозможно. Между разнородным не могло бы быть отношений поддержки и обусловленности, столкновения и борьбы. Единство реальности — это главное в единстве мира.

Для понимания «сущего как сущего» необходимое предварительное условие — не принимать ступени уровней бытия за ступени его способов. «Как» понимать иерархию последних: заставляя ли образования подниматься с повышением уровня бытия или опускать их — все равно, ошибка остается той же.

** Совершенно (лат.).*

Она заключается не в оценке бытийственных слоев, не в предполагаемом заранее первенстве материи или духа. Содержательно таковое первенство, пожалуй, могло бы существовать. Но это означало бы только некую зависимость слоев: позволить ли им начинаться на высших или на низших образованиях. Ошибка заключается, скорее, в том, что является общим для обеих точек зрения, — в иерархизации реальности как таковой, т. е. как некоего способа бытия.

Уточнение, о котором здесь идет речь, касается основы онтологического познания. Что есть некий способ бытия, прямо указать нельзя. Прямо указывается всегда только содержательная сторона. Схватывание способов бытия — результат особого рода выучки. Здесь нельзя идти иначе, нежели путем прояснения за счет установки взгляда на общее и различное. Лишь

тогда, когда это произойдет, окажется возможным приступить к собственно обсуждению способов бытия.

Глава 9. Отрефлексированные формулировки сущего

а) Сущее как предмет, феномен и подручное

Все перечислявшиеся до сих пор формулировки «сущего как сущего» принадлежат к *intentio recta*. Ими можно было бы ограничиться, после того как уже в начале было показано, что определения бытия *intentio obliqua* онтологически в расчет не идут. Однако следует учесть, что последние в сегодняшней философии все-таки сохраняют весьма устойчивое положение — особенно те, что коренятся в теоретико-познавательной рефлексии, и что подобная устойчивость должна иметь свое основание. Исторический опыт показывает, что основания такого рода всегда лежат в каких-либо феноменах, которыми определена рефлексия. Таким образом, чтобы вникнуть в основание отрефлексированных формулировок, необходимо вскрыть их феноменальный базис.

1. Основное положение всех отрефлексированных формулировок таково: сущее есть «предмет». Данный тезис можно понимать с такой степенью всеобщности, что в это число включаются внутренние предметные корреляты всех произвольно взятых актов сознания: даже представление, фантазия, спекулятивное мышление имеют свой предмет, равно как и желание, надежда, страсть и т. д. В этой всеобщности сущее есть «интенциональный предмет» без учета реальности или ирреальности.

Ошибка здесь налицо. Подобным образом было бы невозможно отличить фантазию и вымысел относительно сущего. Но такое отличие делает уже самое наивное сознание. Отличие это так же принадлежит к данным сознания, как и тотальная (*durchgehend*) интенциональная предметность.

2. Ближе к истине такой тезис: сущее есть предмет познания. Познание отличается от названных типов актов тем, что оно знает о в-себе-бытии предмета и отличает его от только лишь внутренней интенцио-нальной предметности. Оно даже и не могло бы считать себя познанием, если бы не предполагало, что его предмет от него самого независим.

Но как раз в этом случае будет непоследовательным формулировать сущее в качестве предмета. Ведь независимость как раз означает, что то, что есть, «есть» и безо всякого познавания; но так как познавание есть именно обьекция сущего, т. е. его становление предметом для некоего субъекта (достижение им противостояния (*Gegenstehen*)), то должно быть, скорее, наоборот: сущее, понимаемое чисто как сущее, само по себе вовсе не есть предмет. Предметом его делает только познающий субъект и как раз за счет

запуска познания (объекции). Запуск познания всегда уже предполагает сущее. Сущее же познания не предполагает.

3. Ситуация не меняется, если вместо многозначного понятия «предмет» подставить понятие «феномена». Феноменология говорит: все дело в феноменах, нужно схватить их. И тем самым она думает схватить сущее. Не случайно, что, опираясь на этот базис, она дошла до опыта некоей реальной онтологии. Предпосылкой в ней является то, что всему сущему свойственно некое самообнаружение (φαίνε-σθαι). В этом случае феномены — это сущее, которое себя обнаруживает.

Здесь две ошибки. Во-первых, «самообнаружение» почти настолько же не в природе сущего, как и становление предметом. Сущее великолепно может быть сокрытым, т. е. таким, которое не становится феноменом. А во-вторых, не в природе феномена обязательно быть сущим, которое в нем себя обнаруживает. Есть и кажущиеся феномены, пустая видимость, не составляющая явление чего-либо. Феномены, понимаемые чисто как таковые, похожи здесь на только лишь интенциональные предметы, по которым даже не видно, соответствует ли им нечто сущее или нет.

В любом случае, сущее как сущее — не феномен.

4. Если сохранить понятие предмета и, располагая им, выйти за отношение познания, то окажешься в сфере жизни, где и то и другое в отношении сущего дано как предмет потребления или обихода. Для такого рода данности Хайдеггер создал термин «подручность». Теперь могло бы показаться, что сущее есть предмет обихода, подручное.

Однако и подручность есть только форма данности, не форма бытия, не говоря уже о самом бытии. Ведь и в самом деле, предметы потребления человека не исчезают из мира, если он их не употребляет, исчезает лишь само потребление. Следовательно, они обладают бытием, которое подручностью не исчерпывается. Точно так же, как предметы познания обладают бытием, которое не исчерпывается предметностью. И те и другие сферой предметного не ограничены (*ubergegen-standlich*). Кроме того, у отношения обихода по сравнению с отношением познания недостаток более очевиден: не все, что «есть», может стать предметом потребления, но, пожалуй, все, что «есть», может — хотя бы в принципе — стать предметом познания.

б) Сущее как трансобъективное и иррациональное

Если признать, что сущее не исчерпывается предметностью, какие бы особые оттенки той ни придавались, то возникает соблазн извлечь из его сверхпредметности противоположный вывод. Теперь может показаться, что сущее есть то, что не является предметом, в том числе и предметом познания.

1. Во всяком познании есть сознание того, что предмет по содержанию больше, чем то, что так или иначе в нем познается (объецируется). Известно, что в нем присутствует то, что еще не познано. Сознание проблемы — форма такого рода знания, характерная для науки. Если теперь то, что в указанном смысле не познано, назвать «трансобъективным» в составе совокупного предмета, т. е. тем, что лежит по ту сторону соответствующих границ объекции, то тезис можно выразить так: сущее есть трансобъективное.

Чем-то для себя оно обладает постольку, поскольку в непознанном находит четкое выражение независимость от познавательного отношения. Кажется, что в указанном определении выражена отделенность сущего от познающего. Тем не менее, в действительности это отнюдь не так. Наоборот, совершается ошибка превращения границы объекции в границу бытия. Разве верно, что предмет является сущим лишь постольку, поскольку он не познан? Нет, познанная часть должна иметь тот же самый характер бытия. Ведь если это отрицать, то придется допустить, что нечто сущее, благодаря тому, что оно познается (объецируется), делается не-сущим. А так как в ходе познания оно объецируется все дальше и дальше, то это значит, что оно постепенно абсорбируется познанием и онтологически уничтожается. В действительности познание совершенно не касается сущего. Оно его не затрагивает. И его ход ничего в его составе не изменяет.

2. В познании есть сознание еще и второй границы: имеется в виду граница познаваемого. По ту сторону данной границы лежит то, что не только не познано, но и непознаваемо, не только трансобъективно, но и трансинтеллигибельно, т. е. гносеологически иррационально. Оно еще дальше отстоит от объецированного и, по видимости, имеет еще большее право называться сущим как сущим. В этом смысле Кант называл «вещью в себе» непознаваемое, составляющее фон предметов опыта.

Однако здесь налицо точно такая же ошибка, что и в случае трансобъективного. И здесь граница познания сделана границей бытия. Упускается из виду, что сущее — чисто как таковое, чем бы оно ни было в особенности, — существует безотносительно к тому, познано оно или нет, познаваемо или непознаваемо. Невозможно понять, почему нечто познаваемое должно быть менее сущим, чем непознаваемое. Иррациональность есть не черта бытия, но только отношение к возможности познания. Если непознаваемое есть «в себе сущее», то и познаваемое должно быть сущим в себе.

Объявляется ли теперь трансобъективное единственно сущим или же иррациональное провозглашается таковым — и в том, и в другом случае допускается одна и та же ошибка. Ибо к обеим границам — к границе соответствующей объекции и к границе объецируемости — относится одно и то же положение: это только гносеологические границы внутри сущего, не

затрагивающие его состава и его бытия; они, таким образом, не являются границами между сущим и не-сущим.

Но в указанном перетолковании границ познания в смысле границ бытия можно обнаружить ошибку, таящуюся еще глубже. Как же, собственно, возникает подобное перетолкование? Не те же ли это самые границы, что в прежних формулировках (сущее = предмет познания) оценивались наоборот? Тогда сущим должно было быть то, что лежало по эту сторону границы, теперь им должно быть то, что лежит по эту ее сторону. Ну а если теперь граница оказалась индифферентной к бытию, то тем не менее здесь, как и там, налицо явно одно и то же фундаментальное заблуждение.

То, в чем оно заключается, можно выразить просто: исходя из гносеологической рефлексии, в основу в качестве исходной точки полагали субъект, а теперь это взятое за основу сохраняют и в отрицании предметности. Тем самым все качества предмета — даже отрицаемые, даже границы предметного отношения — переносятся на сущее. Потому кажется, что лежащее по ту сторону обеих границ обладает чертами бытия. Трансубъективное ориентировано на субъект точно так же, как и обещающее; первое трансубъективно «по отношению к нему», равно как и второе «по отношению к нему» обещающее. И то же самое относится к иррациональному. Оно, таким образом, представляет собой ту же самую относительность субъекту, сохраняемую здесь, что и при отождествлении сущего с «предметом». Подобная относительность есть фундаментальное заблуждение. «Сущее как сущее» не только от нее свободно, существует не только вне всякого отношения к субъекту и до всякого появления субъекта в мире, оно объемлет собой все отношение познания, включая его субъект и его границы. Даже познающий субъект — это нечто сущее, равно как и его объекты и его трансубъективное, равно как и то, что им непознаваемо.

в) Субъектные теории сущего

Меньшую значимость представляют точки зрения, помещающие сущее в субъект. Лишь ввиду того обстоятельства, что отрефлексированная установка достигает в них своей кульминации, они попадают в круг онтологических проблем.

1. В последних из вышеперечисленных формулировок сущее заслоняло собой предмет. Но оказалось, что субъект при этом положен в основу в качестве исходной точки. Если теперь переменить направление сдвига, то исходная точка выйдет на передний план и начнет претендовать на то, что она есть единственно сущее.

Идеалистические теории, опираясь на скептические аргументы, осуществили указанную переменную: субъект есть сущее, объекты суть только представления. Дорогу здесь проложил декартовский аргумент *cogito*, пусть

и не применявшийся своим автором в идеалистическом смысле. В послекантовском идеализме это была борьба против «вещи в себе», которая позволила всю тяжесть бытия перенести на субъекта. В самом деле, бытие субъекта нельзя скептически опровергнуть тем же способом, что и бытие объекта.

В данной форме идеализм был не особенно счастлив. Субъект остается в мире с одним лишь собой — и даже нельзя сказать «в мире», ибо мир в той мере, в какой он больше субъекта, отрицается. Даже множественность субъектов в этом случае ненадежна — ведь и другие субъекты являются для первого только объектами, а объекты — только его представлениями. Тем самым он не только мир, но и человеческие отношения делает иллюзией. Но так как последние существенны для его способа бытия, то иллюзией становится он сам.

2. Несколько более содержательным тезис становится, если и человеческие отношения отнести к субъекту как принадлежащие ему по сути, а его самого понять не только как познающего, но и как живущего и действующего. Тогда сущее можно понимать как Я, как лицо, как человека или как дух, или же, подобно Хайдеггеру, как «вот-бытие». Мир в этом случае отнесен к человеку и соотнесен с его поступками в нем, с тем, как он этот мир понимает. Для каждого мир так или иначе — «его», т. е. не общий, сущий, но принятый им в качестве сущего в его поступках.

Трудность одиночного существования теперь снимается. Но с нею снимается и строгость позиции. Жизненные отношения, человеческие связи, множественность лиц также предполагаются в качестве сущих. Но с ними фактически предполагается и реальный мир, в котором человек находится. Человек — не единственное сущее. Не-Я оказывается ничуть не менее сущим, нежели Я.

3. Рефлексию можно осуществить и более последовательно. В отношении сущего как субъекта допустимо предпринять сдвиг, аналогичный выполненному в отношении сущего как объекта; центр тяжести с эмпирического субъекта можно сместить точно так же, как и с эмпирического объекта, а именно — в те же два этапа: сначала через границу познания, а затем — поверх границы познаваемости. Ибо и та и другая повторяются на поле субъективности. В первом случае дело сводится к неосознанному и непознанному фону эмпирического субъекта, во втором — к надэмпирическому, абсолютному или метафизическому субъекту. Указанный фон известен по наукоучению Фихте. Типы же надэмпирического субъекта обнаруживаются и в системах неидеалистического рода: так, например, везде, где допускается стоящий за миром *intellectus divinus*, *intuitivus* или *archetypus*.*

О таких теориях много говорить нет смысла. Они помещают бытие в некую бытийственную основу точно так же, как это делают объективистские теории фона. Они, следовательно, подпадают под ту же критику, что и те. То обстоятельство, что «основа» ищется здесь в продолжении субъектного направления, в онтологическом плане едва ли создает какое-то отличие. Во всяком случае, она уже не заключена «в» сознании. Эти теории, таким образом, идеалистичны уже только по названию. Итогом проделываемой ими рефлексии является осуществляемое в соответствии с сутью дела самоснятие рефлексивности.

4. Наконец, перебросив сущее с объектного направления, можно поместить его во всеобщий теоретико-познавательный (трансцендентальный) или в логический субъект, попытки чего неоднократно предпринимались в неокантианстве.

Но если поступить так, то будет уже невозможно оценить по достоинству бытийственную тяжесть реального. Это будет уже только некое вторичное бытие, с которым имеют дело, как бы депотенцированное бытие: бытие как «установление», как мыслимое или предикативное бытие.

¹ Ум божественный, интуитивный... архетип (лат.).

Теории данного типа страдают столь исключительной односторонностью, что вынуждены отрицать важнейшие базовые феномены жизни. Правда, с бытием, как они его понимают, они справляются на удивление легко, но только потому, что принципиально исключают из сферы своего внимания собственно «сущее как сущее».

Глава 10. Граница положения по эту сторону

а) Феноменальный базис субъективистских определений

Последняя группа теорий онтологически почти не представляет значения. Эти теории обращаются с сущим столь бесцеремонно, что просто не доходят до его проблемы. Тем не менее, некоторые остатки от них сохранились до наших дней. Если искать причину такой живучести, то обнаружится феномен, на который они опираются. Он составляет принадлежность познавательного отношения, и невозможно дать интерпретацию, которая бы его оттуда устранила. Этот феномен можно назвать имманентностью, он известен также под названием «скачок сознания». Он означает, что у сознания есть только его представления, но не представляемые предметы, т. е. оно никогда и знать не может, соответствует ли этим представлениям нечто реальное вне его. Сознание заключено в имманентности своего содержания, можно также сказать — своих интенциональных предметов.

Данный феномен, со времен Аристиппа составляющий основу всякого скепсиса, как таковой оспорить, пожалуй, невозможно. Если придерживаться его одного, то легко можно сделать вывод, что нет ни сущего вне сознания, ни познания сущего. Перемена наступает только тогда, когда в расчет принимаются другие стороны феномена познания, например сведения о трансцендентности сознания и о трансобъективном составе предмета, а также осознание проблемы, прогресс познания и пр.

Онтологически проанализировать эти стороны общего феномена есть, таким образом, задача, которую еще предстоит выполнить. При этом дело сводится в основном к анализу «данности» сущего, а именно: сущего как реального, так и идеального. Ибо и феномен имманентности распространяется на оба способа бытия. Данное исследование придется провести уже со всей тщательностью.

Но одну вещь относительно этого можно сказать сразу. Отправной пункт онтологии приходилось удерживать в известном положении по эту сторону мировоззренческих теорий, да и реализма с идеализмом. Но вследствие того, что исследование движется вперед, это положение сохраняться не может. Должна существовать некая точка, начиная с которой относительно этой альтернативы принимается решение. Эта точка достигнута в последних рассуждениях. Мы стоим на границе положения по эту сторону. Решение о ней заключается в способе, коим справляются с феноменом имманентности. И можно сказать наперед: если этот феномен не сводится к видимости, если, таким образом, сохраняет права субъективный идеализм, то все дальнейшие усилия в онтологической сфере беспредметны.

б) Коррелятивистский предрассудок

Остальные отрефлексированные определения сущего все придерживаются понятия предмета или феномена. Они поставлены не на такую узкую феноменальную основу, как субъективистские теории, но имеют с ними то общее, что привязаны к субъекту, как к исходной точке. Однако мало уяснить себе, как это сделано выше, что сущее не характеризуемо в качестве предмета, что предметность есть лишь «противостояние» сущего, не само бытие в нем, что бытие субъекта при этом уже предполагается и что как раз оно не имеет абсолютно никакого бытийственного преимущества и даже не занимает центрального места в сущем мире.

Всего этого мало не потому, что в базовом феномене познавательного отношения соотнесенность субъекта и предмета все-таки остается. Если исходить из отношения познания или даже из аналогичного ему отношения данности, которое более актуального рода, то эта соотнесенность продолжает существовать как базис, устраняя скупые бытийственные черты предмета. Сделав *intentio obliqua* единственно возможным направлением взгляда,

теперь попали к нему в ловушку. За счет этого частный феномен возводится в разряд базового, из соотносительного характера познания фабрикуется коррелятивистский предрассудок, а уже ему придается всеобщая онтологическая сила.

Фальшь этого предрассудка можно вскрыть, лишь признав для начала вполне и всецело его феноменальный базис — только тогда в нем можно будет отделить существующие реальные феномены от феномена кажущегося. Общий феномен можно будет составить следующим образом. Познание заключается в том, что сущее делается предметом субъекта. Если, таким образом, исходить из него, как из базового отношения, то сущее всегда обнаруживается как противостоящее. Верным при этом является то, что в области познания всякая данность сущего имеет форму предметности. Иллюзией же — то, что поэтому все сущее, чисто как таковое, есть предмет субъекта.

Если, напротив, в данном отношении придерживаться того, что только познание делает сущее предметом и что в этом своем действии само как таковое, по эту сторону всякой данности, уже предполагает, что оно об этой предположенности прекрасно знает, начиная со своих наивнейших ступеней, и только потому осознает себя отличающимся от голого представления, мышления или фантазирования, то иллюзия полностью отпадает сама собой. А с ней отпадает и коррелятивистский предрассудок. Остается только форма противостояния в познавательном отношении, но одновременно с ней и надпредмет-ность предмета познания, т. е. его в-себе-бытие, всегда уже предполагаемое в познавательном отношении. «В-себе-бытие», понимаемое как противоположность одному только «для-меня-бытию», есть не что иное, как категориальная форма, в которой в рамках отношения познания заявляет о себе «сущее как сущее».

«В-себе-бытие», таким образом, не есть строго онтологическое понятие. Это только защита и грань, отделяющая от одной только голой предметности. Теории познания нужна такая граница, она вынуждена проводить ее ради себя самой. Ибо для нее и для ее отрефлексированной установки сущее как таковое выявляется только в выходе за пределы предметного отношения. «В-себе-бытие» было и остается гносеологическим понятием.

Онтология обходится без него. Она вернулась от *intentio obliqua* к *intentio recta*. Защита ей не требуется, коррелятивистский предрассудок для нее не характерен. В ее понятии «сущего как сущего» в-себе-бытие уже превзойдено.

в) Бытие феномена и отношения познания

Совершенно так же, как и с понятием предмета, дело обстоит с понятием феномена. Все то из сущего, что перед нами себя «обнаруживает», есть

именно феномен. Это предложение тавтологично. Но если его перевернуть, сказав: «все сущее есть феномен», — то оно точно так же станет предрассудком, что и предложение «все сущее — предмет». Оно даже почти идентично с ним, ибо то, что становится предметом познания, именно «обнаруживает» себя субъекту. Но ошибка здесь двойная. С одной стороны, нет нужды всему сущему себя обнаруживать (являться), а с другой — всему, что нам является, нет нужды быть обнаруживающим себя сущим. Это значит то же, что и аналогичные предложения о противостоянии. Ни у всего сущего нет нужды быть предметом, ни все предметы — взять, к примеру, предметы фантазии — не имеют нужды быть чем-то сущим.

Онтология в столь же малой степени является феноменологией, как и теорией предмета. Даже самая объективная формулировка понятия феномена не возвышает теорию феноменов до теории сущего. Жестокое заблуждение порождается утерей разницы между явлением (обнаружением себя) и бытием. Всякая критика феноменов здесь прекращается, все различия рангов данного прекращаются, всякий кажущийся феномен, всякое ложное описание могут чувствовать себя вольготно.

Вместе с тем нет смысла склоняться к обесцениванию феноменов. Феномены суть данности и в качестве таковых сохраняют свое непреходящее значение. Данность в философском исследовании всегда есть первое, но и только. Она — не последнее, не то, что судит об истинном и ложном. А так как в случае истинного и ложного дело идет о касательстве к сущему, то можно сказать и так: она — не то, что судит о бытии и небытии. Между методически первым и последним лежит не что иное, как сам общий ход исследования, подлинная работа философского поиска. Необходимо, следовательно, водворить «феномен» на подобающее ему место. Там он незаменим. За его пределами он вводит в заблуждение.

Между тем отличие феномена от «сущего как сущего», взятое с другой стороны, предубеждения создавать не должно. Речь не идет о том, чтобы феномены как таковые исключить из бытия. Разумеется, они тоже обладают своего рода бытием — они ведь все-таки «суть» нечто, а вовсе не ничто, — только это не совсем бытие того, «что» они обнаруживают. Таким же образом существует бытие представлений фантазии, мыслей, мнений и предрассудков; точно так же, как существует бытие познания и бытие его содержания.

К какому особому царству сущего все эти образования относятся, каким наиболее всеобщим способом бытия они обладают — исследование этого составляет задачу особенной части онтологии — той, где говорится о духовном бытии, — но не задачу всеобщих основоположений. До всякого исследования ввиду сказанного необходимо зафиксировать лишь две вещи. Во-первых, особый способ бытия этих духовных образований не переносим

на другие образования, его нельзя обобщать. А во-вторых, уже по сути самих этих образований сразу видно, что сущее, на которое они направлены, и им не тождественно, и в то же время не обязано быть их способом бытия. Представление, мысль, понятие «суть» нечто иное, чем то, «что» представляется, мыслится, вкладывается в понятие; и вся ступень сущего, к которой они относятся, — другая.

То же самое касается и феномена. Бытие феномена в принципе иное, чем бытие того, что в нем «обнаруживается» и феноменом чего он является. Конечно, и то и другое охвачено широкими рамками сущего вообще. Но бытие *in genere** так же нельзя свести к бытию феномена, как и к любому другому частному виду бытия.

* В целом (*лат.*).

Часть вторая Отношение вот-бытия и так-бытия

Раздел I

Апории «факта» («DaB») и «сущности» («Was»)

Глава 11. Реальность и экзистенция

а) Индифферентности сущего

Результат обозрения традиционных формулировок сущего, как естественных, так и отрефлексированных, на первый взгляд кажется отрицательным. Отбрасыванием неподходящего получить понятие сущего нельзя. Ибо оно охватывает все. Выяснится, что такая неуловимость вовсе не абсолютна. Сущее постижимо исходя из его конкретизации — точно так же, как сущность мира познаваема, раскрываема и разгадываема не сразу в целом, но, пожалуй что, изнутри и с опорой на множественность.

Но ясно, что изложенные формулировки на самом деле являются исключительно конкретизациями сущего. Таким образом, и из них уже прекрасно можно взять нечто положительное. Это подтверждается тем фактом, что за конкретизациями скрываются категории по большей части фундаментального рода (единство, определение, субстанция, форма и т.д.) и что ошибочным является только их обобщение.

Прежде всего оказывается, что «сущее как сущее» совершенно индифферентно к большинству вышеприведенных определений. Оно точно так же вечно, как и не вечно, дано, как и не дано, представляет собой основу мира, как и сам обоснованный мир. Эти индифферентности, собственно говоря, непосредственно относятся к бытийственному характеру сущего. Они явственно обнаруживают свой универсальный смысл в противоположность к

особенным категориям бытия. И вопреки своей формальной негативности они, тем не менее, выражают нечто вполне позитивное, а именно — идентичность самого бытия во всем, что является сущим.

Это выглядит весьма впечатляюще, если ряд продолжить дальше. Сущее как сущее индифферентно к субстанции и акциденции, к единству и множественности, к устойчивости и становлению, к определенности и неопределенности (субстрат), к материи и форме, к ценности и к тому, что ею не является. Не менее индифферентно оно к индивидуальности и всеобщности, к индивиду и общности, к части и целому, к звену и системе. И, быть может, еще большей индифферентность делается в случае отрефлексированных определений: безо всякого различия бытийственный характер распространяется на субъект и объект, на лицо и вещь, на человека и на мир, на являющееся (феномен) и не-являющееся, на обещающее (предмет) и трансобъективное, на рациональное и иррациональное.

В дополнение к указанным индифферентностям можно называть еще многое. Например, индифферентность к абсолютному и относительному, самостоятельному и зависимому, простому и сложному, к низшим и высшим степеням оформленности. Но примеров достаточно. Во всех них повторяется одно и то же отношение.

Тем более удивительно, что две группы противоположностей из этой схемы выпадают. Первая — это противоположность *essentia* (сущности) и *existentia*, или, в более общей формулировке — так-бытия и вот-бытия. Вторая — противоположность модусов и способов бытия: действительности и возможности, реального и идеального. Здесь нет подобной индифферентности. Сущее вообще, пожалуй, еще охватывает собой и эти противоположности. Но характер бытия как таковой в них не один и тот же.

В этом пункте заключен подход к дальнейшему исследованию. Нетрудно видеть, что его основной задачей будет раскрытие отношения модусов бытия. Но именно поэтому здесь следует исходить не из модальности, но из другой противоположности, еще более близкой к вышеперечисленным категориям, из противоположности сущности и существования.

Обе группы вместе образуют противоположность способов бытия: реальности и идеальности. В ней сходятся еще и прочие цепочки проблем: так, к примеру, вопросы данности бытия. С учетом их нижеследующие исследования получают долговременный характер и осуществляются со все новых и новых позиций.

б) Несогласованность традиционных понятий

Рассмотрение, к которому мы приступаем, в основе своей уже является категориальным. Правда, оно носит еще настолько всеобщий характер, что

само предшествует дифференцированию способов бытия. Единство эссенции и экзистенции со времен аристотелевского учения об имманентности сущностных форм в мире реального прослеживалось всегда, даже там, где особое значение придавалось их противоположности и за царством универсалий признавалось право на для-себя-бытие. Дуализм сущностной и вещной сфер не снимал такого рода соотнесенность в противоположности. Если даже спекулятивно перенести всю тяжесть бытия на одну сторону альтернативы, другая все-таки остается как ее коррелят. В крайнем случае ее можно нейтрализовать, объявив о ее метафизической незначительности. Но тогда это остается насильственным актом мыслительного произвола. И настолько далеко не заходил ни крайний понятийный реализм, ни крайний номинализм.

Если исходить из вышеизложенных результатов (гл. 6, пункты «б» и «в») — «сущее как сущее» не есть ни эссенция, ни экзистенция, — то теперь, очевидно, эти отрицания позволяют оценить себя положительно. Сущность и существование суть подлинные черты бытия, которые обе характерны для сущего на всем его протяжении и только вместе составляют «сущее как сущее». Это значит: все сущее необходимо содержит в себе моменты сущности и момент экзистенции.

Традиционной формулировке понятий это противоречит. Право на существование в старом смысле этого слова можно признать только за реальным. Математическая экзистенция, хотя и является старым понятием, но в крупное историческое направление проблемы универсалий в полной мере не вошло. Сделавшись знаком нерешенной проблемы, оно как бы осталось в стороне, чтобы вновь обрести значение только в Новое время. Но проблема, в нем присутствовавшая, была в высшей степени онтологической.

Это была проблема идеального бытия. Приходилось по меньшей мере отличать экзистенцию в узком смысле — как реальную экзистенцию — от экзистенции в широком смысле. Но как раз это было несвойственно крайним направлениям господствующих теорий. Здесь бытие приписывалось или вечным универсалиям, или пребывающему во времени реальному, а экзистенция резервировалась за последним.

Таким образом, не удивительно, что противоположность способов бытия — идеальности и реальности — была сопоставлена с противоположностью *essentia* и *existentia* и в конечном счете приравнена к ней. Строгим следствием из этого было бы то, что экзистирующее, а вместе с ним и бытийственное царство реального не должно обладать сущностной определенностью. Его брэнность, индивидуальность, а в большинстве формулировок и его материальность должны ему принципиально противостоять.

Но именно так вывод никогда не делался. Ведь подобное выведение тотчас же приводило к противоречиям. Тем не менее первоначальная платоновская мысль об идее исходила как раз из того, что пребывающее во времени реальное каким-либо образом содержит в себе сущностные формы, пусть даже осуществляя их несовершенным образом, и что поэтому уже восприятие вещей напоминает о них.

в) *Essentia* и идеальное бытие

Тем самым отношение экзистенции и реальности в какой-то мере проясняется. Разграничение понятий приводит к пониманию, что здесь нет ни тождества, ни противоречия, что речь идет, скорее, о гомологичных членах двух разных пар противоположностей. Отчасти они перекрывают друг друга, а отчасти расходятся. Реальности принадлежит больше, чем одна только экзистенция, а экзистенция в широком смысле есть и вне реального.

Не так легко определить отношение соответствующих комплементарных членов — *essentia* и идеального бытия. Оно не просто аналогично отношению экзистенции и реальности. Оба отношения противоположности не просто пересекают друг друга, совпадают друг с другом они тоже отчасти. Кажется, что сущности изначально обладают идеальным бытием. Они отличаются от реального как временного и индивидуального своей вневременностью и всеобщностью. Но то же самое касается и идеального бытия. Кажется, таким образом, что *essentia* и идеальное бытие совпадают гораздо больше, чем экзистенция и реальность.

Тем не менее это не может быть так. Допустим, что различие реального и идеального — при неизменном условии, что последнее позволяет себя обнаружить, — означает не только различие способов бытия, но и параллельность существования целых царств или областей сущего; тогда из сказанного однозначно следует, что сущность и идеальное бытие не могут совпадать. А именно, не только потому, что есть и идеальная экзистенция, но, прежде всего, по той причине, что сущности не образуют для себя существующего царства сущего. Платонизирующие теории, пытавшиеся отстаивать такое для-себя-существование, никогда не могли выстоять перед проблемами сущностей реального мира. Но как могла оправдать свое существование онтология, не способная учесть сущностные черты реального? Она была бы вынуждена выбрать хористический путь, а важнейшие вопросы — о «сущности» мира, в котором мы живем, — просто отбросить.

От подобного вывода не способно защитить даже различие существенного и несущественного (эссен-циального и акцидентального) в оформленности реального. Если оставить для *essentia* «эссенциаль-ное», подразумевая под этим больше, чем тавтологию, то увязнешь в трудностях еще большего

масштаба. Акцидентальное-то все-таки тоже принадлежит к оформленности, и невозможно перебросить его на сторону экзистенции; по крайней мере до тех пор, пока придерживаешься первичного смысла *existentia* как только лишь «факта» («*dass es ist*»). Ведь в противном случае для нее пришлось бы создать иное понятие. Кроме того, данным различием неизбежно устанавливается граница, которая установима только с навязываемых точек зрения и в онтологическом плане совершенно произвольна. Разве существуют особые определенности реального, которые ввиду всего контекста мира даже не были бы существенны? Здесь с давних пор царят злоупотребления противоположностями первичного и вторичного, необходимого и случайного. Под необходимостью в этом смысле всегда понималась только необходимость сущностная, не реальная. Но тем самым уже как раз предполагается граница, которую только собираются установить.

При всем при этом, однако, главное еще впереди. Особенность реального мира заключается как раз в том, что всеобщие сущности не высятся где-то за его пределами вдали от действительности, но в нем содержатся, главенствуют в нем, составляя «его» суть и «его» запас форм. Поэтому их можно вновь отыскать и в нем, выудить из него; поэтому возможно взять их из единичного случая, описывается ли этот процесс как извлечение (вынесение за скобки (*vor die Klammer Heben*)) или как отзвук вечного во временном и напоминание о нем.

В этом причина того, почему сущности не совпадают с идеальным сущим. Известное пересечение областей тем самым отнюдь не оспаривается. Вполне может быть так, что сущности обладают и идеальным бытием. Но они им не исчерпываются, равно как и их особый вид бытия не характеризуется только лишь через это. И наоборот, есть, как еще будет показано, идеальное бытие, которое не сводится к отношению сущности и реального. Кроме того, есть науки — это целые отрасли математики и логики, — которые занимаются исключительно идеальным сущим как таковым, до всякого его применения и даже до постановки всех вопросов о его применимости к реальному.

г) «Факт» («Dass») и «сущность» («Was») сущего. Чтойность (*die quidditas*)

Если стремиться избежать той многозначности, что порождается своеобразным отношением двух пар противоположностей, то нужно до поры до времени отбросить отягощенные понятия *essentia* и *existentia* и ввести на их место другие. В качестве таковых из расхожей терминологии напрашиваются понятия так-бытия (*Sosein*) и вот-бытия (*Dasein*). Хотя они берут начало в профессиональном языке, в большей степени ориентированном логически, но, взятые в строгом смысле, очень точно отражают онтологическую противоположность, о которой здесь идет дело. С

точки зрения форм высказывания эти понятия хорошо известны как те, что составляют различие между «фактом» (Dass) и «сущностью» (Was).

Во всяком сущем есть момент вот-бытия. Под этим следует понимать только лишь «тот факт, что оно вообще есть». И во всяком сущем есть момент так-бытия. К нему относится все, что составляет его определенность или своеобразие, все, чем оно обладает совместно с другим или за счет чего от другого отличается, короче говоря, все, «что оно есть». По сравнению с «фактом» эта «сущность» включает в себя все содержание, вплоть до наиболее индивидуальной дифференциации. Это — расширенная до чтойности (qu-idditas) essentia, в состав которой принято и все акцидентальное. Можно также сказать, что это — essentia, низведенная с высоты своей всеобщности и идеальности, втянутая в ход жизни и в стихию будней, как бы депотенцированная. Именно депотенцирование есть смирение высокопарных метафизических амбиций.

Отмежевание от узкой проблемы essentia происходит не для того, чтобы ее совсем отодвинуть в сторону. Дело идет только о достижении более простого и онтологически более фундаментального проблемного базиса.

Противоположность вот-бытия и так-бытия, кроме своей прозрачности, имеет еще троякое преимущество. Во-первых, в нем не играет никакой роли граница всеобщего и индивидуального. «Факт» существует и для самого всеобщего, точно так же как и «сущность», и для самого индивидуального. Даже в случае закономерностей, к примеру, дело всегда идет о том, «есть» ли они вообще или нет, т. е. существуют ли они, господствуют ли в некоей сфере сущего или нет. Во-вторых, подобное существование, или голый «факт», не совпадает с реальностью, не тождественно реальной экзистенции; даже у идеального бытия есть свой вид существования, который не совпадает с его оформленностью. И в-третьих, «сущность» тоже нельзя приравнять к идеальности. Подобно тому, как она возвышается над существенностью и распространяется на все степени «несущественного», так она пронизывает и все ступени и конкретизации реального мира.

Таким образом, так-бытие и вот-бытие во всем сущем оказываются соотнесенными друг с другом и тем не менее пребывают в известной независимости друг от друга. Есть масса смысла в том, чтобы говорить, «что» есть нечто, без учета того, «есть ли» оно вообще. И точно так же можно, не противореча здравому смыслу, дискутировать о том, «есть ли» нечто, в то время как еще неясно, «что» оно есть. Конечно, это имеет свои границы. Но в первом приближении именно известная индифферентность вот-бытия и так-бытия друг относительно друга — это то, что бросается в глаза в их отношении.

Если указанную противоположность в этом смысле оставить в качестве одной только двойственности противоположных сторон сущего, то оспорить

само различие будет невозможно. Оно в этом случае будет относиться к феноменам сущего вообще. Но как раз поэтому до поры до времени не будет решено, существует ли оно и в себе, сверх феномена, т. е. в самом сущем, по ту сторону всякой феноменальности. И столь же не решено будет то, является ли это различие абсолютным — или же относительным, сдвигающимся вместе с точкой зрения, подобно тому, как сдвигается различие существенного и несущественного. Это значит, что остается вопрос: всегда ли вот-бытие и так-бытие в самом сущем находятся друг напротив друга, или же они друг в друга перетекают.

Глава 12. Разделение вот-бытия и так-бытия

а) Онтологическое обострение противоположности

Между тем различие уже в общепринятой формулировке не удерживается в рамках подобной нейтральности. Однажды осознанное, оно все больше заостряется до противоположности и, наконец, утверждается абсолютно. Все, что имеет претензию быть, разделяется на вот-бытие и так-бытие. В конце концов кажется, будто мир в целом, равно как и все, что в нем так или иначе пребывает, складывается из двух гетерогенных бытийственных факторов; причем место соединения в каждой части остается видимым и, как трещина, пересекает все целое.

То, что некое лицо существует, — это его вот-бытие; его возраст, внешний вид, поведение, характер и пр. — это его так-бытие. То, что в ряду степеней существует величина a° , — это ее вот-бытие; что она равна 1 — ее так-бытие. По данной схеме можно разложить все. Даже кажется, что здесь не нужно никакого разложения, что все уже в себе разделено на две составляющие сущего, причем в полном объеме: вот-бытие никогда не переходит в так-бытие, его никоим образом и ни с какой точки зрения невозможно понять в качестве так-бытия; а так-бытие никогда не переходит в вот-бытие, к вот-бытию его никоим образом свести нельзя.

Указанным образом из различения делают разделение, а именно — радикальное, оптическое, абсолютное. И поначалу кажется, будто все говорит за то, что это так в действительности. Обычно здесь обнаруживается целый ряд аргументов. Ниже будут обозначены наиболее веские из них.

1. Всякое так-бытие свойственно некоему присутствующему. Оно не висит в воздухе, оно предполагает некий субстрат, «к» которому оно привязано. Поэтому так-бытие понимается просто как качество — разумеется, в широком смысле, а вот-бытие — как субстрат качества. Тогда вот-бытие похоже на аристотелевскую *οὐσία**, от которой зависят прочие категории, а они в совокупности соответствуют так-бытию. Но в этом случае качества никогда не переходят в их субстрат, они всегда остаются чем-то «на» нем. А субстраты в свою очередь никогда не могут стать качествами чего-либо, они

могут лишь лежать в основе, но не могут быть свойственны. Вот-бытие и так-бытие, следовательно, при всей их тесной соотнесенности, никогда не смешиваются друг с другом.

2. Упомянутую выше индифферентность так-бытия и вот-бытия друг относительно друга можно без труда перенести из сферы высказывания на сами вещи. В так-бытии нет никакой разницы, существует ли «такое нечто» или нет. Даже если этого нечто «нет», оно тем не менее остается обладающим «такими» свойствами. И точно так же вот-бытие: оно ведь не становится не-вот-бытием, если у него нет определенного так-бытия.

· Сущность (греч.).

Вот-бытие, как кажется, является по отношению к так-бытию таким же случайным или внешним, как и наоборот. Тем самым воскрешается древнее представление, что необходимо только эссен-циальное; но эта сущностная необходимость остается полностью ограничена эссенциальной стороной, экзистенции она не касается. Различие модальностей, таким образом, разводит вот-бытие и так-бытие.

3. Этот модальный аргумент можно развить и дальше. Сущности с точки зрения реально экзистирующего кажутся чистой возможностью; голое так-бытие, следовательно, есть только лишь возможное бытие. Вот-бытие же обладает характером действительности. Если теперь возможное понимать в схоластическом смысле как то, что точно так же может быть, как и не быть, действительное же — как то, что только есть и не «не есть», то оказывается, что так-бытие отделено от вот-бытия уже бытийственным модусом.

б) Логические и гносеологические аргументы

Заимствованные из логики и теории познания эти аргументы достигают уровня онтологических рассуждений. Правда, они несут с собой апории *intentio obliqua*, но тем не менее претендуют на то, что относятся к сущему.

1. Содержательный ряд определенностей некоего сущего есть то в нем, что допускает возможность дефиниции. В своем завершении он составлял бы тотальную дефиницию. Последняя, таким образом, распространяется только на так-бытие. Вот-бытие остается за ее рамками. Оно не только не дефинируемо в данном нечто, но, даже если бы его хотели присоединить к элементам определения, не прибавило бы к ним ничего.

2. Хорошо известно деление суждений на так-бытийственные и присутственные, т.е. на такие, которые, согласно своей форме «S есть P», высказывают нечто содержательное, и на такие, которые высказывают только бытие. Последние имеют форму «S есть» или «существует S» и в качестве так называемых экзистенциальных суждений играют особую роль в

метафизике, так например доказательства бытия Бога имеют целью вынесение чисто экзистенциального суждения.

Теперь очевидно, что эти два типа суждений радикально разделены. Между ними нет никакого перехода. Но так как суждение по своему смыслу есть выражение чистого бытия — свидетельствуя пусть даже и о предикативном бытии, которое «есть», — то необходимо допустить, что радикальной противоположности суждений соответствует радикальная бытийственная противоположность.

3. Теория познания различает познание априорное и апостериорное. Нет нужды, подобно Канту, относить его к созерцанию и мышлению. И без того невозможно оспорить, что познание а priori существует только относительно так-бытия предметов, тогда как познание а posteriori распространяется на вот-бытие и так-бытие. Сторона вот-бытия, таким образом, познаваема вообще только а posteriori. Но так как предмет познания должен обладать сверхпредметным бытием, то противоположность элементов познания переносится на это бытие и позволяет появиться в нем вот-бытию и так-бытию как гетерогенным бытийственным моментам.

4. Можно ли вообще схватить вот-бытие чего-либо без более подробной содержательной определенности — это, пожалуй, вопрос. Но нет сомнений, что существует тип знания, который распространяется исключительно на так-бытие, оставляя открытой проблему вот-бытия. К этому роду относится все строгое познание всеобщего, все познание законов. Ибо даже если известные единичные случаи здесь заранее даны как существующие, то всеобщность как таковая все-таки принципиально включает в себя бесконечность дальнейших случаев, существование которых, как бы там ни было, не схватывается сразу же. В познанной всеобщности дано только пустое место возможных реальных случаев, но не они сами. За счет этого возникает видимость, будто так-бытие вещей — т. е. воплощение их определенностей, качеств, различий и связей — вовсе не является чем-то реальным в них. Собственно реальным в этом случае было бы только их вот-бытие.

в) Метафизические заострения

1. При одностороннем толковании нечто подобное можно вычитать даже в «Критике чистого разума». Дело в том, что, согласно Канту, мы очень даже можем знать о существовании вещей в себе, но не можем знать об их «качествах». Формы чувственности и рассудка иного не допускают. То, что становится познаваемым в пространстве и времени в категориях рассудка, — это лишь «явление». Если же исходить из того, что в строгом смысле сущее составляют одни только «вещи в себе», то тезис Канта, будучи онтологически выражен, гласит: познаваемо только вот-бытие в себе сущего,

но не его так-бытие. Или, в иной формулировке: так-бытие вещей, познаваемое нами, имеет лишь тип для-нас-бытия, их вот-бытие же есть в-себе-бытие.

2. К аналогичному результату Макс Шелер пришел как раз с противоположным тезисом. По его мнению, познаваемо именно лишь так-бытие вещей, их вот-бытие же как таковое непознаваемо. В основе этого воззрения лежит феноменологическое понятие сознания, которое под «познанием» понимает бытие предметов в сознании (как говорит Шелер — *in mente*). Но поскольку субстанции-то, обладающие самостоятельным существованием, явно не могут занимать какое-либо место в сознании, то теперь тезис гласит следующее: лишь так-бытийственная сторона вещей входит в *mens*, вот-бытие неизменно остается *extra mentem*.

С этой точки зрения «вещь» есть лишь объект окружающей среды определенным образом организованного субъекта. Она, таким образом, существует лишь в отношении с таким субъектом. Данную соотнесенность Шелер называет «присутственной относительностью». Но это выражение ошибочно. Так как именно определенности объектов окружающей среды зависимы от организации субъекта, то указанная соотнесенность гораздо больше является относительностью так-бытийственной, нежели присутственной. Схваченное так-бытие вещей как раз не есть так-бытие в себе сущего, оно существует только «для нас». А это, если делать строгий вывод, означает, что оно существует только *in mente*.

Подобного вывода здесь не избежать. Ибо намеки на него иногда встречаются и у Шелера, притом, правда, что он сам его твердо не придерживается. Если с этим выводом согласиться, то искомое отношение можно облечь в изящную формулу: так-бытие вещей существует *in mente*, их вот-бытие — *extra mentem*.

Здесь расщепление предмета познания вслед за номиналистским заострением осуществлено гораздо радикальнее, чем это могли сделать онтологические аргументы. Граница субъективности помещается между вот-бытием и так-бытием вещей. Ни одна вещь в мире после этого уже не есть нечто единым образом связанное в себе: ее экзистенция есть нечто в себе существующее, ее же оформленность — дело одного только представления. Или, в ином выражении: пребывая в себе, вещи, судя по всему, не обладают определенностью и качеством, а обладая определенными качествами, они, надо полагать, не существуют в себе.

г) Ошибочная формулировка понятий «*in mente*» и «*extra mentem*»

Перечисленные аргументы не являются безобидными, с коими, по внесении определенных корректив, можно было бы согласиться. Для этого они слишком уж органично связаны. Они представляют лишь различные стороны

единой и сверх всякой меры однобокой тенденции тех теорий, что стремятся упразднить предмет онтологии, а ее саму представить беспредметной.

Поэтому нелишне будет подвергнуть эти аргументы испытанию. Уже первые шаги в этом направлении, однако, показывают, что в них ошибок — тьма тьмущая. Но их обнаружение не может быть выполнено одним махом, а должно происходить лишь постепенно. А так как его нельзя произвести, не разрабатывая в то же время действительного соотношения вот-бытия и так-бытия, то оно плавно перетекает в положительное изложение вопроса.

Некое различие здесь можно провести только между грубыми заблуждениями и более глубоко скрытыми противоречиями. Очевидно, что действительно серьезное исследование требуется в случае вторых, тогда как с первыми можно разделаться относительно легко. Порой уже при первых попытках возникает *deductio ad absurdum**. Это искусственные конструкции, которые не вытекают из следствий данной проблемы, но созданы в угоду некоей точке зрения. И само собой понятно, что они должны быть ликвидированы в первую очередь. Вопреки последовательности приведенных аргументов, критика в целом, стало быть, должна пойти противоположным путем.

1. Прежде всего необходимо рассчитаться с последним из названных пунктов (в. 2). Если так-бытие существует *in mente*, вот-бытие же — *extra mentem*, то и то и другое не только разделены, но даже уже нельзя сказать, что оба относятся к одному и тому же сущему. Ведь так-бытие в этом случае было бы, вероятно, лишь так-бытием представления — объективно оформленного содержания сознания, в то время как вот-бытие было бы вот-бытием предмета — и как раз не интенционального, а в себе сущего. Но так как в себе сущее по условию теории должно иметь иные качества, нежели содержание сознания, его репрезентирующее, то оно само все-таки должно обладать и так-бытием, ведь в противном случае нельзя было бы говорить об инаковости. Но если так-бытие вещей существует только *in mente*, то в-себе-бытие не может иметь еще одно так-бытие наряду с ним.

* Сведение к абсурду (*лат.*).

2. Если, вопреки этому, всерьез считать, что вещи, как они суть в себе, не имеют так-бытия, то пропадает всякое содержательное различие между ними. Все они, очевидно, были бы равны друг другу, а именно — равно неопределены. Ибо всякая определенность и всякое различие — это вопрос так-бытия. На долю вещей оставалось бы чистое вот-бытие, а оно у всех — одно и то же. Только для сознания, т. е. в его представлении о вещах, существовало бы разнообразие. Но именно это было бы ошибкой. Одно только проведение различий само уже было бы ошибкой. Ибо вещи не могли бы иметь различий.

3. Абсурдность подобных выводов настолько бросается в глаза, что невольно начинаешь искать источник этих ошибок. Он обнаруживается в своего рода нечистой игре с понятиями «in mente» и «extra mentem». Эти два понятия, хотя и составляют противоположность, но отнюдь не входят в противоречие. Они не исключают друг друга. То, что независимо от субъекта существует в себе, прекрасно может повторяться в сознании. А то, что определенным образом представляется сознанием, именно в этой определенности может существовать и в себе. Иначе соответствие представления вещи было бы вообще невозможным. А это означало бы, что невозможным является познание.

4. Таким образом, нечто может прекрасно иметь место одновременно in mente и extra mentem. И это относится именно и к так-бытию, и к вот-бытию этого нечто. Неверно, что вот-бытие вещи не может быть познано. Оно не только познается и весьма конкретно представляется, но и самым решительным образом отличается в познании от не вот-бытия. Оно, таким образом, замечательно существует и in mente. Неверно также, что познанное и представленное так-бытие не может существовать и в вещах, как они суть в себе. Представление, хотя и может быть ошибочным, но явно может и соответствовать действительности. И как раз процесс появления этого соответствия мы называем познанием. Так-бытие, следовательно, очень даже имеет место и extra mentem. 5. Аналогичная ошибка совершалась уже номинализмом. Он был прав, констатируя бытие универсалий post rem. Ибо они существуют в сознании. Но он заблуждался, лишая их по этой причине бытия in rebus. Ибо тогда сознание никак не могло бы абстрагировать их из отдельных реальных случаев. Для этого они уже должны каким-либо образом в них быть. И в основе этого, пожалуй, уже лежит нечто от ошибочного представления, что «post rem» и «in re» исключают друг друга.

д) Ложное употребление кантовских понятий

Едва ли менее ошибочным, но только менее грубым, является аргумент, якобы опирающийся на Канта (в. 1). Качества «вещей в себе» непознаваемы. Данный тезис еще прочно стоит на кантовской почве. Пожалуй, даже можно было бы добавить: самое большее, что познаваемо, — это их вот-бытие. Тем самым между так-бытием и вот-бытием была бы проведена только познавательная, но не бытийственная граница. Ибо в том, что у вещей в себе есть и своя определенность и что они не пребывают в расплывчатой неопределенности, Кант ничуть не сомневается. Он как раз не смешивает бытие и познаваемость. Недвусмысленное тому свидетельство — идея непознаваемых вещей в себе.

Фальшь привносится лишь тогда, когда всякая определенность отводится в сторону явления, а всякое существование — в сторону вещи в себе. В этом случае дело выглядит так, будто так-бытие вообще и как таковое должно

означать одно только бытие-для-нас, вот-бытие же — в-себе-бытие. А тем самым посередине вещей впервые проводится грань — вещей как эмпирически реальных, кои составляют явления, так и вещей в себе. Но и в том и в другом случае последствия оказываются до такой степени не кантовскими, как это только возможно.

Что вещи в себе обладают и так-бытием — это невысказываемая, но явно подразумеваемая предпосылка всех кантовских фраз, которые гласят о невозможности их познания. «Что» они суть — в формах нашего созерцания и нашего рассудка непостижимо. Но существование некоего «что» вовсе не подвергается сомнению. И точно так же с вот-бытием. Оно отнюдь не является прерогативой вещей в себе. Существует и эмпирическое вот-бытие в явлении, если уж термин «вот-бытие» напрямую употребляется Кантом для обозначения эмпирической реальности. Выражение «вот-бытие вещей вне меня» в «Опровержении идеализма» вовсе не означает вот-бытия вещей в себе. Но оно-таки означает нечто отличное от так-бытия эмпирических вещей.

В любом случае, на Канта ссылаться нельзя, если вот-бытие понимать как в-себе-бытие, так-бытие — как одно только бытие-для-нас. Немаловажно уяснить себе, что подобное в кантовских понятиях без противоречия мыслить невозможно. Но еще важнее, не ссылаясь на исторический авторитет, осознать, почему это невозможно даже в принципе и ценой полного отказа от традиционных понятий.

Дело в том, что ошибка лежит глубже. Она коренится в воззрении на вот-бытие, отдающем ему он-тическое преимущество перед так-бытием: собственно в-себе-бытие согласно этой точке зрения — это одно лишь вот-бытие, т. е. экзистирование как таковое. Экзистенцию нельзя выразить при помощи качеств. Но так-бытие вещей заключается в их качествах, равно как и во всем, что равно им по бытийст-венному рангу, т. е. в отношениях, связях и зависимостях всякого рода. Это, стало быть, означает, что так-бытие вещей не только не «есть» экзистенция, но оно и не «обладает» ею. Экзистенция, пожалуй, характерна для вещей. Но она в них затрагивает исключительно сторону вот-бытия, не так-бытия.

Однако именно эта оценка вот-бытия как преимущественной стороны сущего есть предрассудок. Она восходит к схоластическому отношению *existentia* и *actualitas** и должна исчезнуть вместе с ним. Неверно, что так-бытие вещей не принадлежит также к их реальной действительности (к ним как к *acti entia*). Скорее, оно само обладает «вот-бытием в них». Мы говорим, что качества существуют «в» вещах; но тем самым мы подразумеваем, что они действительно наличествуют в них, а не, к примеру, вкладываются в них определенным мнением.

*** Действительность (лат.).**

Вот-бытие же вещей есть вот-бытие так-сущих вещей, а не абстрактной вечности (экзистенции вообще) без какой бы то ни было определенности. Именно за этой вечностью нельзя было бы признать никакого вот-бытия. И так же, как с вещами, дело обстоит и со всем остальным сущим.

Выходит, неверно, что так-бытие не имеет экзистенции. Скорее даже можно сказать, что так-сущее — это как раз единственно экзистирующее. И точно так же неверно, что вот-бытие есть собственно в-себе-бы-тие. У вот-бытия нет никакого бытийственного превосходства перед так-бытием. Так как именно одно лишь сущее может обладать вот-бытием, то с равным правом можно сказать, что его так-бытие — это настоящее в-себе-бытие. Вес некоего шара (составляющая его так-бытия) обладает тем же способом бытия, что и сам шар. И если шар обладает вот-бытием, то и его вес обладает тем же самым вот-бытием. Если у него такого вот-бытия нет, то он и шару не свойственен; т.е. в этом случае это и не его вес.

Говоря вообще: так-бытие, для которого не характерно вот-бытие в каком-либо нечто, — это вовсе не так-бытие данного нечто.

Глава 13. Снятие разделения

а) Познание закона и экзистенция случая

После разрешения грубых недоразумений необходимо справиться с серьезными аргументами. Среди них теоретико-познавательные еще не отличаются особой глубиной.

Один из них (гл. 12, 6.4) ссылается на всеобщее познание, в частности — на познание законов. Здесь схвачено так-бытие бесконечного ряда случаев, но не их вот-бытие. Дано лишь пустое место возможных реальных случаев, но не они сами. Если теперь так-бытие может быть познано без вот-бытия, то кажется, что отсюда следует, будто оно и действительно вот-бытием не обладает.

В данном аргументе нечто определенное увидено совершенно правильно. Тот факт, что закономерность чего-то в известных границах познаваема, притом, что вот-бытие этого нечто остается непознанным, не только бесспорен, но и в высшей степени самоочевиден. Если в нем убедиться, то появляется склонность усматривать в этом познавательном феномене подлинную причину ставшего обычным разделения вот-бытия и так-бытия. Подобно тому как со времен Платона на этот феномен опирались все теории идей, форм и эссенций.

Вопрос лишь в том, был ли этот феномен истолкован онтологически правильно. А именно здесь заключена ошибка. Это та же самая ошибка, что была обнаружена в отрефлексированных формулировках сущего (гл. 9, б): границы познания ошибочно принимаются за границы бытия.

Предполагается, что так как экзистенция уходящего в бесконечность ряда случаев не может быть познана, то и сами случаи не имеют экзистенции; но поскольку их так-бытие в то же время познается, то это так-бытие явно существует. Существует, стало быть, так-бытие неэкзистирующего.

Этот вывод ошибочен. Экзистенция непознанных случаев никоим образом не может быть оспорена.

Уже по теоретико-познавательным причинам. Ведь иначе не было бы никакого смысла в том, чтобы наука — раз уж она схватывает закон заранее или даже только гипотетически допускает его — затем оглядывалась на реальные случаи. Правда, она делает это не для того, чтобы эмпирически овладеть их полным рядом, ибо об этом не может быть и речи, но только для того, чтобы по типичным случаям верифицировать то, что еще сомнительно. Но и это уже доказывает, что она с самого начала уверена в существовании таких случаев. Наука, таким образом, не делает границу познания границей бытия. В этом она добросовестно следует естественной установке. Лишь спекулятивные теории искажают это отношение.

Таким образом, то, что предполагается в познании законов, когда оно распространяет так-бытие, познанное в единичном случае, на бесконечный ряд случаев, — это вовсе не то, что утверждается этим аргументом. Предполагается отнюдь не всеобщее так-бытие неэкзистирующих случаев, но так-бытие случаев экзистирующих. Что их экзистенция не констатирована и даже в их тотальности не констатируема, ничего здесь не меняет. Равным образом ничего не меняет и то, что большинство подобных случаев принадлежит прошлому и будущему, и, таким образом, отчасти уже не действительно, отчасти еще в действительности не существует. Ибо предполагается ведь отнюдь не то, что все они одновременно должны экзистировать в случайности некоего определенного Сейчас. Былое, скорее, — это нечто, что экзистировало в свое время, а грядущее — нечто, что в свое время будет экзистировать. А это экзистирование в прошлом и экзистирование в будущем — это та же экзистенция, что и экзистирование в настоящем. Ошибочно наделять экзистенцией одно только настоящее. И даже если принять такую ложную прерогативу, то все же невозможно отрицать, что былые случаи все имели свое Сейчас и экзистировали в нем, грядущие же все будут его иметь и будут в нем экзистировать.

б) Гносеологически обманчивое в познании *a priori*

Все это, собственно, должно было бы быть чем-то само собой разумеющимся. Перестало оно быть таковым лишь потому, что естественная установка по отношению к миру была нами утрачена и вытеснена отрефлексированной установкой. Это доказывает, насколько для онтологии важно вернуть себе *intentio recta*.

Да и после исправления, внесенного в существо познания законов, исключительность, с которой оно подходит к так-бытию, остается чрезмерной. Ее теоретико-познавательная основа принадлежит сущности априорного. Тем самым проблема переходит к другому пункту (гл. 12, б. 3). Познание вот-бытия существует только *a posteriori*; познание *a priori* схватывает только так-бытие.

Даже это можно принять как некий результат, по крайней мере для начала. Вопрос остается лишь в том, следует ли из этого, что вот-бытие и так-бытие суть отделяемые друг от друга части «сущего как сущего».

1. Прежде всего в глаза бросается то обстоятельство, что только что выполненное рассмотрение познания законов безоговорочно относится и к априорному элементу во всяком познании. Познание *a priori* там, где оно извлечено чисто как таковое, т. е. выделено как элемент из всего контекста познания, имеет как раз форму всеобщего. Это познание законов или, согласно более древним воззрениям, познание чистых форм. Таким образом, следует, что экзистенция бесконечного множества случаев, которые ею предусмотрены, как раз предполагается в априорном познании. То, что оно само и как таковое их не познает, ничего в этом не меняет. Непознанное вот-бытие является вот-бытием ничуть не менее, чем вот-бытие познанное.

2. В поле реального познания (познания реально сущего) априорный элемент не встречается изолированно. Там, где он изолируется искусственно, что, конечно же, имеет место в известных теориях, он теряет отличительную черту познания — объективную значимость, переходя в спекуляцию или в свободную комбинативную игру. Здесь не следует отказываться от того достижения критики чистого разума, что всякое оперирование с «чистыми понятиями рассудка» может претендовать на объективную значимость только в поле «возможного опыта» и при условии постоянной соотнесенности с ним. Иначе было бы, если бы наш рассудок был «интуитивным». Смысл же этого кантовского определения, применительно к нашей проблеме, как раз вот каков: было бы иначе, если априорный элемент нашего познания мог бы и чисто для себя, без помощи опыта, схватывать вот-бытие вещей. Вывод убедителен: априорное познание существует лишь постольку, поскольку апостериорному познанию доступно вот-бытие познаваемых случаев. Оно, таким образом, является познанием вовсе не отсутствующих случаев, но только случаев присутствующих.

3. С познанием идеального дело обстоит иначе. Оно вообще лишь априорно. Познания идеального бытия *a posteriori* не существует. Познавать *a posteriori* — это «познавать исходя из единичного случая», но единичные случаи идеальным бытием не обладают. Что же касается идеальной экзистенции, такой например как математическая, то она всегда дана вместе с так-бытием, а именно — и *a priori* тоже. По этому поводу нам еще предстоит дать отчет. Но в любом случае здесь тем более не может быть речи о разделении так-бытия и вот-бытия.

4. Мнимое разделение в области реального познания опиралось на оба тезиса: познание вот-бытия существует лишь *a posteriori*, а познание *a priori* схватывает лишь так-бытие. Однако следует обратить внимание, что и тот и другой тезисы не являются обратимыми. Нельзя сказать, что *a posteriori* существует лишь познание вот-бытия: уже примитивное восприятие вещей богато содержательной определенностью. И точно так же невозможно сказать, что так-бытие некоей вещи схватывается лишь познанием *a priori*. Скорее, дело обстоит следующим образом: к так-бытию вещей познанию открыты оба пути, к вот-бытию — только один, апостериорный. Следовательно, онтологическая противоположность вот-бытия и так-бытия не параллельна гносеологической противоположности *a posteriori* и *a priori*, не говоря уже о том, чтобы они совпадали. Таким образом, существование границы внутри первого не было бы выводимо из второго даже в том случае, если таковая действительно обнаруживалась бы в структуре познания.

5. Наконец, оба приведенных тезиса обладают даже не категорическим, но лишь условным значением. Только непосредственно познание *a priori* есть чистое познание так-бытия. Опосредованно оно распространяется на все познаваемое, т. е. и на экзистенцию как таковую. Что здесь значит слово «опосредованно» — это сказать нетрудно: оно уместно везде, где априорный элемент познания образует посредствующее звено, где, стало быть, на основе к примеру эмпирических данных, «через» познание законов усматривается, что должно существовать нечто, не познаваемое прямо в опыте. Так существование спутников Сириуса было вычислено по наблюдению траектории движения главной звезды. Так врач по симптомам болезни знает о наличии возбудителей. Без апостериорного результата здесь не познается вообще ничего, но с его помощью вот-бытие некоего нечто познается *a priori*.

в) Ложный критерий возможности дефиниции

Верно, что дефиниция вещи касается только ее так-бытия; вот-бытие как таковое остается за ее пределами (гл. 12, б. 1). Правда, можно добавить, что она всегда содержит лишь часть так-бытия, например существенное или то, что таковым считается. Тем не менее в принципе она всегда способна к любому расширению и в несложных случаях, пожалуй, может охватить

собой и все так-бытие. Но даже в случае идеальной тотальности вот-бытие все-таки остается вне ее.

ОТНОШЕНИЕ ВОТ-БЫТИЯ И ТАК-БЫТИЯ 255

Поначалу кажется, что это мало о чем говорит. Почему вдруг все в каком-либо сущем должно быть дефинируемо? Кто скажет, что он возьмется определить события жизни, самодвижение живого, настроения человеческой души? Но легко видеть, что дело обстоит не так просто. Есть разница, устанавливает ли границу возможности дефиниции лишь неконкретность, расплывчатость или сложность вещи или это делает простой, лапидарный бытийственный элемент существования. В первом случае причина лежит в процессе познания или же в грубости понятийного материала, и здесь, хотя бы в принципе, есть возможность дальнейшего продвижения. Во втором же случае причина находится в сфере бытия, во всяком случае граница оказывается абсолютной.

Между тем, даже если причина появления границы заключена в сущем, из этого еще не следует, что это — граница собственно бытия. Ведь дело может обстоять точно так же, как и с границей познаваемости, которая тоже не является границей бытия, но лишь определяет радиус obieцируемости внутри сущего, тогда как само сущее остается к ней индифферентно. Так и о границе определяемости, даже если она абсолютна, можно сказать только то, что она является границей логически постижимого внутри сущего. Ведь экзистенция есть нечто в принципе алогическое. Но различие логического и алогического не есть бытийственное различие.

К сказанному можно добавить еще кое-что. Дело обстоит вовсе не так, что каждый особый род вот-бытия логически неопределим. Взять, допустим, кантовский пример со ста талерами: их существование в моей наличности прекрасно вписывается в их дефиницию. Особый способ вот-бытия приближается как раз к так-бытию, и в принципе его можно включить в состав последнего — в этом случае он будет-состоять в бытии-моим (Mein-Sein). Это дает повод задуматься, а именно — в противоположном направлении: к наскоро схваченному пограничному феномену.

Дело в том, что фактически в мире нет чистого, всеобщего вот-бытия. Это всегда вот-бытие, определенным образом организованное, то есть вот-бытие в определенных обстоятельствах, существование в определенных отношениях к чему-то. Правда, вот-бытие этого чего-то, в отношении к чему оно существует, в нем всегда предполагается. Однако при этом предположении определенное вот-бытие определяемого (definiendum) вполне вписывается в дефиницию. Но тем самым также опосредованно включается и всеобщее вот-бытие.

Вывод таков: об ограниченности определяемости не только нельзя судить по разделению вот-бытия и так-бытия, эта ограниченность доказывает, скорее, что и граница логического не является четкой. Ведь похоже, что здесь можно схватить род континуального перехода от так-бытия к вот-бытию (и наоборот), подобно тому как бытие-моим без труда можно рассматривать как принадлежащее так-бытию. Вопрос лишь в том, является ли этот сдвиг чисто логическим или же оптическим. Если верно последнее, то ситуация меняется до основания. Так-бытие и особое вот-бытие в самом сущем релятивируются друг относительно друга, а всеобщее вот-бытие образует лишь абстрактный пограничный случай.

Глава 14. Типы суждений и их переводимость друг в друга

а) Особое положение экзистенциального суждения и *esse praedicativum**

Что не схватывается понятием, а именно чистое вот-бытие, для того есть место в суждении. Форма, в которой вот-бытие здесь высказывается, — это форма экзистенциального суждения типа «S есть». Факт существования данного типа суждений — второго по счету и особого наряду с так-бытийственными суждениями «S есть Р» — несомненно составляет основной мотив оптического разведения вот-бытия и так-бытия (ср.: гл. 12, б. 2). Но что за логический результат, собственно, здесь представлен?

Верно, что все суждения можно поделить на два указанных типа; ведь деление можно осуществлять и вплоть до особенных форм суждений — суждений, различающихся по количеству, отрицательных суждений, суждений условных и разделительных, проблематических и аподиктических. Но неверно, что между так-бытийственными и вот-бытийными суждениями нет перехода; и точно так же неверно, что формальному разведению типов суждений соответствует и оптическая разделенность бытийственных моментов.

Поначалу это звучит сомнительно. Логическая традиция противостоит этому сплошной стеной. Особое положение экзистенциальных суждений подкреплено особой формой. Как же оно может быть отменено?

*** Предикативное бытие (*лат.*).**

Но как раз этот пункт малодостоверен. Если учитывать бытийственное содержание суждений, то логическая форма вовсе не является решающей. Забывают о том, что самостоятельность формальных отношений — мнимая, что суждения обладают бытийственным содержанием, что даже их высказывательный характер именно в том и состоит, что они высказывают это содержание. Не случайно, что языковая форма высказывания является бытийственной формой: присутствует связка «есть». Ошибочно рассматривать связку как нечто несущественное в суждении. Она есть

логически главное, признак высказывания как такового, знак соответствия или несоответствия (аристотелевского $\acute{\upsilon}\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\nu$ *). Она есть носительница *esse praedicativum*.

Здесь нужно исправить массу ошибок, существующих в логических теориях. Приведем здесь лишь несколько примеров. Неверно, что от связки зависят только качество и модальность суждений; в ней коренятся и количество, и отношение. Непосредственно это проявляется уже в различии «есть» и «не есть», а также в различии между «может быть», «есть» и «должно быть». Но стоит лишь немного углубиться в суть предикативного бытия, т. е. сделать то, чего формальные теории избегают, — и обнаружится, что и разделительное отношение, и условное отношение зависят от связки и что оба являются трансформациями «есть». В «есть или — или» это еще можно увидеть напрямую; в «если — то» связка скрыта языковой формой, но ее можно извлечь, стоит только вспомнить об особом характере бытия в отношении зависимости.

* Свойственно, характерно (*грей.*). См. перевод этого слова, данный Н.Гартманом, на с. 303—304 наст. издания (*прим. ред.*).

А что касается количества, то нет ничего более ошибочного, чем переносить его в S. Ибо дело идет не о том, «все» ли S суть вместе или только «некоторые», но о том, все ли они «суть Р» или только некоторые «суть Р». Если суждение гласит, что данному S присуще Р, то очевидно, что количественное различие заключается единственно в том, является ли эта «присущность» всеобщей или частной.

Если теперь, отбросив формалистические заблуждения, исходить из первичного характера *esse praedicativum*, то исчезает и противоположность вот-бы-тийных и так-бытийственных суждений. Убедиться в этом можно будет в ходе дальнейших рассуждений.

б) Перевод присутственных суждений в суждения так-бытийственные

Экзистенциальные суждения отличаются от нормального типа так-бытийственных суждений отнюдь не одной только языковой формой, но также формой логической. Но и логическая форма не тождественна предикативному бытийственному содержанию суждения. Если выполнить противопоставление суждению «S а Р»*, то получается по форме другое суждение: «поп-Р е S»**. В этом причина того, почему формальная логика объявляет противопоставление формой умозаключения. На это выдвигалось совершенно справедливое возражение: все-таки здесь в заключении не высказывается ничего нового, это лишь трансформация одного и того же бытийственного содержания.

* Все S суть Р. ** Ни одно Р не есть S.

Ведь то, что все S суть P, как раз означает, что ни одно не-P не есть S. Осуществляя вывод определенных форм, тем самым поступают неправильно. Но в смысле бытийственного содержания аргумент справедлив.

Точно так же дело обстоит с различием форм вот-бытийных и так-бытийственных суждений. Форму «S есть», предиктирующую экзистенцию, можно всегда без изменения предикативного бытийственного содержания перевести в форму «S есть P», равно так же, как общеутвердительное суждение путем противопоставления переводится в эквивалентное общеприказательное суждение. Для этого достаточно лишь растворить вот-бытийное суждение в его полном бытийственном содержании. Ведь «S есть» не означает неполного суждения, такого, в котором, например, отсутствует P; тогда это, скорее, вовсе не было бы суждением. Оно означает и не то, что S есть нечто произвольное, неопределенное «что», но как раз то, что оно есть нечто весьма определенное, а именно — сущее. Что здесь предиктируется — это вот-бытие, экзистенция. Это суждение в его завершенной форме звучало бы «S есть сущее» или «S есть существующее». В эллиптической форме не высказываемое, но очень хорошо констатируемое P — это экзистенция.

То, что экзистенция вообще может быть высказана, — это, пожалуй, может удивлять или же нет, однако факт, что она высказывается и вполне однозначно. Но что при этом форма суждения делается эллиптической — это обуславливается двусмысленностью слова «есть». Это слово может означать связку, но может означать и экзистенцию; в последнем случае связка выступает еще и в форме глагола.

Если бы это было не так, то связка в выражении «S есть P», наверняка, оказалась бы смешиваема с предикатом выражения «S есть». Тогда в предикативном бытии не было бы никакой разницы между «есть» и «есть». Но это противоречит смыслу обоих суждений. «Есть» как признак соответствия по сути своей отличен от «есть» как экзистенциального предиката.

Вот-бытийные суждения отличаются от суждений так-бытийственных только по логической форме. По высказываемому бытийственному содержанию они без остатка растворяются в основном эксплицитном типе суждений. Но это — тип так-бытийственных суждений. Правда, термин при этом оказывается односторонним. Таким образом, не только нет оснований исходя из суждений делать вывод о существовании оптической границы между так-бытием и вот-бытием, но таковой границы нет даже логически в самих суждениях — в их предикативном бытийственном содержании.

в) Чистое и соотнесенное вот-бытийное высказывание

Для того чтобы лишь опровергнуть рассматриваемый аргумент, сказанного могло бы быть достаточно. Аргумент основывался на ошибочной

предпосылке, ошибка вскрыта, аргумент упразднен. Но после того как мы уже проникли взглядом настолько глубоко, открылась иная перспектива, о которой поначалу невозможно было догадаться. К ней мы должны сделать еще один шаг вперед.

Дело вот в чем: кажется, будто переводимость типов суждений является взаимной, будто, следовательно, не только вот-бытийные суждения могут быть преобразованы в так-бытийственные без изменения содержания предикативного бытия, но и так-бытийственные суждения — в вот-бытийные. На самом деле так может оказаться, если удастся учитывать чистое бытие высказывания, не позволяя вносить путаницу неточностям языковой формы. Ибо здесь обретают форму как раз те предложения, которые с точки зрения обиходного языка должны казаться произвольными и неестественными. Но не следует забывать, что обиходный язык приспособлен к житейским нуждам, а не к принципиальным вопросам логики.

Рассмотрим ряд предложений: «Доска (есть) четырехугольная»; «Доска имеет четыре угла»; «У доски (суть) четыре угла»; «Четыре угла (суть) у доски». Первые два предложения являют собой тип так-бы-тийственного суждения, последнее предложение — тип суждения вот-бытийного. В первом «есть» — это связка, в последнем — предикат существования. Тем не менее, при ближайшем рассмотрении предложения оказываются эквивалентными. Нельзя возразить, что в жизни никто не выскажет такое предложение, как четвертое. Не в этом дело. Впрочем, третье предложение явно образует переходную форму, и одно это уже должно навести на размышления. Важно здесь только следующее: содержание предикативного бытия оказывается одним и тем же. Что же иное может означать четырехугольность доски, чем то, что у нее имеется четыре угла, что, следовательно, углы в ней обладают неким вот-бытием?

Здесь невозможно возразить, что «вот-бытие в чем-то - это все же не вот-бытие как таковое. Чистое вот-бытие имеет место в мире лишь как абстрактный крайний случай. Всякое действительное вот-бытие — это вот-бытие определенное, выступающее в рамках тех или иных связей. И во всех вот-бытийных высказываниях подразумевается лишь вот-бытие такого рода, даже и в том случае, если связи при этом не выражаются. Но даже если вдруг существует чистое вот-бытие, вот-бытие соотнесенное есть все-таки то же самое вот-бытие. Существование безразлично ко всевозможным «где» и «в чем».

г) Перевод суждений так-бытийственных в вот-бытийные суждения

Если иметь это в виду, то можно сказать: каждое так-бытийственное суждение высказывает вот-бытие чего-то в чем-то. Например, в суждениях

восприятия высказывается вот-бытие цвета, пространственной формы, величины, твердости и даже частей — в некоей вещи. Конечно, мышление, тяготеющее к вещному, может здесь думать, что цвет, форма, твердость все-таки не обладают вот-бытием. Но тем самым оно субстанциализирует вот-бытие, приберегая его для вещей. И как раз в этом заключается ошибка. Если бы качества вещи не имели в ней вот-бытия — экзистенции в строгом смысле, то и экзистирующая вещь в действительности вовсе не имела бы таких свойств. Ее так-бытие состоит в вот-бытии определенных качеств в ней — в их наличии, их существовании в ней. Два последних выражения суть не что иное, как перифразы вот-бытия.

Формально выражаясь, это значит: всякое суждение «S есть P» можно преобразовать в суждение «в S существует P», причем словом «существует» выражается вот-бытие. Всякое так-бытийственное суждение, таким образом, может принять форму суждения вот-бытийного. И если сравнить это с результатом, полученным выше, то оказывается, что оба типа суждений переводимы друг в друга. Редуцируемость является взаимной.

Не случайно, что это соображение уже оказывается более онтологическим, нежели логическим. Смысл суждения и содержание предикативного бытия существенным образом онтологически обусловлены. Высказывание именно по своему смыслу является высказыванием бытийственным и предполагает сущее — даже тогда, когда формально-логическая рефлексия ради своих целей этого не учитывает. Сообразность суждения бытийственным отношениям не является внешней. Иначе всякое формирование суждений было бы пустой игрой мысли.

Таким образом, выяснение соотношения вот-бытийных и так-бытийственных суждений показывает, что оптической границы нет не только между вот-бытием и так-бытием сущего, но даже между типами суждений. И если теперь принять в расчет ту загадочную связь, что соединяет логическую форму и сущее, связь, учитываемую и опровергнутым теперь уже аргументом, то открывается дальнейшая перспектива: так как суждения переходят друг в друга, то стоит ожидать, что и в «сущем как сущем» то, что ими высказывается — так-бытие и вот-бытие, — должно друг в друга переходить. А тогда возникает вопрос: какой еще, собственно, смысл остается в различении вот-бытия и так-бытия?

Раздел II

Оптически положительное отношение вот-бытия и так-бытия

Глава 15. Снятие онтологической видимости

а) Онтологическое злоупотребление категорией субстрата

Конечно, гносеологические и логические аргументы принадлежат *intentio obliqua* и с онтологической точки зрения, следовательно, должны были бы с самого начала выглядеть подозрительно. Но их опровержение показало, что в них заключен внутренний источник видимости, затемняющей соотношение так-бытия и вот-бытия. Поэтому их необходимо было упразднить в первую очередь. Хотя онтологические аргументы являются центральными, однако недоразумение, от них исходящее, невелико по сравнению с указанной видимостью, и его можно легко устранить, если та уже не портит перспективы.

Здесь первым идет аргумент субстратное™ (гл. 12, а. 1). Он формулирует это отношение как некую присущность: вот-бытие есть субстрат определенных качеств, они составляют так-бытие вещи. Они суть нечто «в» вот-бытии, но не вот-бытие — нечто «в» них. Ни то ни другое никогда не переходит друг в друга. Это разнородные моменты сущего. Отсюда этот аргумент затем делает вывод о разделении вот-бытия и так-бытия.

Во всем этом опять много ошибок:

1. И разнородные моменты могут проникать друг в друга в рамках единства некоей структуры. Так, в восприятии вещи проникают друг в друга форма и цвет. Они остаются разнородными, друг в друга не перетекают, но все-таки оказываются сущностно соотнесенными. С вот-бытием и так-бытием дело также могло бы обстоять подобным образом.

2. Так-бытие, пожалуй, можно понимать как некое дополнение к субстрату: оно имеет характер формы, определенности, качества. А относить их к некоему бесформенному нечто как к носителю является по меньшей мере осмысленным. В области вещно-физи-ческого ради этого было образовано понятие материи. Тогда все, что относится к так-бытию, было бы «присуще» такому носителю.

Но вот-бытие отнюдь не является носителем. Оно не имеет ни характера материи, ни характера субстрата. Оно не есть нечто «сущее» наряду с другим сущим или за ним, или под ним, а следовательно, и не нечто, «в» чем что-либо другое могло бы иметь свое существование. Скорее, оно выступает способом бытия всего сущего, из чего бы то ни составлялось. В самом деле, если сущее состоит из субстрата и соединенных с ним качеств, то вот-бытие как способ бытия распространяется как на качества, так и на субстрат. И последний оказывается чем-то присутствующим ничуть не более первых.

Таким образом, в данном аргументе оказались смешаны два совершенно несходных момента (хотя оба являются подлинно оптическими моментами): носимость бытия и способ бытия. Прояснение действительного отношения между ними может быть достигнуто только в рамках анализа категории субстрата. Это гораздо более специальная и позднейшая задача. Способ же

бытия — это фундаментальный вопрос всей онтологии. Его можно не ограничивать некоей одной категорией из многих, которые все равным образом его предполагают.

Вот-бытие как способ бытия в соответствии с особенными способами бытия расщепляется на вот-бытие реальное и идеальное, и возможно, что таковые являются способами вот-бытия в еще большей степени. Но будет явно бессмысленно понимать идеальность или реальность в качестве субстратов возможных качеств. Скорее, они характерны для особенных субстратов, встречающихся в обеих сферах бытия, точно так же, как и для несомых ими качеств.

3. Причина данного смешения заключена в смысле слова «вот-бытие»: в нем звучит нечто от бру-тальности материально осязаемого. Но в обиходной речи значение может изменяться. Говорят и о человеческом «вот-бытии», и здесь тоже слышна нотка субстанциальности. И от того, и от другого необходимо строго отличать онтологический смысл слова. Легче всего это получается, если обратиться к параллельному выражению «экзистенция». Но тенденции к субстанциализированию не удастся вполне избежать и в нем.

Еще одна причина лежит в недостаточном различении «вот-бытия» и «присутствующего». Присутствующее, естественно, может быть и субстратом, носителем неких качеств. При этом забывают лишь о том, что тогда качества точно так же оказываются присутствующими. Вот-бытийный характер не отделяет их от субстрата, но связывает их с ним.

б) Мнимые индифферентность и случайность вот-бытия

Наиболее значительным из онтологических аргументов в пользу разделения, несомненно, является аргумент индифферентности (гл. 12, а. 2). Для вот-бытия нет никакой разницы, оказывается ли так-бытие таким либо другим; а для так-бытия нет никакой разницы, существует ли такое нечто или нет. Исходя из сущности, т. е. из сущностных элементов так-бытия, вот-бытие вообще не является необходимым. Для сущности оно оказывается случайным и внешним. И точно так же внешним и случайным является для вот-бытия определенное так-бытие.

Этот аргумент в высшей степени поучителен. Речь в нем идет не о том или ином периферийном предрассудке, но о принципе, на котором строилась почти вся старая онтология. Подрыв принципа обрушивает за собой все сооружение.

1. Начать здесь лучше всего с конца. Конечно, в известном смысле вот-бытие с точки зрения так-бытия случайно, а именно для рассмотрения, которое уже поставило определенность в противоположность к экзистенции. При этом всегда подразумевалась сфера чистой *essentia*, которую можно рассматривать

и отдельно взятую для себя. Но тогда приходится мириться еще с двумя затруднениями. Во-первых, с точки зрения *essentia* и акцидентальные составные части так-бытия точно так же случайны, как и вот-бытие; граница необходимого и случайного проходит, таким образом, не между вот-бытием и так-бытием, но через середину так-бытия. Чем уже подрывается строгость аргумента. А во-вторых, *essentia* сделали идеальным бытием, экзистенцию же, однако, оставили реальному и ему одному. Противоположность, таким образом, сдвинулась. Она имеет место теперь уже не внутри одного и того же сущего, но между двумя бытийственными сферами с различными способами бытия. То, что согласно теории формы идеального бытия распространяются внутрь бытия реального и им овладевают, в этом случае здесь уже ничего не меняет.

2. То, что означенным образом своеобразное отношение вот-бытия и так-бытия не постигается, следует уже из очевидности того, что и то и другое, скорее, даны как моменты одного и того же сущего; отчетливей всего это просматривается в сфере реального. Ведь если, наоборот, и то и другое рассматривать в одном реальном случае — в одной вещи, в одном событии, в одном лице, — то вот-бытие и так-бытие окажутся друг для друга не случайными. Ибо теперь они включены в некий реальный контекст, обуславливающий, что именно так-сущее, а не иное нечто, обладает вот-бытием, или, что то же самое, что именно здесь и сейчас присутствующее обладает такими качествами. Контекст этот — реальная необходимость.

3. Таким образом, ошибка, которая лежит в основе разбираемого случая, заключается в смешении сущностной и реальной необходимости. Первая принадлежит сфере идеального бытия, подобно тому как она и определяется однозначно в качестве необходимости *essentia* или в качестве следствия из нее. То, что экзистенция единичного реального случая не обладает сущностной необходимостью, в соответствии с этим является чем-то само собой разумеющимся. Но вследствие этого она не обязательно должна быть случайной экзистенцией вообще; ведь даже для так-бытия реального случая она не обязана быть случайной. Ибо случай с иными качествами в том же реальном контексте вовсе не мог бы прийти к экзистенции. Таким образом, в контексте сферы, которой она принадлежит, она связана посредством необходимости и с так-бытием. Но только необходимость эта именно не сущностная, а реальная.

4. Если вникать в ошибку дальше, то обнаружится, что в аргументе случайности модальность сферы бытия некритично переносится на другие сферы. Но другие, скорее, имеют собственные модальные отношения и модальные законы. Здесь — исходный пункт длинного ряда исследований, имеющих дело с установлением модальных закономерностей и с их различиями в сферах сущего. Рассматриваемая здесь ошибка старой онтологии не единственная, которую тут необходимо исправить. Это лишь

своего рода первый знак, на исследовательском поле которого должны быть получены решающие усмотрения относительно сущности сущего.

в) Смысл индифферентности и ее снятие

Мнимая случайность вот-бытия, как уже стало ясно, связана с проведением ошибочной аналогии между разницей сфер идеальности и реальности и отношением так-бытия и вот-бытия. Но поскольку эта случайность стоит в строгой параллельности к индифферентности, о которой, собственно, и говорит рассматриваемый аргумент, то можно ожидать, что и в случае с последней речь идет об одной и той же ошибке.

1. Конечно, верно, что некоторым образом так-бы-тие той или иной вещи можно понимать как безразличное к вот-бытию. Но в этом случае с самого начала произошло обращение к сфере бытия, отличной от вот-бытия. Безразличие имеет место лишь тогда, когда так-бытие понимается в качестве идеального, а вот-бытие — в качестве реального бытия. Идеальное существование формы — в смысле чистой, отдельно взятой *essentia* — действительно индифферентно к реальности и ирреальности. Здесь имеют дело с иным различием — различием способов бытия, идеальности и реальности. Но тем самым не касаются смысла так-бытия и вот-бытия.

Ни так-бытие как таковое не есть идеальное бытие, ни вот-бытие как таковое не есть бытие реальное. Иначе реальное не могло бы обладать так-бытием, а идеальное внутри своей сферы — вот-бытием. Разумеется, можно было бы и совсем не вести речь о том, чтобы так-бытие и вот-бытие принадлежали одной и той же вещи — они были бы не только разделены, но и находились бы вне всяких связей друг с другом. Но этого не предполагают и наиболее смелые из аргументов разделения.

2. Дело, скорее, обстоит так: идеальное бытие обладает своим собственным так-бытием и вот-бытием. Как бы незначительным ни было последнее, оно все же сохраняет смысл существования в своей сфере. И реальное бытие обладает своим собственным вот-бытием и так-бытием. Пусть последнее по содержанию совпадает с так-бытием идеальной сферы, в качестве так-бытия чего-то реального оно все-таки ему не идентично. Оно само, как уже было показано, имеет реальное вот-бытие в реально присутствующем нечто.

3. На то же самое можно взглянуть с другой стороны. Верно, что вот-бытие не становится равным не-вот-бытию, если так-бытие изменяется. Таким образом, в известном смысле, конечно, и вот-бытие -безразлично к так-бытию. Но и это безразличие имеет место лишь тогда, когда вот-бытие означает реальное бытие, а так-бытие — бытие идеальное; что в силу названных причин не годится.

Здесь можно было бы возразить: чистое-то реальное бытие (Realsein), реальное вот-бытие, все-таки действительно не изменяется, когда изменяется лишь качество присутствующего, не изменяется и в том случае, если качество понимается как нечто столь же реальное. Однако такой оборот лишь скрывает отношение. Ибо где во всем мире есть чистое реальное бытие (Realsein) без какого бы то ни было качества? Скорее, его качество все-таки тоже принадлежит к его реальности (Realitüt), качество имеет в нем такое же реальное вот-бытие, как и оно само. Все-таки речь идет не о порождении изощренного абстрагирования, но о чем-то реальном. Если воздержаться от подобных игр и взять реальное вот-бытие некоей вещи вместе с принадлежащим ей столь же реальным так-бытием, то ситуация меняется. В этом случае уже нельзя утверждать, что вот-бытие не изменяется, если меняется так-бытие. Вот-бытие определенным образом устроенной вещи очень даже меняется вместе с ее качествами. И если все качества исчезли и покинули свое место, то исчезло и вот-бытие вещи. Оно стало не-вот-бытием определенной вещи.

С онтологической точки зрения это не какой-то случайный, крайний случай. Скорее, это сквозная бытийственная разновидность реального. Она ничуть не менее важна, чем возникновение или исчезновение.

4. От индифферентности так-бытия и вот-бытия друг к другу ничего не остается, если и то и другое рассматривать в качестве того, что они суть, а именно — в качестве бытийственных моментов одного и того же сущего. И так-бытие и вот-бытие в этом случае всегда принадлежат одной и той же сфере бытия и обладают одним и тем же способом бытия. Реальное вот-бытие есть всегда вот-бытие реально так-сущего, реальное так-бытие — всегда так-бытие реально присутствующего. Связь заключается просто в том, что первое никогда не есть вот-бытие чего-то неопределенного или произвольного, но всегда есть вот-бытие чего-то весьма определенного. Здесь исчезает всякая видимость индифферентности. Реальное так-бытие столь же прочно привязано к реальному вот-бытию, как и реальное вот-бытие — к реальному так-бытию.

5. И как раз то же самое действительно в сфере идеального бытия. Обычно на вот-бытие в случае с ней внимания не обращают. Но оно существует почти так же, как и реальное вот-бытие. Тот факт, что в ряду степеней есть случай a° , — это его идеальное вот-бытие. А так как ему соответствует определенное числовое значение, то он обладает и идеальным так-бытием. Идеально присутствующее есть всегда идеально так-сущее (а не что-то произвольное); а идеально так-сущее есть всегда идеально присутствующее. Таким образом, даже в рамках идеального бытия вот-бытие и так-бытие неразрывно связаны и всякая их индифферентность — это видимость.

6. Итак, резюмируя, можно сказать: в рамках каждой бытийственной сферы так-бытие и вот-бытие неразрывно связаны друг с другом. В каждой сфере они связаны посредством необходимости и изолированно не встречаются. Данное усмотрение есть снятие онтологической видимости, вновь и вновь приводившей к хоризму бытийственных моментов.

Индифферентность имеет место лишь между моментами различных сфер бытия. Идеальное так-бытие индифферентно к реальному вот-бытию. Это видели всегда. А так как вот-бытие уступали реальному, так-бытие же понимали как чистую *essentia*, то, конечно, должна была возникнуть видимость, будто одно для другого является случайным и внешним. Но это было ошибкой.

Весьма понятной ошибкой. Ибо идеальное существование труднопостижимо. А так-бытие обладает той особенностью, что оно является общим для широких содержательных областей обеих сфер бытия. Кроме того, стоит только попытаться понятийно схватить его чистым, как оказывается, что оно несет на себе печать идеальности (сущности). Неудивительно, что о его реальности между тем забыли.

Глава 16. Ошибки в аргументе модальности

а) Ложная аргументация по поводу возможности и действительности

Остается разобраться с последним из аргументов разделения. Он связан с распространенной точкой зрения, согласно которой так-бытие есть бытие чисто возможное, вот-бытие же — действительное бытие. Если теперь исходить из того, что все является либо возможным, либо действительным, но никогда не есть и то и другое одновременно — что соответствует аристотелевской традиции, — то отсюда следует, что вот-бытие и так-бытие могут существовать лишь раздельно и что они сами расщепляют единство сущего, превращая его в двойственность порознь существующих факторов (гл. 12, а. 3).

Данный аргумент сдвигает соотношение так-бытия и вот-бытия в плоскость противоположности модальностей. Таким образом, для критики был бы нужен, строго говоря, целый модальный анализ возможности и действительности. Но таковой потребен в иной связи и здесь не может быть предпринят. Пока придется довольствоваться более общими соображениями.

1. Подразумеваемое здесь отношение наиболее известно из лейбницевского представления о творении мира: в себе возможны многие миры, действительным становится лишь один. Возможные миры сосуществуют в божественном рассудке; из них Бог выбирает лучший, чтобы его осуществить. Первые имеют свое так-бытие и без какой бы то ни было экзистенции, второй получает свое вот-бытие из *principium con-ventiae**.

Подобное отношение подразумевал и Кант в опровержении онтологического доказательства бытия Бога, говоря о «ста возможных талерах», которые содержательно не отличаются от «ста действительных талеров», т.е. имеют с ними общее так-бытие, но лишены вот-бытия.

2. Что же в данных примерах означает различие возможного и действительного? Подразумевается ли тем самым вообще некое подлинное различие модальностей?

*** Принцип соответствия (лат.).**

Ответить на это не так просто. Угадывается, однако, нечто иное, а именно, что дело идет не об одной только противоположности модальностей. Во всяком случае, лейбницеvские «возможные миры» в божественном рассудке до сотворения мира не суть нечто реально возможное, для этого им недостает главного условия — реализующего принципа. Столь же мало оказываются чем-то реально возможным кантовские «сто возможных талеров»; чтобы обеспечить их реальность, нужен реальный процесс становления, в данном случае — зарабатывания, труда. Лишь в этом процессе обеспечивается их реальность. Так по какому праву там «миры», а здесь «сто талеров» названы возможными?

3. На это есть только один ответ: они принадлежат иной сфере, которая в любом случае не есть сфера реального бытия; и в этой иной сфере существует возможность совершенно иного рода, а именно такая, которая не привязана к длинному ряду условий. Такой род возможности заключается в выполнении единственного условия, внутренней непротиворечивости. Этому условию соответствуют мыслимые «сто талеров» и точно так же — мыслимые божеством «миры», а именно — без учета возможности их реализации. Это именно образования иной сферы, сферы чисто мыслимого. И именно эта чистая мыслимость — причина того, почему у них нет вот-бытия.

б) Исправление ошибок

Однако нет необходимости понимать сферу «возможного» в указанном смысле исключительно как сферу мыслимого. Вместо нее с равным успехом можно подставить сферу *essentia* или сферу идеального бытия. К примеру Лейбница это относится безоговорочно, ибо *intellectus divinus* издавна считался царством сущностей. И в примере Канта, по крайней мере, ничего не изменится, если понять его таким образом.

1. Но тогда становится ясно, что фактически здесь подразумевается вовсе не противоположность модальностей, но противоположность сфер бытия и их способов бытия. А тогда сюда переносится все, что выше говорилось о роковом смешении различия вот-бытия и так-бытия с различием реальности

и идеальности. Только лишь идеально возможное, естественно, не может как таковое обладать реальной действительностью, поэтому кажется, что так-сущее могло бы существовать и без вот-бытия. Ибо вот-бытие считалось прерогативой одного лишь реального. Здесь, таким образом, накладываются друг на друга две ошибки; ведь идеальное так-бытие тоже обладает в своей сфере своего рода вот-бытием.

2. В целом, стало быть, здесь переносятся друг на друга и почти отождествляются три пары противоположностей с весьма различными структурами и измерением: 1) бытийственные моменты: вот-бытие и так-бытие, 2) сферы бытия: реальность и идеальность, 3) модусы бытия: действительность и возможность. На этом держится мнимый аргумент, что так-бытие есть только лишь бытие возможное, вот-бытие — бытие действительное. Для опровержения было бы уже достаточно аккуратного различения первых двух пар противоположностей. Ибо без их отождествления третья здесь вовсе неприменима.

3. Но помимо этого можно также показать, что третья пара противоположностей пересекается с первыми двумя и ни с одной из них не совпадает. Есть собственно реальная возможность, к которой принадлежит гораздо больше, чем к идеальной сущностной возможности; и есть собственно сущностная действительность, гораздо меньшая, нежели реальная действительность. Точно так же, однако, в рамках реального есть как действительность так-бытия, так и действительность вот-бытия, как возможность так-бытия, так и возможность вот-бытия; и не по отдельности друг от друга, но всегда вместе и друг за счет друга. Но то же самое относится и к сущностной возможности и сущностной действительности: обе всегда распространяются как на идеальное так-бытие, так и на идеальное вот-бытие и никогда на только лишь одно из них.

4. Разделение возможности и действительности, как его допускает аргумент модальности, существует лишь в пересечении с противоположностью сфер, лишь сущностная возможность оказывается индифферентной, а именно лишь к реальной действительности (не к сущностной действительности). Но это не удивительно, ибо она же равным образом оказывается индифферентной к реальной возможности. Действительная противоположность, стоящая за соотношением модальностей, есть, таким образом, скорее противоположность всех сфер бытия.

Это то, что до настоящего времени не замечается аристотелевским метафизическим аргументом модальности (Метафизика Θ).

в) Поучительное в ошибках рассмотренных аргументов

Для более строгого доказательства последнего утверждения требуется, пожалуй, еще одно широкомасштабное исследование соотношения способов

и модусов бытия. Данному исследованию будет посвящен весь второй том настоящей Онтологии. Для первичных же нужд достаточно иметь в виду явно ошибочное смешение пар противоположностей.

Целый ряд аргументов, стремившихся придать правдоподобие разделению вот-бытия и так-бытия, разгромлен. Теперь встает задача определить положительное отношение этих двух бытийственных моментов. И даже для этого в ходе разбора ошибочных аргументов уже кое-что сделано. Прежде всего обнаружилось, что онтологические заблуждения все можно свести к одному источнику — к ложному привлечению противоположных сфер реальности и идеальности. Кажется, что в традициях онтологии эта противоположность имеет некое навязчивое свойство скрыто проникать куда только возможно. Это понятно, если учесть, что в течение веков онтологическая мысль обреталась в нечетко сформулированных и метафизически перегруженных категориях *essentia* и *existentia*. Необходимо защититься от этой навязчивости — причем не игнорируя противоположность сфер, но ее проясняя. Средство для этого будет найдено в модальном анализе.

Подходить к этой противоположности следует с большой осторожностью. Нет ничего труднее понимания способов бытия в их своеобразии. А так как они наличествуют во всех отношениях, во всем составляют внутреннюю сторону «сущего как сущего», то именно в них должны лежать важнейшие разъяснения. Но если расширить перспективу, связать этот результат с выводами, полученными из критического разбора отрефлексированных аргументов в пользу разделения, то в глаза бросится еще кое-что. Все различие вот-бытия и так-бытия становится сомнительным. Как типы суждений переходят друг в друга, не изменяя предикативного бытийственного содержания, так и в самом «сущем как сущем» это делают бытийственные моменты вот-бытие и так-бытие, и точно так же не изменяя онтического бытийственного содержания. Теперь как будто ничего не остается, кроме противоположности сфер. Она, пожалуй, снятию не поддается. Но эта противоположность ошибочно перенесена на соотношение вот-бытия и так-бытия. В рамках «одной» сферы — а вот-бытие всегда есть вот-бытие так-сущего одной и той же сферы — ей делать нечего. Необходимо, стало быть, со всей серьезностью спросить, что ей тогда вообще нужно в «сущем как сущем».

Глава 17. Конъюнктивная и дизъюнктивная противоположности

а) Понятие оптически нейтрального так-бытия

Опровержение аргумента индифферентности (гл. 15, бив) вывело на оптическую связь вот-бытия и так-бытия, которую можно снять только в абстракции. Этот результат получил реальное наполнение в перенесении

взгляда с «бытия» на «сущее», в данном случае, стало быть, с «вот-бытия» на «присутствующее», с «так-бытия» на «так-сущее». Это не внешний методологический прием. Скорее, это точнейшим образом соответствует тому, что в самом начале — в согласии с исходными интенциями античной онтологии — оказалось необходимым (гл. 1, б и в).

Кратко это можно высказать так: вот-бытие и так-бытие — это, пожалуй, нечто различное, и нет нужды оспаривать их противоположность в сущем; однако «присутствующее» и «так-сущее» — это не нечто различное, но совершенно одно и то же сущее. Его вот-бытие и его так-бытие образуют лишь различные «моменты» в нем. Если в соответствии с этим оставаться строго в рамках одной сферы бытия, то данное положение не несет в себе никаких затруднений.

Двусмысленным оно становится лишь тогда, когда сферы не различаются тщательно друг от друга. Говорят, к примеру, что некая закономерность, допустим закономерность мнимых чисел, не имеет ведь никакого вот-бытия, но тем не менее есть нечто так-сущее. Имеют в виду, что она не обладает реальным вот-бытием. И на это возразить нечего. Но забывают, что она, как нечто идеально сущее, в своей сфере прекрасно имеет свое вот-бытие. Но такая закономерность, которая имеет место не в области реального (не относится ни к чему реальному), не есть и так-бытие реального. Поэтому реальное вот-бытие для нее вовсе не принимается в расчет.

Тем не менее и здесь дело не ограничивается одним только различием сфер. Ибо и между ними царит некая своеобразная связь, которая в свою очередь проникает во все онтологические соображения.

Традиционное словоупотребление, всегда трактующее «вот-бытие» в качестве реального «вот-бытия», хотя и неверно, однако, не вполне беспочвенно. Важным вот-бытие является как раз только в реальной сфере. И точно так же небеспочвенно, что «так-бытие» всегда понимается в известной индифферентности к идеальности и реальности. Ибо в том состоит своеобразие так-бытия, что оно соединяет две сферы и охватывает оба способа бытия, правда, не сплошь, но, пожалуй, во всех предметных областях.

Тем самым мы выходим на новый и существенный проблемный пункт. От индифферентности так-бытия что-то остается — даже и после снятия аргумента индифферентности, — но это индифферентность его не к вот-бытию, но к идеальности и реальности. В округлости некоего шара нет никакой разницы, идет ли речь о геометрическом шаре или о материальном. Округлость вообще и как таковая характерна как для того, так и для другого. В этом смысле можно совершенно однозначно говорить о «так-бытии вообще». Или поскольку речь здесь идет о разновидности неопределенности

в отношении различия между идеальностью и реальностью, то, наверное, правильной будет говорить о «нейтральном так-бытии».

Это понятие нейтрального так-бытия, таким образом, усваивает из отвергнутого понятия индифферентности после отбрасывания всех традиционных заблуждений то положительное, что в нем есть. Понятие это не следует слишком уж расширять. Ибо вовсе не в каждом так-бытии можно обнаружить нейтральность. В так-бытии мнимых чисел, например, его, пожалуй, искать бесполезно, ибо эти образования обладают лишь идеальным бытием. Ведь содержательное пересечение сфер идеального и реального бытия вообще ограничено — быть может, по всем направлениям. Об оптической же нейтральности так-бытия можно говорить только в границах пересечения их содержаний. Несмотря на это, она все-таки может претендовать на некоторую значимость, ибо данные фрагменты и той, и другой сферы лежат преимущественно внутри этих границ.

б) Различие сфер как противоположность способов вот-бытия

И тотчас следующий вывод демонстрирует свое неожиданное значение. Если так-бытие как таковое нейтрально в отношении идеальности и реальности, то онтическая тяжесть противоположности сфер очевидно падает на сторону вот-бытия. Идеальное и реальное бытие отличаются видом и способом вот-бытия.

Это различие в общераспространенном понятийном языке получило заострение в том смысле, что вот-бытие безоговорочно стало пониматься как реальное вот-бытие. Хотя это заострение ошибочно, но оно в свою очередь содержит рациональное зерно. Реальное вот-бытие несравнимо более весомо, это как бы конденсированное вот-бытие, существование в строгом смысле. Бытийственная тяжесть реального вот-бытия дает в жизни всем вещам и отношениям их жесткость, силу, мощь. Идеальное же вот-бытие — это нечто невесомое, едва ощутимое, нечто, о чем вспоминает лишь зрелое, достигшее теоретической стадии мышление. Брутальность жизни им не затрагивается.

Оснований для отождествления вот-бытия и реальности это отнюдь не дает. Нейтральности так-бытия, скорее, четко соответствует двойственность и антагонистичность способов вот-бытия. Но, пожалуй, указанным образом различие вот-бытия и так-бытия еще раз достигает значимости большей, чем могло показаться после опровержения факта разделенности.

Затем следующее. Нейтральное так-бытие всегда, наверняка, есть так-бытие невесомого идеального вот-бытия, ибо оно должно быть, по крайней мере, идеальным так-бытием и в качестве такового иметь свое существование в сфере идеального бытия. Кроме того, оно может обладать и реальным вот-бытием, но этого ему не нужно. В нем выражается индифферентность только лишь идеального так-сущего к реальному вот-бытию — единственный вид

индифферентности, устоявший перед критикой. Реальным вот-бытием нейтральное так-бытие обладает лишь тогда, когда оно само больше, чем только лишь нейтрально, а именно, когда оно есть реальное так-бытие, т.е. так-бытие чего-то реального. Поэтому можно прекрасно знать о так-бытии чего-то, не зная о его реальном вот-бытии. В этом случае как раз знают о нейтральном так-бытии.

Эту нейтральность, однако, нельзя повернуть в обратную сторону. И этим она отличается от отвергнутой индифферентности. Реальное вот-бытие со своей стороны не нейтрально в отношении так-бытия. Оно с необходимостью имеет свое так-бытие, а именно — реальное так-бытие. Оно как раз есть вот-бытие чего-то реально сущего. Это не значит, что о так-бытии пришлось бы знать до мельчайших подробностей, когда известно о вот-бытии. Познание сущего подчиняется в этом пункте иному закону, нежели само сущее. Но, пожалуй, параллели все-таки можно было бы провести в том отношении, что в знании о вот-бытии всегда содержится хотя бы что-то и от так-бытия. Иначе его совсем нельзя было бы отличить от вот-бытия другой вещи.

И вывод можно делать дальше: лишь так-бытие как таковое — как бы «чистое» так-бытие — есть бытие нейтральное. В вот-бытии различаются сферы бытия. Их разница — это разница «способов бытия». Но способы бытия привязаны к способу вот-бытия, не так-бытия. Противоположность идеальности и реальности есть противоположность вот-бытия. Содержательное же пересечение их сфер есть тождественность так-бытия. Эта тождественность — насколько уж ее хватает — есть нейтральность так-бытия.

Итак, в самой краткой формулировке: так-бытие соединяет две сферы сущего. Вот-бытие разводит их. Если понимать эту формулу с указанными оговорками, то в первом приближении с ней можно согласиться.

в) Конъюнкция бытийственных моментов и дизъюнкция способов бытия

Только здесь различие двух пар противоположностей проясняется. Прежних определений для этого недостаточно: они показывают лишь инаковость характера противоположностей, не будучи в состоянии определить их положительно. Отношение вот-бытия и так-бытия не только не параллельно отношению реальности и идеальности, наоборот, оно имеет место в другом оптическом измерении. Теперь, после ввода принятых определений, это можно уточнить детальнее.

Хотя вот-бытие как таковое само не является способом бытия, но оно дифференцируется вместе со способом бытия, и тем самым вот-бытие всегда пребывает в определенном способе бытия. Так-бытие есть содержательная определенность, а последняя допускает различные способы бытия. В этом его

нейтральность. Реальность же и идеальность суть чистые способы бытия и распространяются как на вот-бытие, так и на так-бытие. Если придерживаться этого, то можно высказать два положения:

1. Различие вот-бытия и так-бытия есть различие способа бытия и бытийственной определенности. Ибо нейтрального вот-бытия не существует.
2. Различие реального и идеального бытия есть различие между собой способов вот-бытия. Ибо поскольку так-бытие нейтрально, способ бытия состоит в способе вот-бытия.

В этих положениях высказывается фундаментальное оптическое отношение сложного рода. После введения понятия нейтрального так-бытия пересечение двух пар противоположностей становится систематическим, говоря геометрическим языком, они перпендикулярны друг другу. Но, пожалуй, здесь следует принять во внимание, что все отношение нельзя субстанциализировать. Дело идет только о чистых бытийственных моментах и способах бытия, на какой-нибудь носитель это не переносится. Не существует нейтрального «так-сущего», есть лишь нейтральное «так-бытие». Не существует и реально присутствующего, которое не было бы реально так-сущим. Во всяком «сущем» способ бытия вот-бытия без каких бы то ни было сомнений есть в то же время способ бытия так-бытия. Он всегда распространяется от вот-бытия непосредственно на так-бытие. Таким образом, к первым двум положениям для понимания их в правильных границах необходимо добавить третье:

3. Так-бытие определенного сущего никогда не есть нейтральное так-бытие, оно всегда или идеально, или реально, также как его вот-бытие. Различие реального и идеального бытия всегда есть также различие способов так-бытия между собой. Ибо к каждому роду вот-бытия принадлежит так-бытие своей собственной сферы. Нейтральность так-бытия состоит лишь в отказе от определенного «сущего»; ее смысл заключается исключительно в содержательном совпадении сфер.

Относительная правомочность понятия нейтрального так-бытия, а также смысл положений 1 и 2 будут лучше всего видны, если до поры до времени совершенно отказаться от понятия нейтральности и сопоставить друг с другом четыре члена комбинированного соотношения противоположностей (рис. 1). Тогда горизонтально будут противопоставлены бытийственные моменты — так-бытие (тб) и вот-бытие (вб), вертикально — идеальное бытие (и) и реальное бытие (р).

В подобной размерности тотчас бросается в глаза разница горизонтальной и вертикальной противоположностей. Первая есть противоположность неразрывно связанных моментов, вторая — противоположность альтернатив; одна образует конъюнктивное отношение, вторая — дизъюнктивное. Первая

имеет форму «как..., так и», вторая — «или — или». Сообразно с этим возникает двойное положение.

Бытие всего сущего, будь оно идеальным или реальным, есть как так-бытие, так и вот-бытие; но бытие всего сущего, будь оно так-бытием или вот-бытием, есть бытие или реальное, или идеальное.

Если понимать это как определение «сущего как сущего» вообще, — а в начале было показано, как его определения вообще могут быть лишь такими, что они могут быть даны только изнутри, исходя из его конкретизации и их отношений, — то теперь можно сказать, что «сущее как сущее» характеризуется двумя разнородными отношениями, которые располагаются, пересекаясь: первое есть конъюнктивное отношение бытийственных моментов, второе — дизъюнктивное отношение способов бытия. Второе распадается на сферы бытия, первое — вопреки противоположности сфер — удерживается в себе. Это расположение конъюнкции и дизъюнкции друг в друге есть фундаментальная оптическая схема строения мира.

г) Экспозиция и редукция фундаментальной схемы

Теперь необходимо проанализировать это двойное соотношение. В этом плане нет недостатка в более или менее смутных примерах, смутными они являются, поскольку в теориях они нигде не объяснены, но лишь молча предполагаются. Однако надо сказать, что при всей неясности в любой теории все-таки обнаруживается нечто от знания о фундаментальной оптической схеме.

В старом понятии *essentia* идеальное бытие и так-бытие переливаются друг в друга. Там, где универсалии понимаются как существующие *ante res*, там преобладающий характер получает идеальное бытие; там, где они понимаются как существующие *in rebus*, там определяющим является так-бытийственный характер. Понятно, почему эта неясность могла сохраниться: этому содействовала нейтральность так-бытия. Ошибкой было лишь то, что она воспринималась в качестве идеальности.

Так как в этом случае идеальное вот-бытие труднодостижимо и для неопытного взгляда почти неотлично от идеального так-бытия, то все теории склоняются к тому, чтобы его игнорировать. Тогда разница бытийственных моментов в двух верхних членах фундаментальной схемы исчезает и общее отношение становится трехчленным: единое идеальное бытие (иб) противостоит реальному так-бытию и реальному вот-бытию (рис. 2). Упрощенная таким образом схема явно неверна и не может удержаться. Поскольку либо теперь вообще излишне допускать еще одну сферу идеального бытия, так как ведь ее собственный способ бытия (ивб) вычеркнут (вывод, сделанный Аристотелем), либо так-бытие реального мира (ртб) втягивается в идеальность, и на уровне реального остается только вот-

бытие (рвб). А тогда мы имеем ставшее традиционным отождествление вот-бытия с реальностью, так-бытия с идеальностью, которое уже показало себя как неприемлемое. И в том, и в другом случае редукция оставляет от четырех членов только два.

Совсем иначе будет, если начать редукцию по вертикали. Сторона вот-бытия в этом случае не принимается в расчет, ибо как раз в вот-бытии идеальное и реальное бытие принципиально отличаются. Но в так-бытии между ними нет принципиальной разницы. Оно в принципе одно и то же как в идеальном, так и в реальном образовании. В этом состоит его нейтральность. Теперь единым образом воспринимаемое общее, или нейтральное, так-бытие (нтб) противостоит двум способам вот-бытия, причем в двойственности последних все еще проявляется «вертикаль» (противоположность сфер) (рис. 3).

Очевидно, что этот второй род редукции имеет вполне определенную объективную правомочность, пусть даже отказываясь от различия, которое существует также и в себе. Во-первых, он соответствует обнаруживаемому базовому феномену — нейтральности так-бытия, или, выражаясь содержательно, конвергенции сфер в их обоюдной структурной содержательности. Во-вторых же, он соответствует и другому столь же обнаруживаемому базовому феномену — дивергенции вот-бытия по сферам.

Редуцированная таким образом схема, следовательно, в точности подходит к двум сформулированным выше (в пункте «в») положениям. По ней прямо видно, как разница идеального и реального бытия представляет собой разницу видов вот-бытия; равно как и то, что нейтрального вот-бытия не бывает, причем в этом случае разница вот-бытия и так-бытия оказывается разницей способа бытия и бытийствен-ной определенности.

В этой схеме нейтральное так-бытие нельзя просто принять в идеальную сферу и тем самым рассматривать идеальное так-бытие как подчиняющее себе реальное (в качестве его рода), как это не раз происходило в *essentia*^b*Nbix* теориях. Ибо в нейтральном так-бытии не существует разницы способов бытия; бытийственная определенность как таковая на самом деле одна и та же как в одной, так и в другой сферах, она действительно нейтральна к способу бытия. А с другой стороны, это не значит, что она безразлична к вот-бытию вообще: ведь без вот-бытия она была бы не-сущей определенностью, т.е. не была бы определенностью. Нейтральность касается только «вида» вот-бытия.

д) Роль нейтрального так-бытия в споре об универсалиях

Вероятно, до поры до времени философское значение данного результата будет оценить непросто. Чисто онтологические последствия способны проявить себя не так уж быстро, а стало быть, здесь легко можно-таки усомниться в познавательной ценности подобных усмотрений. Поэтому,

прежде чем мы двинемся дальше, необходимо указать на некоторые следствия, которые непосредственно на нашем пути не лежат, но проливают яркий свет на то, что сказано.

То, о чем шла речь в споре об универсалиях, было, в сущности, не идеальным бытием, но так-бытием. Термин *essentia*, который так легко понять в смысле идеальной сущности, не дает возможности это осознать. Но надо учесть, что спор все-таки шел именно о том, существуют ли универсалии *ante res*, либо *in rebus*, либо *post rem (in mente)*. Эти варианты сочетаются, пожалуй, не с идеальным бытием, но с нейтральным так-бытием. Только нейтральность отнесена здесь еще к третьей явно зависимой сфере — к сфере *mens humana**; а так как сфер ведь может быть больше, чем две самостоятельные сферы бытия, то нельзя понять, почему нейтральность так-бытия не может распространиться и на еще какие-нибудь сферы с зависимыми способами бытия.

* Человеческий ум (*лат.* }.

Универсалии *ante res* без труда можно понимать как идеальное бытие; универсалии *in rebus* — это явно реальное так-бытие. Номиналистски понимаемые универсалии *in mente* представляют так-бытие в сознании. Если это обобщить и одновременно учесть, что во всех трех случаях содержательно подразумевалось одно и то же царство универсалий, подобно тому что во всех трех случаях существование наряду с этим оставалось особой онтологической проблемой, то становится ясно, что объект великого спора на самом деле был расплывчатым в своей нейтральности так-бытием. Расплывчатость в нем — это как раз неопределенность и многозначность способа бытия.

Если этому требуется наглядное доказательство, то оно, вероятно, заключается в том, что в выводах реализма универсалий вся *quidditas*, вплоть до индивидуальности единичного случая (*haecce'itas*), могла уместиться в *essentia*. Еще более доказательным, по-видимому, является факт, что тот же самый Дуне Скот, сделавший наиболее радикальные выводы, объединил все три случая в одну онтологическую теорию, в чем он к тому же в свое время не был одинок. Какой же смысл имело бы утверждать нечто подобное об идеальном сущем? Ведь это означало бы, что структуры весьма определенного способа бытия, напротив, обладают трояким способом бытия! Мастеров высокой схоластики любят упрекать во всякого рода односторонностях, но чтобы они сознательно защищали нечто в себе противоречивое — такого как раз о них не скажет никто, кому известна их логическая близкая к чему-то формально-педантическому манера работать. Загадка решается просто, если *essentia* понимать в смысле нейтрального так-бытия. Ибо как раз нейтральность есть то, что с самого начала не только допускает троякость способов бытия, но прямо-таки по своей сути все три собой объемлет.

Классичность великого спора об универсалиях состоит в том, что он представлял собой неизбежную борьбу с онтологической многозначностью, которая действительно существовала в так-бытии сущего. В его рамках в ходе этой борьбы некая неоспоримая фундаментальная проблема была исследована в дискуссиях вплоть до ее готовности к решению. Однако Новое время с его растущим отрывом от онтологических дел не сумело воспользоваться достигнутой в решении этой проблемы ситуацией.

е) Положение феноменологических «сущностей»

Второй вывод касается очень современных и близких вещей, но движется больше по теоретико-познавательной линии: то, что феноменологический метод наших дней, подходя к конкретному случаю, «выносит за скобки» («vor die Klammer» hebt) в качестве сущности, есть не сущность как таковая, но так-бытие, а именно в форме нейтрального так-бытия. При этом он, разумеется, придерживается только всеобщего в так-бытии и за счет этого создает видимость, будто дело идет об идеальной сущности.

Если бы то, что достигается в ходе феноменологической редукции, было непосредственно идеальным бытием, то онтологически оставалось бы непонятно, как же оно может быть получено из реального случая путем заключения в скобки (Einklammerung) вот-бытия. Из реального как такового нельзя получить ничего, кроме его реального так-бытия и его реального вот-бытия. Но если бы это было извлекаемое реальное так-бытие, то оставалось бы неясно, как можно его затем рассматривать в качестве самостоятельного, как бы свободно подвешенного образования чисто в себе и в этом рассмотрении еще извлекать из него некие законы. К реальному так-бытию это явно не имеет отношения.

Но, пожалуй, это имеет отношение к нейтральному так-бытию. Извлекается оно, а не идеальное бытие. Это можно прояснить и другим способом. Сущность у вещи может быть только одна; феномен же может получаться различными способами, он не тождествен вещи, он подчинен субъективным факторам, заложенным в характере видения. Он может получиться и таким, что сущность в нем явится искаженной. Тем не менее из феномена, именно как такового, нечто можно вынести за скобки — его так-бытие. Последнее может быть иным по сравнению с так-бытием вещи. Это именно только лишь так-бытие феномена. Ведь то, что останется, — это будет даже не реальность, но данное (mitgegeben) в самом феномене вот-бытие.

Но если бы таким образом достигалось одно только феноменальное так-бытие, то от всего метода было бы немного пользы и им можно было бы пренебречь. Однако это отношение даже не таково. Скорее, извлекаемое так-бытие как таковое можно прекрасно воспринимать в качестве нейтрального, т. е. такого, которое и в самой вещи может быть реальным так-бытием и,

кроме того, вознесенное в сферу подлинных сущностей, может быть идеальным так-бытием. Так ли это, разумеется, необходимо проверить иначе, и нельзя скрывать, что чисто феноменологический метод, насколько он работает без обращения к другим методам, остается перед такой проверкой в долгу. Однако в качестве подхода к дальнейшим процедурам он остается правильным и незаменимым, ибо всякая данность имеет форму феномена.

Для сути нейтрального так-бытия не характерно, чтобы его можно было без проверки, как-нибудь на основе заранее гарантированного, тотального тождества содержания сфер, произвольно переносить из одной сферы в другую. Это относится даже к идеальной и реальной сферам, в которых как раз это тождество уже является ограниченным, — не говоря о сфере субъектсоотнесенных феноменов в их отношении к первым двум. В строгом смысле о тождестве нейтрального так-бытия можно говорить лишь там, где уже твердо установлено, что феномен и вещь по содержанию совпадают. Правда, в этом случае тогда можно сказать, что идеальное так-бытие схватывается за счет редукции по меньшей мере опосредованно. Но именно это не может предполагаться вообще для феноменов всякого рода и никогда не может быть констатировано и в единичных феноменах, взятых в их изолированности. Однако если привлечь дальнейший феноменальный контекст, в котором всевозможные «сущностные заблуждения» нейтрализуются сами собой, то тем самым будет осуществлен переход к процедуре иного рода, в которой содержательные расхождения в сферах станут ощутимыми. В действительности только тогда произойдет сближение с сущим.

Так объясняется, что феноменология как таковая не является онтологией и на ее почве даже не может возникнуть. Она принципиально останавливается на так-бытии феноменов и на большее никак не способна. Способен на это всегда только метод, который в связи с ней и одновременно в противоположность к ней отводит взгляд от феноменов и направляет его поверх них на «сущее как сущее».

Раздел III

Внутреннее отношение бытийственных моментов

Глава 18. Вот-бытие в так-бытии и так-бытие в вот-бытии

а) Связь и реальность в отношении бытийственных моментов

Прояснение ситуации с отношением двух противоположностей — бытийственных моментов и способов бытия — еще отнюдь не является окончательным прояснением отношения так-бытия и вот-бытия. Такой вывод может быть сделан уже из логической переводимости так-бытийственных и вот-бытийных суждений друг в друга. Понятие «нейтрального так-бытия»,

правомочность которого ведь только относительна, здесь очень даже легко может стать дезориентирующим, поскольку оно создает видимость, будто наряду со сферами бытия существует еще нейтральная сфера, в которой чистое так-бытие существует без вот-бытия. Онтически действительное здесь является исключительно содержательной конвергенцией сфер, конвергенцией, отнюдь не снимающей их дизъюнктивность. Но для каждой из сфер остаются в силе положения: нет так-бытия без вот-бытия и нет вот-бытия без так-бытия.

Эти два положения выражают конъюнктивность бытийственных моментов. А так как различие сфер бытия коренится в различии способов вот-бытия, то первое из двух положений одновременно выражает онтическое расщепление в сущности так-бытия. Ибо нейтрального вот-бытия не существует. На конъюнктивном характере противоположности бытийственных моментов держится, таким образом, дизъюнктивный характер противоположности способов бытия.

Но какие свойства теперь имеет само конъюнктивное соотношение так-бытия и вот-бытия? Можно подыскать некое сравнение, для этого спрашиваются различные соотношения противоположностей. Но ни одно не подходит к искомому. В противоположности «гора и долина», к примеру, тоже есть связь моментов. Но она вырождается в совершенную относительность. У волнистой линии достаточно лишь изменить направление рассматривания, и волна-гора уже кажется волной-долиной. В противоположности формы и материи заключена иная связь, но и ей свойственен определенный род относительности. Каждый носитель формы может сам уже содержать формирование низшего рода, а всякое оформленное может вновь стать носителем более высокого формирования. В строении реального мира это отношение хорошо известно. Следствием этого является то, что все, когда-либо объявленное абсолютной материей, если оно не оставалось абстрактным понятием, вновь растворялось в формировании, а все, что считалось чистой формой, оказывалось материей другого формирования.

Теперь вопрос заключался бы в том, имеется ли вообще в отношении так-бытия и вот-бытия сущего подобная относительность. Нельзя ожидать, что вопрос этот совсем такого же рода. Но логический анализ, надо думать, показал, что данное отношение вообще способно к релятивированию, не противоречащему его антитетическому характеру.

Если уж два вышеизложенных положения больше не относятся к нейтральному так-бытию, то последняя формулировка вопроса и давно указывает на отношение, в котором изолирование одного бытийственного момента от другого становится нелепым. Быть может, более поздним делом будет выяснить, какова правомочность подобного изолирования при рассмотрении. В данный момент дело идет не о точках зрения определенного

рассмотрения, но в гораздо большей степени об отказе от них. Ибо есть подозрение, что на само оптическое различие вот-бытия и так-бытия ярлык противоположности был наклеен лишь определенным способом рассмотрения.

б) Первичное сознание мира. Язык и логическая форма

Не одни только теории проецируют свой способ рассмотрения в сущее, ими рассматриваемое; это делает и наивное сознание мира. Имея дело с сущим, оно в первую очередь думает о вещах; уже отношения, движения, процессы считаются им менее сущими.

При этом оно хотя может и не останавливаться, но в своем движении вперед удерживает также нечто от исходной позиции. Оно субстанциализирует вещи и признает за ними вот-бытие как за субстанциями. За их качествами, изменениями, отношениями оно обычно вот-бытия не признает. Их оно понимает как нечто оптически вторичное, высказывает их «исходя из» субстанций, резюмирует их в качестве «что» или «как» вещей. Вещность как таковую оно не высказывает, сами вещи для него суть субъекты — «субстантивно» сущее, для которого характерно все вышеуказанное, но которое само не характерно ни для чего другого.

Несомненно, что это есть некий способ рассмотрения. Несомненно и то, что из него происходит привычность противоположности вот-бытия и так-бытия. Разумеется, твердо придерживаться его нельзя уже в жизни. Является ли вещь ручей, облако, лес? Является ли субстанцией только вода или же и волна, пузырящаяся пена? Является ли вещь группа деревьев, или же это только элемент леса? Древесная кора — это так-бытие дерева, или она обладает вот-бытием? Язык без разбора субстанциализирует все, о чем только можно что-либо высказать. А о чем нельзя? Но и обо всем высказываемом и обо всем присущем он точно так же без разбора высказывает сам «факт», что они есть. При этом он не делает различия между субстанциальным и несубстанциальным. Высказывание же «факта» есть вот-бытийное высказывание.

Язык идет вперед с развитием сознания мира. Но в своих формах он держится собственных корней. Человек с давних пор знает, что присущее (прилагательное) бытие (adjektive) есть также вот-бытие, отличает его от вещеобразного (существительного) бытия (substantive) уже не так давно; конечно, он знает, что последнее всегда есть также так-бытие чего-либо: дерево на своем месте есть так-бытие леса, лист на своем — так-бытие дерева, но он придерживается однажды образованной формы языка и мысли, он грамматически канонизирует противоположность существительного и прилагательного и в качестве разделения бытийственных моментов вносит его в развитое сознание мира, которому она уже не адекватна. Наконец,

наступает черед логики как теории. Она завладевает образованными в языке формами, констатирует, что они вполне являются и формами мысли, и уже окончательно канонизирует их в типах понятий и суждений. Мир ее не интересует. Ее ориентация на сущее ограничивается извне бытийственным содержанием высказывания, предикативным бытием. Она обнаруживает своеобразие высказывания факта («daß»-Aussage) сравнительно с высказыванием сущности («Was»-Aussage), находя языковую форму того и другого строго различающейся. На предмет бытийственного содержания, имеющегося помимо этого, она высказывание не анализирует. Так неожиданно вот-бытийные и так-бытийственные суждения остаются друг возле друга.

в) Содержательная относительность «факта» («Daß») и «сущности» («Was»)

Одни только эти соображения уже показывают, что противоположность бытийственных моментов не может быть удерживаема онтологически. Хотя вот-бытие и не является субстанцией так-бытия, но субстанциализирование «присутствующего», пожалуй, было виновником его сущностного отделения от так-бытия как присущего. И точно так же адъективация так-бытия содействовала сущностному отделению его от вот-бытия. Но как, если теперь оказывается, что способ бытия — и вместе с ним вот-бытие вообще — безразличен к различию существительного и прилагательного бытия?

Следствием должна стать релятивизация «факта» и «сущности» друг относительно друга.

В понятии «качества» («Beschaffenheit»), которое всегда настойчиво напрашивается в случае так-бытия, этого увидеть нельзя. Слишком односторонне в нем акцентируется прилагательный характер. Но, пожалуй, это можно увидеть в «что» или «как». Ведь, в конце концов, способ бытия есть и некая определенность в сущем. Но способ бытия есть вопрос вот-бытия. Разумеется, даже в случае голей противоположности бытия и небытия данная позиция не теряет правомерности. Ведь называет же традиционная таблица суждений эту противоположность противоположностью «качества» («Qualitat»). А в противном случае даже вот-бытие нельзя было бы высказать, и экзистенциальное суждение было бы онтологически бессмысленным.

И точно так же дело обстоит с «фактом» («Daß»). Ведь определенность какого-либо дела есть, в конце концов, и некий «факт» и формулируется в языке в виде предложений «факта». Тот же самый «факт» будет, скажу ли я теперь, «что» («daß») дело таково и таково, или, «что» («daß») оно есть. Таким образом, и в так-бытии имеется способ бытия, равно как и в вот-бытии — определенность. Ибо во всякой определенности речь идет о бытии определенности, а во всяком бытии — об определенности способа бытия.

Правда, корреляция вот-бытия и так-бытия остается существовать, а вместе с ней — известная противоположность. Но она не допускает никакого установления границ. Остается лишь некая противоположность направлений. Вероятно, можно искусственно провести некую границу — как это происходит в наивном сознании вещи и не в меньшей степени в логическом разведении типов суждений, — но такая граница не удерживается. Она смещается при вводе в действие онтологических соображений и в конце концов расплывается.

На этом основывается переводимость вот-бытий-ных и так-бытийственных суждений друг в друга, показанная выше (гл. 14, б—г). «S есть» не только позволяет себя растворить в «S есть сущее» или, в частном случае, в «S есть реальное», но оно совершенно идентично с ним. Во всяком случае так будет, если при взгляде на бытийственное содержание не поддаваться влиянию логической формы. А «S есть P» не только позволяет себя истолковать как «P присутствует в S» или как «P наличествует (есть сущее, есть реальное) в S», но совершенно идентично с ним.

Последнюю идентичность можно хорошо подтвердить примером из аристотелевской Аналитики. Устойчивое выражение, использующееся Аристотелем для предикативного бытия — это $\acute{\upsilon}\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\iota$ (то $\acute{\upsilon}\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ τῷ Α), что лишь неточно передается словом «характерно» («Zukommen»). В нем заключено пребывание в распоряжении, наличие, определенное «иметь место» (В имеет место в Α). Но то же самое $\acute{\upsilon}\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\iota$ выступает в той же «Аналитике» в чистом значении «присутствовать», в значении данности, экзистирования.

г) Особые преобразования суждений и их онтологический смысл

Бытийственное содержание суждений гораздо постоянное их логической формы. Экзистенциальный смысл «S есть P» можно схватить еще и иным образом, нежели в вот-бытии P в S. Категорическая форма суждения свидетельствует также о том, что все отношение «S есть P» присутствует, составляет сущее. Именно эта форма суждения выражает связь (синтез), высказываемую в ней, как некое сущее. Яснее всего это видно, если ее сравнить с условной формой суждения, в которой предикативное бытие аподозиса высказано лишь как обусловленное. В *modus ponens** условного умозаключения меньшая посылка снимает обусловленность, категорически выражая посылку как выполненную (сущую). Вывод точно так же категорически утверждает бытие аподозиса.

В этом случае со всей отчетливостью обнаруживается «фактический» смысл («daß»-Sinn) в так-бытии чего-либо (в P-ичности S). То, что траектория Земли в действительности является эллиптической, означает в соответствии с бытийственным содержанием как раз то, что эллиптическая форма

траектории в движении Земли является реальной. Правда, подобным образом не выражаются, ибо форма суждения переносит всю тяжесть на сторону так-бытия.

** Утверждающий модус условно-категорического умозаключения (прим. ред.).*

Она умалчивает о бытии так-бытия, но не умалчивает о бытии всего отношения. Второе содержится также в категорическом (безусловном) характере связки «есть».

Указанный «фактический» смысл в так-бытии некоего нечего можно найти в любом произвольно взятом суждении. Так-бытие некоего присутствующего означает, вообще говоря, не что иное, как «факт» того, что нечего определенное «присутствует» «в» чем-то определенном. «Дерево живое» не означает ничего, кроме «факта», что жизнь в дереве «есть». «Живое существо смертно» означает тот «факт», что смерть у него — это нечего действительно случающееся.

Еще более текучими в языковом отношении кажутся следующие примеры. «Некоторые растения не зеленые» — «Существуют некоторые растения, которые не зеленые». Или: «Ни один человек не делает зла ради зла» — «Не существует людей, которые...». Здесь налицо второй тип преобразования; всего отношения «S есть P» нет, нет ни у одного случая S. В этих примерах языковая текучесть основывается на отрицательном- характере суждений (частноотрицательное и общеотрицательное суждения). Логически же это не играет роли. У гибкого в языковом отношении содержания преобразование становится текучим и в общеутвердительных суждениях. «Каждый седьмой день недели — воскресенье» — «Каждые семь дней бывает воскресенье».

Онтологический смысл этих преобразований очень прост. Не перевод суждений образует существенное, но неограниченная обмениваемость вот-бытий-ных высказываний, и наоборот, притом что предикативное бытийственное содержание остается нетронутым.

Для этой ситуации и «относительность» бытий-ственных моментов — явно не совсем подходящее выражение. Точно так же недостаточен образ расплывающейся границы и сохраняющейся разницы. Суть дела заключается, скорее, в том, что в самом и как таковом так-бытии имеется вот-бытийный характер, а в самом вот-бытии — характер так-бытия. Но теперь это должно быть-обнаруживаемо и в отвлечении от суждений, непосредственно в «сущем как сущем».

Глава 19. Тожество и различие бытийственных моментов

а) Непрерывно сдвигающееся тождество вот-бытия и так-бытия в контексте бытия в целом

Положение, в котором здесь сошлось бы все, можно сформулировать так: все так-бытие чего-то само «есть» также вот-бытие чего-то, а все вот-бытие чего-то «есть» также так-бытие чего-то. Только это нечто в данном случае не одно и то же.

Вот-бытие дерева на своем месте само «есть» так-бытие леса, без него лес был бы иным; вот-бытие ветви на дереве «есть» так-бытие дерева; вот-бытие листа на ветви «есть» так-бытие ветви; вот-бытие жилки на листе есть так-бытие листа. Данный ряд можно продолжать как в одну, так и в другую сторону; вот-бытие одного всегда будет одновременно так-бытием другого. Но ряд можно и перевернуть: так-бытие листа «есть» вот-бытие жилки, так-бытие ветви «есть» вот-бытие листа и т. д. При этом не должно шокировать то обстоятельство, что в вот-бытии чего-то всегда существует именно лишь фрагмент так-бытия. Ибо речь идет вовсе не о полноте так-бытия. Но, вероятно, можно сказать, что и прочие фрагменты так-бытия существуют одним и тем же образом в вот-бытии чего-то всякий раз иного.

Если взглянуть на одну только изолированную часть сущего, то так-бытие и вот-бытие в нем распадаются. Если иметь в виду весь контекст бытия, то всегда — и в определенной очередности — так-бытие одного будет и вот-бытием уже другого. Подобным образом соотношение так-бытия и вот-бытия в мире в целом приближается к тождеству. А так как в случае такого тождества речь идет о непрерывном сдвиге содержания, то его можно назвать непрерывно сдвигающимся тождеством.

Чистые качества (Qualitaten), не обладающие характером частей некоего целого, отнюдь не составляют исключения. Мешает такому единству лишь обычный способ выражения, различающий прилагательное бытие как «чистое» так-бытие и мнимо субстанциальное бытие. Фактически и цвета вещей, их жесткость, эластичность, пространственная форма, их движение или изменение обладают вот-бытием в них в том же самом смысле. Вот-бытие не есть привилегия субстанций. Ибо качества (Beschaffenheiten) «имеются» в субстанциальном точно в таком же смысле, в каком «имеются» субстанции. Словоупотребление определено субстанциальным взглядом на вещи. Но «сущее как сущее» данной точкой зрения не исчерпывается. И это соотношение не зависит от того, какие из так называемых качеств (Qualitaten) обладают собственной реальностью. Те, которые ее не имеют, которые, следовательно, существуют лишь для определенного способа воззрения или созерцания, не учитываются как таковые для реальной сферы. Если, например, цвета не являются физическими свойствами, то, естественно, они не обладают и реальным вот-бытием. Но в этом случае они не составляют и реального так-бытия вещей.

Если выражаться в схоластических понятиях, то данный результат означает: сама *existentia* есть также *essentia*, а сама *essentia* есть также *existentia*. Это вопиющим образом противоречит старой точке зрения. Но именно в этом пункте необходимо переучиваться. Было ошибкой, что *essentia* делались прерогативой идеальной сферы, а *existentia* — реальной. И точно так же ошибочно было брать и то и другое изолированно, как сферы отдельно сущего (*ens*). *Entia* имеет место лишь в контексте бытия. Но в нем существование одного всегда есть *essentia* другого. И наоборот.

Второе из двух положений — сама *essentia* есть также *existentia* — отнюдь не означает, что из сущности чего-либо в духе «онтологического аргумента» можно было бы заключить о его существовании, даже если бы *id quo majus nihil cogitari potest**. Вытекало бы, скорее, лишь существование другого, и даже это лишь в том случае, если уже было бы установлено, что данная сущность есть сущность чего-либо существующего. Что не имеет места ни в онтологическом аргументе, ни в каком-либо выводе, построенном по аналогии с ним.

* Оно не было познаваемо никем другим (*лат.* }.

б) Так-бытие как вот-бытие чего-то «в» чем-то

В этом месте необходимо еще раз более основательно, чем это было возможно в дискуссии о суждениях, остановиться на одной формальной трудности — на трудности в отношении вот-бытия как такового и «вот-бытия в чем-то». Последнее есть особая вот-бытийная форма всякого так-бытия, первое же, очевидно, является основной оптической формой вот-бытия. Или же считается таковой. Естественно, будет недостаточно познать здесь противоположность субстанциального и присущего (атрибутивного, акци-дентального, прилагательного) и объявить ее онтически иррелевантной. Ибо вот-бытие не есть субстанция — даже не субстрат (носитель) — так-бытия. Скорее, решающее значение здесь имеют два других соображения.

1. То, что нечто не висит свободно в воздухе, но лишь присутствует «в» чем-то другом, никоим образом не делает характер вот-бытия двусмысленным. Это в-чем (*Woran*) или внутри-чего (*Worin*) вообще ничего не меняет в существовании как таковом. Релевантным оно является лишь для онтически обратной стороны вот-бытия, а именно — для того, что последнее одновременно составляет так-бытие .его-то другого. Различие свободно висящего существования (в той мере, в какой оно возможно) и существования присущего является, таким образом, очень даже онтическим; но это различие в так-бытии, не в вот-бытии. А то, что каждый в естественной установке воспринимает его как существенное, есть лишь доказательство того, в какой мере естественная установка является чисто

содержательной — ориентированной на так-бытие, к вот-бытию же относится как к чему-то незаметному, само собой разумеющемуся, что без остатка растворяется в так-бытии более широких контекстов бытия. В жизни никому не приходит в голову рассматривать единичную экзистенцию некоего сущего настолько полностью изолированной, насколько это необходимо, чтобы выделить голое вот-бытие как таковое.

В этом можно видеть доказательство того, что изоляция, единственно за счет которой на различие вот-бытия и так-бытия вешается ярлык противоположности, внесена задним числом, создана субстанциальным способом воззрения и впервые канонизирована теорией. Основную вину за канонизацию несет, надо полагать, формально-логическая техника экзистенциального высказывания. Именно в ней принципиально не учтен реальный контекст. Но оптически контекст присутствует всегда. И он есть то, в чем вот-бытие одного каждый раз оказывается так-быти-ем другого.

2. В экзистенциальном суждении нагота вот-бытия достигается абстрагированием от всех бытийственных соотнесенностей — отношений в-чем, внутри-чего, за-счет-чего и т.д., т.е. за счет абстрагирования от всего того, на основе чего существует высказанное вот-бытие. Логически это возможно, поскольку бы-тийственные отношения, в самом деле, логически безразличны. А это логическое безразличие в свою очередь есть не нечто просто бессмысленное, но основывается на онтическом своеобразии вот-бытия. Оно становится возможным благодаря тому, что в экзистенции чего-либо бытийственные отношения, на которые она опирается, содержательно не присутствуют.

Они лежат за пределами ее содержательной области, в контексте, вот-бытие которого не тождественно вот-бытию упомянутого нечто.

Правда, экзистенция некоего нечто целиком зависит от отношений, которые ее поддерживают. Но будь она свободной, без отношений, она, несмотря на это, была бы той же самой экзистенцией того же самого нечто. Таким образом, есть большой логический смысл в том, чтобы абстрагироваться от отношений. Ошибка вкрадывается лишь в том случае, если это абстрагирование выдается за оптическую изолированность. А это происходит, стоит лишь вывести из формы экзистенциального суждения особенную форму вот-бытия. Но ошибка становится чудовищной, если вслед за тем — вместе со старыми теориями бытия — сделать эту форму вот-бытия подлинным и единственным основным типом вот-бытия. Тем самым несущие бытийственные отношения объявляются онтически несущественными или даже прямо-таки неприсутствующими. А тогда остается только небольшой шаг до тезиса неокантианства, что отношения вообще имеют субъективное происхождение и привносятся в предметы способом воззрения.

Вопреки этому следует держаться того, что отношения онтологически изначально не только существенны, но всегда составляют основное переплетение всякой единичной экзистенции. Они обладают той же самой экзистенцией, что и субстанциально единичное.

Всякое экзистирующее имеет свое в-чем, внутри-чего и за-счет-чего, а это само есть некое в том же смысле экзистирующее. В экзистенции определенности и качества не отличаются от их носителя, субстанциален ли тот действительно или только мнимо. А именно, как качества суть лишь нечто «в» некоей вещи (или другом нечто), так и сами вещи суть только нечто «в» или «внутри» некоего вещного контекста «внутри» мировых событий, «в» мире. Но в качестве такого «в-том» или «внутри-того» они принадлежат так-бытию мира. Вещи и все то, что подобно им является субстанциальным, не имеют присутственного преимущества перед контекстами, в которых они находятся.

в) Радиус действия тождества так-бытия и вот-бытия

Как определенности «суть» только «в» некоем присутствующем, так и присутствующее «есть» только «в» некоем вот-бытийном контексте или «внутри» него. А он сам является присутствующим. Вот-бытие не есть носитель так-бытия, но есть способ бытия его и его носителя. Вот-бытие некоего присутствующего — то же самое вот-бытие, что и вот-бытие его определенностей, следовательно, то же самое, что и вот-бытие его так-бытия. Хотя это вот-бытие некоего иного нечто — некоего в нем сущего, — но само вот-бытие, понимаемое чисто как способ бытия, — то же самое.

Итак, оправдывается положение, что всякое так-бытие чего-либо можно понимать как вот-бытие чего-либо. Ибо всякое так-бытие «есть» вот-бытие чего-то в чем-то. Можно ли это положение также и перевернуть, можно ли его аналогичным образом в столь же неограниченной всеобщности высказать и относительно вот-бытия — это пока не исследовано. Для этого необходимо привлечь примеры большего масштаба.

То, что Сократ жил (экзистировал), если рассуждать осмысленно, значит не то, что он присутствовал изолированно для себя, рядом с миром, но то, что он присутствовал «в» нем. Но тогда его экзистенция есть так-бытие мира. И кто станет отрицать, что мир без его жизни в нем действительно был бы иным.

И наоборот. То, что ход мировых событий детерминирован законами, онтологически означает: в ходе мировых событий имеется некая детерминация законами. Так-бытие мировых событий оказывается вот-бытием законосообразности «в» них. В первом примере вот-бытие чего-то «в» мире оказалось так-бытием мира; во втором так-бытие мира оказалось

вот-бытием чего-то в нем. В известной степени, следовательно, отношение тождества «в целом», пожалуй, является обратимым.

Более глубоко в принципы проникает категориальный пример. Кант полагал, что в причинной связи речь идет о «вот-бытии» чего-то. Конечно, это невозможно оспаривать, но все-таки это лишь половина истины.

Определенное следствие зависит не только от вот-бытия причины, но в той же мере от ее так-бытия. Равным образом и так-бытие следствия в той же мере, что и его вот-бытие, зависит от причины. Следствие присутствует, поскольку присутствует причина, но и не в меньшей степени следствие «таково», поскольку «такова» причина. Разные причины — разные следствия.

Очевидно, что нет только лишь причины вот-бытия чего-то, которая не была бы в то же время причиной его так-бытия. Основание этого заключается в упомянутом отношении непрерывно сдвигающегося тождества: так-бытие причины само есть нечто в ней присутствующее; то же самое относится к так-бытию следствия. И наоборот, вот-бытие причины на определенной стадии события само есть так-бытие этой стадии; равным образом вот-бытие следствия (его появление) на определенной стадии мировых событий само есть так-бытие этой стадии. Кроме того, очень существенно, что и то и другое составляют также так-бытие совокупности событий.

В целом необходимо сказать: нет отдельных причин присутствия и причин так-бытия; и нет отдельных следствий вот-бытия и следствий так-бытия. Нет потому, что не два рода причинения и обусловливания протекают параллельно друг другу, но один сам в то же время является другим, т. е. потому, что в причинной связи вообще есть только единственный вид причинения и следования из причины, который точно так же связывает так-бытие с так-бытием, что и вот-бытие с вот-бытием. Двойственное на вид причинение является, скорее, тождественным.

Как могло бы быть иначе, когда даже единичные события не происходят изолированно, но всегда принадлежат некоей совокупности событий и позволяют выделить себя только в абстрагировании. Если даже вот-бытие каждой отдельной причины само есть так-бытие более крупного комплекса причин, то и вот-бытие каждого следствия само есть так-бытие более крупной совокупности следствий. Чем больше взгляд ориентируется в широте бытийственных контекстов, тем очевиднее становится — именно в причинной переплетенности мира, — что сдвигающееся тождество вот-бытия и так-бытия есть всеобщий закон бытия.

г) Оптическая граница тождества

Философский опыт говорит о том, что положения о тождестве, если они не пустые тавтологии, всегда имеют границу своей значимости. Без понимания

границы положение становится ошибочным. Но где в случае с вот-бытием и так-бытием лежит оптическая граница тождества?

То обстоятельство, что в единичном изолированном образовании, быть может совершенно в субстанциальной формулировке, вот-бытие и так-бытие суть нечто совершенно различное, явно такой границы не образует. Ибо изоляция есть абстракция, и граница тождества, которую здесь пытались бы искать, не была бы оптической границей. В самом деле, она не противоречила бы всеобщему закону бытия, как он был сформулирован. Ибо последний вовсе не утверждает, что так-бытие чего-то одновременно есть его собственное вот-бытие и наоборот. Он утверждает лишь, что так-бытие чего-то есть одновременно вот-бытие чего-то другого и вот-бытие чего-то есть в то же время так-бытие чего-то другого.

Важно это себе уяснить. Подобное отношение мы имеем во всех структурах, образующих некий ряд. Так, например, в причинно-следственном ряду. Причина А не является одновременно следствием А. Но, пожалуй, вообще она в то же время является следствием, а именно — следствием чего-то другого. Причинно-следственная связь состоит не из двух видов рядов — ряда причин и ряда следствий, но лишь из одного-единственного ряда, в котором все одновременно является причиной и следствием. В этом состоит оптическое тождество причин и следствий. Подобно тождеству вот-бытия и так-бытия оно является непрерывно сдвигающимся тождеством.

Однако на этом примере становится ясно, где надо искать границу тождества в таком ряду. Ее нужно искать там, где сам ряд находит себе границу, — в первом члене. Утверждение, что все является одновременно причиной и следствием, имеет силу только в том случае, если ряд уходит в бесконечность, и за счет этого оно имеет свои метафизические трудности. Но если у ряда есть первый член, то он является только причиной, не следствием. В этой дилемме вступает в действие космологическая антиномия причины.

И в соотношении вот-бытия и так-бытия мы сталкиваемся с характерными чертами ряда. Вспомним пример: вот-бытие дерева есть так-бытие леса, вот-бытие ветви — так-бытие дерева, вот-бытие листа — так-бытие ветви, вот-бытие жилки — так-бытие листа. Как далеко этот ряд можно продолжить вниз, здесь, вероятно, решить нельзя, фиксируемой границы установить невозможно. Но, пожалуй, с некоей границей мы столкнемся, если пройдем по нему далее вверх. Вот-бытие леса есть также так-бытие ландшафта, вот-бытие ландшафта — так-бытие Земли, вот-бытие Земли — так-бытие Солнечной системы. Такое продолжение ряда натывается на конечный член — мир как целое. И об этом целом уже нельзя сказать, что его вот-бытие есть так-бытие чего-то дальнейшего.

Несущественная сторона примера — то, что весь ряд движется здесь в сфере вещей, — не может кого-либо обмануть относительно существенных моментов оптического отношения. Примеры из духовного мира имеют точно такой же вид. Всегда имеется последнее, которому нечто может быть присуще как его так-бы-тие, воплощение сущего вообще, мир как целое. Даже если не учитывать характерные особенности ряда, перепрыгивая через все промежуточные члены, это будет ясно. Например, так обстоит дело в примере с Сократом: то, что был некий Сократ, — это так-бытие мира. Но то, что есть мир, — это уже не так-бытие чего-либо. Без Сократа мир был бы иным; но что же есть еще, что было бы иным без мира? Очевидно, ничто.

д) Разница направлений в сдвигающемся тождестве

Если теперь кто захочет поучаствовать в метафизических забавах, то, наверное, можно будет субстантивировать еще и «ничто» и сказать, что ничто было бы иным, если бы не было ограничено воплощением нечто — миром. Но, во-первых, тем самым ничего не достигается, ибо в этом случае апория тотчас перескакивает на ничто, — ведь это не апория мира, но апория последнего члена, а последним членом тогда будет ничто. Во вторых же, дело здесь не в игре со спекулятивными понятиями, но в законе бытия. А в этом случае будет хорошо остаться на почве сущего.

Положение «Всякое так-бытие есть вот-бытие чего-то» перевернуть нельзя. По крайней мере, в отношении строгой всеобщности. Нельзя с тем же правом сказать, что всякое вот-бытие есть так-бытие чего-то. Вот-бытие целого составляет исключение. И также ясно, почему оно составляет исключение: целое есть воплощение всего того, что присутствует; вне его не может присутствовать ничего, в чем оно само могло бы быть так-бытием.

В отношении всеобщего, таким образом, переворачивание имеет силу только «внутри» мира. Хотя этого не мало, но все-таки это ограниченная всеобщность. А так как содержательно всякое особенное вот-бытие содержится в вот-бытии мира, т. е. в том, что составляет исключительный случай, так как оно целиком зависит от вот-бытия мира, то как раз этот пограничный и исключительный случай оказывается онтологически важен. Его важность опосредованно распространяется на всякое особенное вот-бытие. А результатом является то, что в противоположности бытийственных моментов все-таки остается нечто, что не растворяется в сдвигающемся тождестве.

Это то, что в характерных особенностях ряда представлялось как разница направлений от вот-бытия к так-бытию. Если вот-бытие В есть так-бытие А, то поэтому вот-бытие А есть так-бытие не В, но чего-то третьего. Это направление соединенности бытийственных моментов однозначно и необратимо. И это причина того, почему в сущем единичном образовании

бытийственные моменты кажутся разделенными и гетерогенными и даже противопоставляются в форме высказывания. Правда, разделенность есть иллюзия. Но гетерогенность — не одна только иллюзия. В самом деле, тотальное тождество есть лишь частный момент в общем отношении. Некий момент перевеса остается на стороне вот-бытия. А как раз оно распространяется от целого на единичное и ни в коем случае не растворяется в определенности.

Это хорошо согласуется с тем обстоятельством, что в вот-бытии заключен способ бытия. Именно способ бытия во всем сущем является основным оптическим моментом.

Глава 20. Результат и его следствия

а) Подведение итогов

Что остается от традиционной противоположности *essentia* и *existentia*? Она не исчезла. Но оказалось, что в ней содержится нечто иное, а именно — нечто гораздо более дифференцированное. К ней не подходят ни отношение формы и материи, ни отношение возможности и действительности. «Сущее как сущее» оказалось, скорее, пересечением двух пар противоположностей, которые обе латентно присутствуют в отношении *essentia* и *existentia*.

1. Таким образом, сохранилось четырехчленное отношение, в котором различие способов бытия оказывается перпендикулярно различию бытийственных моментов (рис. 1). При этом различие способов бытия лежит в бытийственном моменте вот-бытия. Так-бы-тие же содержательно конвергирует в сферах. Рассматриваемое для себя оно нейтрально.

2. Различие так-бытия и вот-бытия в полном объеме содержится в этом соотношении; но как противоположность оно существует только в единичном сущем и в мире в целом. В контексте бытия внутри мира оно сводится к тотальному тождеству тем, что всякое так-бытие само также есть вот-бытие, а всякое вот-бытие само также есть так-бытие. Это тождество бытийственных моментов существует лишь при несовпадении отнесенностей, их несовпадение — лишь при тождестве отнесенностей. В различном сущем они тождественны согласно определенной очередности, в тождественном — неустранимо различны.

3. Их различие остается, таким образом, в силе как относительное. Но оно не обладает смыслом двойственного бытия единого сущего. Вот-бытие и так-бытие и в своем совпадении остаются противоположны друг другу; их тождество не тавтологично, но является синтетическим тождеством, оно коренится в структуре контекстов бытия. И точно так же они и в своей противоположности остаются строго привязаны друг к другу; о каком-либо сущем (все равно какой сферы) никогда нельзя сказать, что оно обладает

лишь вот-бытием или только так-бытием, оно всегда имеет и то и другое. Эта привязанность друг к другу не совпадает с вышеупомянутым тождеством. Она не имеет место не только в различающемся сущем, но и в одном и том же.

4. По сравнению с этой «конъюнктивной» противоположностью бытийственных моментов «дизъюнктивная» противоположность способов бытия выделяется как совершенно иная. Ее смешение с первой было основной ошибкой старой онтологии и несло вину за все традиционные неясности *essentia*-теорий. Идеальное бытие и реальное бытие не привязаны друг к другу, точно так же как в них нет чего-либо, в чем они были бы тождественны. Действительная связь, существующая между сферами, является чисто содержательной; она опирается на общность так-бытия, на его «нейтральность», но как раз последняя вовсе не тотальна. Она заключается также не в сущности способа бытия, но в сущности содержания, и ее ограниченность в мире есть содержательная ограниченность.

5. Общность идеального и реального так-бытия — это, таким образом, исключительно лишь его нейтральность, т. е. безразличие содержательной определенности вообще к разнице способов бытия. Она, следовательно, не снимает противоположности сфер, ибо изолированного так-бытия без вот-бытия не бывает; а в соответствии с вот-бытием все сущее подпадает под дизъюнктивное отношение. Потому нет сущего, которое не было бы ни идеальным, ни реальным (или, если есть еще какие-либо способы бытия, не подпадало бы под них); т. е. нет «нейтрального сущего», нейтральна в нем только сторона (бытий-ственный момент) так-бытия как такового. Бытий-ственный же момент как таковой подпадает под конъюнктивное отношение и сам по себе не встречается.

б) Перспектива дальнейших задач

Этих предварительных результатов уже достаточно для того, чтобы поставить онтологию на новую основу. Дело уже не идет о том, чтобы вывести бытий-ственную определенность реального (например, вещей) из царства идеальных сущностей, тогда как реальность должна составлять одна только экзистенция. Реальная определенность есть, скорее, определенность *suī generis**, и она всегда тождественна реальной экзистенции многообразных факторов и контекстов. Также уже невозможно размещать бытий-ственный характер в одном лишь субстанциальном. Субстанции в способах бытия не имеют никакого преимущества перед качествами, изменениями, отношениями. Это значительно упрощает ситуацию в онтологии, подобно тому как вообще принципиальное растворение старого отношения *essentia* и *existentia* в системе двух пересекающихся отношений имеет характер не усложнения, но обнаружения неожиданно простого и обозримого фундаментального отношения.

* В своем роде, своего рода (лат.).

Кроме того, не стоит забывать, что в этой связи прояснено лишь отношение так-бытия и вот-бытия, отношение же способов бытия еще требует дальнейшего исследования. Под «идеальным бытием» можно понимать весьма различное; даже само его существование часто было оспариваемо и столь же часто — вновь утверждаемо. Реальное бытие, хотя эмпирически даже слишком известно, однако что оно есть, т. е. что оно онтологически значит со своим способом бытия, неясно поэтому не в меньшей степени. Таким образом, следующие основные вопросы, берущие начало здесь, таковы: 1) вопрос о данности реального и идеального, 2) вопрос о бытийственном характере того и другого, 3) вопрос о внутренней структуре их отношения друг к другу.

Первый из этих вопросов — теоретико-познавательный и может быть разобран отдельно. Ему посвящены последующие части. Второй, насколько он вообще позволяет себя разобрать, может обсуждаться только в связи с отношениями модальности. Он относится к проблемной области второго исследования. Третий же касается уже структурного устройства мира. Это вопрос отношения слоев бытия к сферам бытия. Он требует всеобъемлющего анализа категориальной закономерности и составляет предмет третьего по счету исследования.¹

¹ Два последних вопроса, таким образом, не относятся к теме настоящей книги. Их разработка осуществлена в последующих работах: «Возможность и действительность» и «Строение реального мира».

в) Видимость разделенности и ее онтологическая причина

Аргументы в пользу разделенности вот-бытия и так-бытия, как они были собраны выше (гл. 12, а—в), оказались иллюзорными. Бытийственные моменты — это не различающееся в своей сущности бытие, но связанные друг с другом стороны одного и того же бытия. Ни вот-бытие не имеет самостоятельности, которой не было бы у так-бытия, ни так-бытие не обладает независимостью, которой не имелось бы у вот-бытия. Их гетерогенность есть лишь гетерогенность соотнесенных членов. А так как в контексте бытия соотнесенность укладывается в ряды, то внутри каждого крупного целого она переходит в тождество, и от противоположности не остается ничего, кроме разницы направлений.

Однако после рассмотрения этого соотношения встает вопрос, на чем же основывается видимость сущностного различия. Ведь она не привнесена произвольно, и после раскрытия ситуации не снимается просто так, наоборот, она продолжает существовать, она неизбежна. Она не имеет характера просто ошибки, которую можно исправить ее осознанием. Скорее, она похожа на

оптический обман, который и после внимательнейшего рассмотрения остается оптическим обманом.

Есть две причины этой видимости. Первая — онтологическая. Она заключается в том, что в вот-бытии некоей вещи отношения, в которых та пребывает, не содержатся содержательно — ибо они принадлежат стороне определенности, вот-бытие же как таковое есть лишь способ бытия — в так-бытии же, пожалуй, содержатся. Правда, и в случае так-бытия некоей вещи можно абстрагироваться от всех дальнейших отношений и выделить лишь единичный элемент определения. Но как раз для этого требуется абстрагирование, и оно должно быть осуществлено, тогда как вот-бытие представляется в известной обнаженности и без особого акта абстрагирования.

И от «одного» отношения в случае так-бытия никогда нельзя абстрагироваться. Это принадлежность к присутствующему. Определенность по своей сути есть нечто «в» чем-то. Способ же бытия безразличен к в-чем и внутри-чего. Вот-бытие вещи, хотя и стоит в неких бытийственных отношениях, которые сами суть присутствующие, но оно не «состоит» в них. Так-бытие же существенным образом состоит также и в них. Это причина того, почему вот-бытие «кажется» чем-то самостоятельным, так-бытие — чем-то несамостоятельным.

Эта причина не иллюзорна. Это подлинно бытий-ственная причина. Ошибочно думать, что причины видимости сами должны быть видимостью. Наоборот, видимость, имеющая в себе неустранимое постоянство, может основываться лишь на оптической причине. Лишь усмотрение в оптической причине неустранимости ослабляет видимость. Но и оно — лишь ее раскрытие, не устранение.

Что это может означать, в метафизическом поле хорошо известно из кантовской трансцендентальной диалектики. Именно она есть логика видимости, а ее дело — раскрытие причин видимости. В сфере повседневности это известно гораздо меньше. Но именно о ней здесь идет речь. Это становится весьма понятно в отношении вещи и качества. Качество есть то, что может существовать только «в» некоем присутствующем. Поэтому в случае с ним нельзя абстрагироваться от всех отношений. Оно одно защищено в вещном мышлении от изолирующей абстракции. Сами вещи — нет. Поэтому в наивном сознании они обладают видимостью самостоятельности в себе. А видимость эта падает на сторону вот-бытия.

Именно в вещном мышлении по преимуществу застревает предрассудок сущностного различия. Именно вещи получают самостоятельность как субстанции, качества же предстают несамостоятельными. А в соответствии с этим кажется, что они не обладают вот-бытием, их носители же, взятые «в

себе», — так-бытием. Ибо так как они не «в себе», но в них состоит так-бытие, то последнее для вещей и не может быть характерно. Ошибка заключается в застревании на очевидном феномене. Не замечают, что феномены вещей — это не сами вещи.

г) Теоретико-познавательная причина разделения

Вторая причина, играющая здесь определенную роль, заключена в своеобразном строении человеческого познания. И она является в широком смысле бытийственной причиной, подобно тому как познание принадлежит к духовному миру, а познавательное отношение субъекта к миру есть бытийственное отношение.

Эта причина легко понятна: в «предметах» различают вот-бытие и так-бытие, поскольку их способы бытия различны и нередко даже разделены далекими друг от друга усмотрениями. Основным вопросом в этом различии является дуальность источников или, если говорить вместе с Кантом, — ствол познания, т.е. априорного и апостериорного элемента в познании.

Соотнесенность этой дуальности с двумя бытий-ственными моментами можно высказать в двух простых положениях:

1. Вот-бытие познаваемо лишь а posteriori;
2. А priori познаваемо лишь так-бытие. Правда, это относится только к реальному вот-бытию и так-бытию; идеальное бытие вообще познаваемо только а priori. Но уж энергия проблемы вот-бытия заключена в реальной сфере. Далее следует отметить, что второе положение верно лишь тогда, когда речь идет о «чисто» априорном познании: как только за основу берутся элементы опыта, становится возможным, применяя познание априорных законов, установить и вот-бытие чего-то определенного. Этот случай, обычный как в науке, так и в жизни, здесь не следует принимать в расчет. В нем элементы познания уже выступают смешанными. Чистый же случай поэтому вовсе не является сконструированным. Во многих областях науки существует априорное знание о всеобщем как таковом, как, например, знание о законе, без того, чтобы были даны единичные случаи. Тогда имеет место знание о так-бытии без знания о вот-бытии.

Если рассматривать точнее, то соотношение представляется следующим образом. Предположим, что а priori и а posteriori (не путать с мышлением и наглядным представлением) суть первоначальные способы данности сущего, тогда имеет силу не простое подчинение, что вот-бытие дано а posteriori, так-бытие — а priori. Но, во-первых, ни тому ни другому вовсе нет нужды быть данным, вот-бытие, как и так-бытие некоей вещи существуют и без данности, и даже не будучи познаваемыми. А во-вторых, бывает и так-бытие, данное а posteriori. К таковому относятся, например, все чувственно воспринимаемые качества, пространственные формы, отношения, процессы. Чувственное

восприятие хотя и дает вот-бытие вещи, но не одно только вот-бытие, а вот-бытие со значительной долей так-бытия.

Это находит отчетливое выражение в двух положениях, приведенных выше. В них выражено не параллельное соотношение. В этом случае второе положение можно было бы перевернуть. Но это не так. Так-бытие во многом познаваемо и *a posteriori*.

Таким образом, между бытийственными моментами и способами данности существует отношение наслоения. Связь двух пар противоположностей установлена за счет обьекции сущего; и, естественно, в расчет она принимается лишь в границах возможной обьекции. Ее нельзя выразить как отношение пересечения измерений. Наслоение есть нечто совершенно иное, чем пересечение. Что в нем сразу же бросается в глаза, это, скорее, двойное отношение границы, в котором две границы друг другу не соответствуют. Граница априорной и апостериорной данностей не совпадает по положению с оптической границей вот-бытия и так-бытия.

О так-бытии, таким образом, существует как априорное, так и апостериорное познание, о вот-бытии — только апостериорное. И наоборот: апостериорное познание существует как о так-бытии, так и о вот-бытии, априорное — только о так-бытии. В плане двойственности источников познания — а тем самым познаваемости вообще — сторона так-бытия, следовательно, имеет некоторое преимущество. Вот-бытие остается зависимым исключительно от апостериорного элемента.

Если теперь учесть, какое колоссальное значение в познании, а особенно в научном, имеет априорный элемент познания, то становится очень даже понятно, почему исключенность из познания вот-бытия создает видимость, будто так-бытие есть нечто от последнего отделимое. Ведь во всяком чисто априорном познании оно в самом деле кажется познанным отдельно от вот-бытия.

Это можно выразить и резче: в обьектированном сущем оно и действительно оказывается отдельным. Обьектированное же есть предмет. И так как теперь ни естественное, ни научное сознание не умеет четко отличать сущее от предмета как такового, то разделение вот-бытия и так-бытия с необходимостью должно казаться онтическим. Что познание разделяет, то оно должно считать разделенным и в себе.

Глава 21. Способы данности и способы бытия

а) Тройное наслоение и тройное отношение границы

Но теперь, как обнаружилось, существует очень определенное отношение между двумя оптическими противоположностями — вот-бытия и так-бытия

и реального и идеального бытия. Это отношение представлялось пересечением измерений. В то же время оба рода данности в свою очередь обнаруживают столь же определенное отношение к противоположности реального и идеального. Но оно оказывается иным, нежели отношение к бытийственным моментам.

И это новое отношение можно приблизительно (конечно, не в полной мере) изобразить как отношение наложения. И здесь границы тоже не совпадают. Только граница способов бытия по отношению к границе способов данности сдвинута в другую сторону. Это опять-таки можно резюмировать в нескольких положениях:

1. Познание *a priori* существует как об идеальном, так и о реальном, познание *a posteriori* — только о реальном.
2. О реальном существует как познание *a priori*, так и познание *a posteriori*, об идеальном — только познание *a priori*.

В плане двойственности способов бытия и их сфер априорный элемент познания, следовательно, имеет некоторое преимущество. Этого на удивление достаточно, ибо в плане двойственности бытийственных моментов преимущество оказалось у апостериорного элемента. В этом сразу можно усмотреть новое убедительное доказательство гетерогенности двух онто-ческих пар противоположностей, в которые переходит старая противоположность *essentia* и *existentia*.

Если теперь схематически выразить это тем же самым способом, что и в случае первого наложения, и сразу взять из него (рис. 4) также отношение способов данности к бытийственным моментам, то получится общее наложение трех пар противоположностей, а именно — с тремя смещенными друг относительно друга границами (рис. 5).

Познание <i>a priori</i>		Познание <i>a posteriori</i>	
так-бытие		вот-бытие	

Рис.4

В этом наложении тотчас бросается в глаза различие направлений сдвига двух оптических границ относительно границы гносеологической. Если исходить из последней, то граница способов бытия смещена влево (в область познаваемого *a priori*), граница же бытийственных моментов — вправо (в

область познаваемого a posteriori). Они, таким образом, смещены в противоположных направлениях.

Но при ближайшем рассмотрении в этой схеме становится заметным некоторое несогласование. Оно заключается в запутанном отношении наложения способов бытия и бытийственных моментов. Противоположность идеального и реального и противоположность так-бытия и вот-бытия могут вовсе не наслаиваться, ибо они, скорее, находятся в пересекающихся измерениях. И эта ошибка данной схемы делается весьма ощутимой в местоположении вот-бытия. Так-бытие размещено верно, оно охватывает идеальное и реальное бытие, как ему и подобает. Вот-бытие же ограничено реальным бытием. Следовательно, в схеме оно занимает неверное место (что на рис. 5 обозначено вертикальными линейками). Правда, это соответствовало бы старому понятию *existentia*. Но это не согласуется с тем фактом, что различие способов бытия заключено именно в моменте вот-бытия.

Познание a priori

Познание a posteriori

идеальное бытие	реальное бытие	
так-бытие		вот-бытие

Рис.5

б) Исправление схемы. Истинное положение способов данности

Если теперь стремиться к исправлению ошибки, то легко обнаружится, что в рамках данной схемы это осуществить невозможно. Три пары противоположностей и отношения их границ никоим образом нельзя однозначно выразить в некоем тройном наложении. В нем нет места для идеального вот-бытия. Тем самым обнаруживается пробел во всей диспозиции. Надо было бы в средней области идеальное бытие протянуть до вот-бытия или границу бытийственных моментов (в нижней области) проложить гораздо левее, уже за границей способов бытия. Но тогда в обоих случаях прочие отношения границ уже будут неверны.

Очевидно, нужно обратиться к другой схеме. Отношение наложения необходимо преобразовать в отношение пересечения измерений, как это соответствует расположению двух онтических пар противоположностей. Исходить следует из онтической стороны, не из теоретико-познавательной.

Ведь отношение наслоения вообще было запутано лишь за счет того, что за начало оказалась взята противоположность способов данности. Это была ошибка. Правда, данная противоположность допускает отношение наслоения с каждой из двух онтических противоположностей.

Если же затем скомбинировать два наслоения друг с другом, то получится третье, и оно окажется ложным, так как не сочетается с отношением двух оптических пар противоположностей.

Будем, следовательно, исходить из двухмерного отношения последних, как это было указано на рис. 1, до редукции так-бытия (т. е. оставляя в стороне его нейтральность). Тогда весь вопрос в том, как сфера действия априорной и апостериорной познаваемости распределяется на четыре члена схемы. В действительности это распределение можно нарисовать однозначно (рис. 6), причем отношение его областей выражается наглядно. Итог можно обобщить в виде следующих пунктов.

1. Познание a priori окрашивает три из оптических полей противоположностей (итб, ивб и ртб). Только реальное вот-бытие из него исключено.
2. Познание a posteriori окрашивает только два поля (ртб и рвб). Оба поля идеального бытия из него исключены.
3. Априорное и апостериорное познания из четырех оптических полей общим имеют лишь одно — реальное так-бытие.
4. Реальное вот-бытие доступно лишь познанию a posteriori.
5. Идеальное бытие (как итб, так и ивб) доступно лишь познанию a priori.

Пункты 1, 3 и 4 модифицируются лишь тем, что познание a priori опосредованно (при условии апостериорной исходной данности) распространяется и на реальное вот-бытие. Таким образом, строго эти три положения соответствуют действительности лишь в том случае, если познание a priori понимается исключительно как «чисто» априорный познавательный элемент без учета того, в какой мере оно встречается в означенной чистоте.

в) Раздвоенность познания и иллюзия оптического расщепления

Однако возражения вызывает еще один момент. В данной планировке предполагается отношение резкой границы между вот-бытием и так-бытием. Но исследование показало, что таковой не существует, что между вот-бытием и так-бытием сохраняется лишь различие направлений. Это вытекало из всеобщей онтической ситуации, в соответствии с которой всякое вот-

бытие чего-то есть, в свою очередь, так-бытие чего-то, а всякое так-бытие чего-то — в свою очередь, вот-бытие чего-то.

Но с другой стороны, шаг между тем, что познаваемо *a priori*, и тем, что познаваемо только *a posteriori*, проходит именно между реальным так-бытием и реальным вот-бытием, что на рис. 6 четко выражено кривой ограничительной линией в области априорного познания.

Это было бы невозможно, если бы способы данности предмета сами были бытийственными моментами в нем, как в чем-то в-себе-сущем, или даже строго соответствовали бы бытийственным моментам. Ни то ни другое явно неверно. Границы познания вообще не являются границами бытия. И граница априорного является чисто гносеологической, а онтологической границы, которая бы ей соответствовала, нет. Но так как пограничная линия, которую она проводит, касается предмета, а тот — в себе-сущий, то возникает видимость, будто она тем самым отделяет так-бытие от вот-бытия.

Двойственность источников познания имеет свою причину в организации познания, т. е. в характере познающего субъекта, не в характере сущего; стало быть, и не в расщепленности сущего на вот-бытие и так-бытие.

Сущее, насколько оно вообще вступает в отношение объекции, было и остается гомогенным. Вот-бытие и так-бытие в нем различны только по направлению и в рамках более масштабных контекстов бытия без остатка переходят друг в друга. Расщепленность привносят только характер и организация нашего познания, ибо оно действительно раздвоено. Хотя оно не может привнести расщепленность в само сущее, ибо сущее — это сущее в себе и свободно от его власти, но, пожалуй, может привнести ее в понятие сущего, которое оно себе создает. И таким образом оно на основе своей собственной расщепленности порождает видимость, будто расщеплено само сущее.

Правда, абсолютно наивной установке эта видимость не свойственна. Но она возникает при вступлении в действие рефлексии. А в ходе теоретико-познавательных соображений она упрочивается. В своем роде она даже не упраздняется, но она очень хорошо распознаваема. А распознаваемой она становится при обнаружении оптической соотнесенности вот-бытия и так-бытия и их отношения к расщепленности способов данности.

Вот потому и законно вышеприведенное расположение (рис. 6) вместе с пятью вытекающими из него положениями, в которых оно раскрывается. Онтологическая наклонность границы в нем не произвольна, но соответствует феномену способов данности. Она демонстрирует действительные предметные области априорного и апостериорного познания в сущем.

Как раз последние гносеологически четко разграничиваются друг относительно друга. И, вероятно, в этом заключена внутренняя причина настойчивости, с которой в философских теориях сохранялось разделение вот-бытия и так-бытия.

***Часть третья* Данность реального бытия**

***Раздел I* Познание и его предмет**

***Глава 22.* Гносеологическое и онтологическое в-себе-бытие**

а) Снятие онтологической нейтральности

В определении «сущего как сущего», из которого мы исходили, отличие от предметности играло решающую роль. Основным пунктом при этом является независимость сущего от объекции. Но так как всякая ведь данность сущего имеет форму объекции, будучи, следовательно, всегда постигаемой как предмет, то встает вопрос, что, собственно, означает сама данность. Для ответа на него недостаточно знать о различии бытия и данности. Понятным дело становится лишь благодаря тому, что речь идет о в-себе-сущем. Но в какой мере такое можно утверждать, благодаря этому не проясняется. Поскольку теперь утверждение основывается на данности, но в то же время утверждает как раз то, что сущее данностью не исчерпывается, то здесь возникает апория, которую необходимо решить.

Исследование, к которому мы здесь приступаем, по идее должно было быть выполнено в начале. Однако до прояснения соотношения вот-бытия и так-бытия оно не осуществимо. Ибо дело в нем идет исключительно о моменте вот-бытия. То, что нечто «есть в себе», означает как раз, что оно существует, экзистенцирует, и не только «для нас», не исключительно во мнениях или во взглядах.

Дело, таким образом, идет о доказательстве вот-бытия. А так как оно направлено не на какое-то определенное сущее, а вообще и в целом на вот-бытие всего того, что мы воспринимаем как сущее, то и переходом вот-бытия в так-бытие здесь воспользоваться нельзя. Ибо у того в мире как целом есть граница. Наоборот, становится ясно, что здесь мы находимся в точке, где онтология уже не может сохранять свое нейтральное положение по эту сторону идеализма и реализма. Одновременно с вопросом о в-себе-бытии возникает необходимость решения данной альтернативы.

После всего сказанного нетрудно видеть, что решение это должно сложиться в пользу реализма. Но при этом сразу следует оговориться, что выражение «реализм» в действительности вовсе не подходит к позиции онтологии, подобно тому как и ни один из приведенных типов реалистической систематики с ней не совпадает. Это не так уже потому, что речь в ней идет

вовсе не чисто о реальном бытии, но в такой же мере и об идеальном. И было бы совершенно неправильно вести здесь игру, с самого начала опираясь на идею редукции к одному-единственному бытийственному типу. Прежде всего надо защитить себя от ошибки, будто понятие идеального бытия имеет что-то общее с идеализмом. Идеализм как раз утверждает «идеальность» реального; об идеальном бытии он после этого уже не беспокоится.

б) Теоретико-познавательный фон понятия в-себе-бытия

Дальнейшего прояснения требует само понятие в-себе-бытия. Оно никак не является понятием онтологическим, стало быть, никоим образом не равно понятию «сущего как сущего». Оно полностью происходит из теоретико-познавательных соображений, будучи образовано в перспективе *intentio obliqua*. Это понятие, противоположное понятию явления, феномена, предмета. Подобное противостояние ему присуще и делает его двусмысленным. Ибо эта противоположность — исключительно гносеологическая.

Онтологически она неверна. Предметность, «для-меня-бытие» (*Fürmichsein*), бытие в качестве феномена (*Phänomensein*) как раз тоже суть бытие. Все отношение, которому они принадлежат, познавательное отношение, есть отношение между реальным — реальным субъектом и реальным объектом. Оно само есть реальное отношение. То обстоятельство, что я нечто познаю, пожалуй, внешне относительно этого нечто, относительно «меня» оно не внешне. Во мне оно есть нечто реальное. А следовательно, оно и в себе есть нечто реальное. И в реальном контексте оно может быть весьма существенным и чреватым последствиями. Подобно тому как и во времени оно возникает в ходе познавательного процесса.

Это, в свою очередь, означает, что и предметность как таковая есть своего рода в-себе-бытие. Поэтому ее саму, в свою очередь, также можно сделать предметом познания; что в теории познания фактически и происходит. Иначе философское знание о познании было бы невозможно.

Но если предметность есть также нечто «в себе», то то же самое относится и к «для-меня-бытию», к явлению, к феномену. И тем самым как раз то, от чего «в-себе-бытие» отличалось, само оказывается познано как в-себе-бытие. Является ли это противоречием? Или понятие в-себе-бытия неправильно образовано?

Это невозможно, так как без в-себе-характера предмета нет познания. Скорее, трудность легко разрешается, если зафиксировать, что понятие в-себе-бытия имеет теоретико-познавательное происхождение.

Гносеологически разница между «в себе» и «для меня» совершенно однозначна и существенна. «Предметом» сущее может быть как раз только в

«противостоянии», т. е. лишь будучи относительным субъекту. В противовес этой относительности в-себе-бытие означает не что иное, как независимость от субъекта и, в частности, от познанный субъектом. Характер бытия в «сущем как сущем» этим не исчерпывается. Но то, что «для-меня-бытие» и вместе с ним сама предметность могут стать предметом познания, т. е. обладают и гносеологическим в-себе-бытием, этому отнюдь не противоречит. Ибо это будет вовсе не тот же самый познавательный акт, что делает предметом. Предметность некоего сущего может прекрасно осуществляться уже в некоем первичном познавательном акте, но быть в-себе-сущим, т. е. существующим независимо от акта познания, — для второго акта, располагающегося над первым. Ведь познавательное отношение может распространяться на все и на себя само тоже. Только случай тогда будет другой.

Онтологически же как раз независимость является несущественной. Если нечто пребывает «в себе», т. е. если оно вместе со своим так-бытием обладает в своей сфере бытия вот-бытием, то для него совершенно безразлично, состоит ли это его вот-бытие в отношении к какому-либо другому сущему его сферы (например, к некоему реальному субъекту) или нет. Безразлично, даже если оно обладает отношением зависимости. Ибо зависимость сама есть некое сущее, и то, что в ней зависимо, есть сущее не в меньшей мере, чем независимое. Все сущее находится в сплошной зависимости. Полностью независимое — это лишь крайний случай.

в) Снятие отрефлексированности в онтологическом в-себе-бытии

Насколько онтология имеет дело с вопросом о данности, она не отказывается от понятия в-себе-бытия, несмотря на его двусмысленность; ибо данность есть дело познания. А уже данность бытия обнаруживает сущее в противопоставлении «в себе» и «для меня». Таким образом, от гносеологического в-себе-бытия, которое существует лишь в этой противоположности, можно отличать онтологическое в-себе-бытие, в котором она снимается. Причем, однако, нужно осуществлять снятие в правильную сторону: не к субъекту, но к «сущему как сущему». С точки зрения субъекта все в-себе-сущее снимается (согласно тезису сознания) в для-меня-сущем; с точки зрения «сущего как сущего» все в-себе-сущее и для-меня-сущее снимается в просто сущем.

Итак, онтологическое понятие в-себе-бытия представляется возвращением аспекта бытия из *intentio obliqua* к *intentio recta*. Снятое при этом — в строгом соответствии с гегелевским законом «снятия» — еще сохраняет в себе определенность, из которой оно происходит. Оно не просто тождественно с «сущим как сущим», ибо в последнем ничего не снято. Скорее, оно составляет лишь аспект «сущего как сущего», который последнее принимает, возвращая взгляд из отрефлексированности к естественной установке.

Онтологическое в-себе-бытие есть снятие отрефлексированности в гносеологическом в-себе-бытии.

Оптически в-себе-сущее — это все, что есть в каком-либо смысле. Даже сущее только *in mente*. Ибо *mens* со своими содержаниями сам есть сущее (духовно сущее). Онтологическое в-себе-бытие нельзя ограничить существованием или отсутствием определенных отношений, следовательно, и отсутствием отношения к субъекту. Зависимость, как и независимость, равным образом суть в себе сущее.

«В-себе-бытие» как понятие теории познания есть лишь временная мера по сравнению с «для-меня-бы-тием» и чистой предметностью. Его онтологическая двусмысленность есть свойство этого противопоставления в снятии рефлексии. Ибо 1) защищает оно только от некоей относительности, которая онтологически (в *intentio recta*) уже ничего не значит; и 2) выражает оно все еще негативную относительность субъекту (независимость от него), что противоречит принципиальному безразличию «сущего как сущего» к разыгрывающимся в нем отношениям.

г) Закон предмета познания и сущее

То, что есть предмет познания, обладает, скорее, сверхпредметным бытием, оно — в себе. В этом предложении выражен закон предмета познания. Одновременно он является законом самого познания.

А это должно означать: акт сознания, который не схватывает в-себе-сущее, будь это акт мышления, представления или фантазии — может быть, даже суждения, — это не акт познания. Всякие прочие акты сознания также имеют предметы, но лишь интенциональные, не в-себе-сущие.

При помощи этого усмотрения метафизика познания переходит в онтологию. Тем самым осуществляется преодоление отрефлексированности в понятии в-себе-сущего. Гносеологическое в-себе-сущее, бывшее лишь вспомогательным понятием, становится сутью познавательного отношения. Оно оказывается выше связи и таким образом преобразуется в онтологическое в-себе-бытие. Но последнее теперь выступает с претензией на раскрытие бытийственного характера всего сущего вообще исходя из перспективы познания. Данная перспектива также существенным образом онтологична, ибо в ней актуализируется проблема данности.

Всей двусмысленности, которая была свойственна этой проблеме в силу ее происхождения, можно избежать на достигнутой онтологической основе. Последняя сводилась к тому, что все-таки и предметность «есть» нечто и что даже уже интенциональные предметы, мысли, представления «суть» нечто и в качестве сущих сами, в свою очередь, существуют в себе и составляют предметы возможного познания.

Закон предмета познания в этом не снимается, но дополняется. Он дополняется как раз в этих опирающихся на субъекта и с субъектом соотнесенных образованиях. Ибо они не являются предметом того познания, чье содержание они составляют. Именно в этом они остаются непознанными и непредметными. Познание всегда ориентировано лишь на их предмет — и его оно понимает как то, что от него не зависит, — а не на содержательные образования в собственном познающем сознании, которое впервые порождается им самим. Оно не знает об образе предмета, им для себя создаваемого, о представлении, понятии, идее; оно знает лишь о самом предмете, но это его знание имеет форму представления, понятия, идеи. Поэтому и в феномене познания образ не выявляем напрямую. Образ, представление, идея прозрачны, они не «противостоят», их открывает лишь теоретико-познавательная рефлексия. В этой рефлексии они становятся предметами второго познания — «повернутого» по сравнению с первым назад (отрефлекси-рованного). Но будучи направленным на первое оно имеет предметом уже не то сущее, которое было предметом первого познания.

Сущность гносеологического в-себе-бытия относительна. Она означает только, что бытие предмета никогда не стоит в зависимости от того же самого познания, чьим предметом оно является. Если, следовательно, приводить доказательства против в-себе-бытия, опираясь на духовное бытие представления, то не будет осознан смысл независимости. Ибо и представление независимо от того акта познания, который делает его предметом. Зависимо оно только от первичного акта познания, в котором оно возникает. Но в нем оно вовсе не является предметом познания.

Гносеологическое в-себе-бытие некоей вещи состоит, по сути, в ее «„негативной" относительности» к акту, в котором она схватывается как сущее. Но в этом схватывании вещи не содержится второго акта, к которому могло бы быть «негативно относительно» еще и представление вещи и для которого, следовательно, было бы дано ее бытие. Лишь поскольку на нее как таковую направлено второе познание, она тоже имеет свое гносеологическое в-себе-бытие. Но она имеет его на основании не второго, а первого познания.

Так уже гносеологическое в-себе-бытие без изменения смысла обнаруживает тот же размах, что и онтологическое. Оно как бы расширяется в бесконечность в силу своей собственной внутренней бытий-ственной тяжести. Это доказывает, что онтологическое в-себе-бытие с самого начала стоит за ним и требует лишь развертывания его диалектики, чтобы стать осязаемым во всей ясности.

Обнаружение данности «сущего как сущего» может, таким образом, спокойно исходить из гносеологического в-себе-бытия как сущностного состояния феномена познания. Ибо этот феномен трансценди-рует в нем себя самого и ведет прямо в онтологическую проблематику.

Глава 23. Трансцендентность акта познания

а) Бремя доказывания скепсиса и проблема данности реальности

Скепсис, критицизм и определенные формы идеализма оспаривали, что бывает нечто в себе сущее. Опровергнуть эти теории нетрудно. Они основываются на громких аргументах *intentio obliqua* и потому не достигают базовых феноменов. Ибо сама отрефлексированность есть уже отход от них. То, что они вновь и вновь высказывают, — это вариации трех мотивов. Первый — положение о сознании (что нам даны только наши представления); второй — коррективистский предрассудок, что нет сущего, которое не было бы объектом некоего субъекта; третий основывается на допущении, что ценность и смысл в мире можно понять только исходя из некоей лежащей в основе субъективности, некоего мирового разума как аналога человеческого.

Последний из этих аргументов — чисто метафизически-спекулятивный и не требует рассмотрения. Второй основывается на ложном анализе отношения познания. Лишь первый опирается по меньшей мере на действительный феномен, хотя бы даже односторонне понятый. С ним, равно как и со вторым аргументом, мы еще будем иметь дело. С обоими мы встречаемся и в сегодняшних теориях, пусть даже в замаскированном виде. Как-никак им принадлежит историческая заслуга подготовки к решению проблемы в-себе-бытия.

В числе прочего они очень четко дали понять, что в-себе-бытие нельзя непосредственно «доказать». Мы застаем всегда только данности, но данности могут быть и делом субъекта, они не гарантируют никакого в-себе. Мы застаем лишь феномены; феномены же могут быть и видимостью.

Но спрашивается, разве вообще требуется какое-нибудь «доказательство» в-себе-бытия? Стремиться к «доказательству» последних вещей — это нонсенс. Ведь они были бы вынуждены уже на чем-то основываться, исходя из чего их можно было бы доказать. Но тогда они не были бы последними. «Сущее как сущее» же есть нечто последнее. Кроме того, можно указать три особые причины, почему доказательства здесь не требуется.

1. Бремя доказывания падает, скорее, на того, кто в-себе-бытие оспаривает. Данность в-себе-бытия — особенно в форме реального вот-бытия — содержится в числе базовых феноменов данности мира; она сопровождает все частные феномены, сопровождает человека во всех ситуациях на протяжении всей его жизни. Таким образом, если объявлять этот феномен видимостью, то надо также показать, как эта видимость может возникнуть. Скепсис поступает благоразумно, никогда не пытаясь этого делать. Это не может увенчаться успехом.

2. Идеалистическая метафизика предпринимает попытки в этом направлении. Фихте и Шеллинг пользуются для объяснения иллюзии понятием «бессознательного продуцирования», в ходе которого «Я» производит мир. Но таким образом Я само стало чем-то в-себе-сущим, причем не сознательное, а бессознательное Я. Итак, они доказали нечто противоположное тому, что думали.

3. Но даже если можно было бы показать, что все данное в-себе-сущее основывается на видимости, тем самым избежать в-себе-бытия не удалось бы. В этом случае «в-себе» было бы вынуждено перенестись на бытийственное основание, стоящее за разоблачаемым в качестве видимости сущим. И собственно в-себе-сущим было бы это основание. Поскольку и видимость должна-таки опираться на какое-нибудь нечто. Все прочее — все частные категории бытия — относились бы тогда к «видимости». А поскольку та была бы не произвольна, но необходима на основе упомянутого бытийственного основания (чего нельзя избежать), то они относились бы к ней и с онтологической необходимостью. Те же самые определения, таким образом, составляли бы тогда хорошо обоснованную онтологию видимости, которая ничем, кроме обозначения «видимость», не отличалась бы от онтологии бытия, т. е. была бы той же самой онтологией. Она имела бы дело как раз с бытием видимости. Ибо и видимость все-таки «есть» нечто.

б) Выводы. Вопрос о характере («Wie») бытийственной данности

Отсюда можно сразу сделать два вывода. Первый касается отношения онтологии к метафизической противоположности точек зрения. Верно, что онтология только в начале может соблюдать строгий нейтралитет по отношению к идеализму и реализму; с появлением вопроса о данности идеалистическая позиция ослабевает. Но тем не менее онтология по этой причине не сосредоточивается односторонне на реализме. Наоборот, последнее из вышеприведенных соображений четко показывает, что вся противоположность точек зрения была и остается для нее второстепенной.

Это как нельзя лучше соответствует историческому развитию идеализма от Беркли до Гегеля. Несущий базис переносится все дальше вверх от эмпирического субъекта, чтобы в конце концов обрести покой в некоем абсолюте; причем несомое, мир явлений, понимается одновременно все объективнее и наконец вновь достигает бытийственной полноценности реального. Это развитие неслучайно. Оно необходимо, ибо «видимость», едва ее начинают понимать универсально, уже решительно не может отличаться от бытия.

Второй же вывод — в том, что для онтологии в случае проблемы данности речь идет вовсе не об ее оправдании или опровержении противонаучных теорий, но о чем-то другом. Так как скепсис и идеализм сознания сами уже

опираются на попытку опровержения некоей естественной, данной благодаря неснимаемому базовому феномену позиции, то дело свелось бы к пустому опровержению опровержения; что к тому же лишь затемнило бы тот факт, что бремя доказывания лежит на противной стороне.

На самом деле вопрос здесь в другом. Речь идет не о том, дано «ли» в-себе-бытие, но о том, «как» оно дано. Это в точности то же различие, что господствует в «Критике чистого разума»: ее вопрос не в том, возможны «ли» синтетические суждения а priori, но в том, «как» они возможны. И здесь также дело идет о вопросе возможности. Ибо данность в-себе-бытия действительно включает в себя затруднение, которое нельзя устранить одной только борьбой аргументов и теорий. Лишь позитивный анализ соответствующих феноменов данности может здесь помочь.

Есть три группы феноменов, которые представляются подходящими для этого: 1) феномен познания с его частными феноменами, 2) феномен эмоционально-трансцендентных актов и 3) феномен жизненного контекста. Первый из них обнаруживает наиболее прозрачное строение и пригоден для того, чтобы сделать осязаемой структуру фундаментального отношения. Второй несет основной вес данности реального вот-бытия. А поскольку реальное вот-бытие занимает центральное место в онтологическом вопросе в-себе-бытия, то к этой группе феноменов привлечено основное внимание исследования. Третий же встраивает первые два феномена в некий широкий контекст, указывая тем самым феноменам данности вообще их онтологическое место.

Пока мы будем иметь дело только с первым феноменом — феноменом познания.

в) Познание как трансцендентный акт

Под «трансцендентным актом» в нижеследующем всегда должен пониматься такой акт, который происходит не в одном только сознании — подобно мышлению, представлению, акту фантазии, — но перешагивает через сознание, выходит за его пределы и связывает его с тем, что существует независимо от него, в себе, причем без разницы, представляет ли собой это независимое нечто вещное, психическое или духовное. Это, следовательно, такие акты, которые создают некое отношение между субъектом и сущим, не возникающим за счет только этого акта; или даже так: акты, которые делают предметом нечто сверхпредметное.

Трансцендентные акты, пожалуй, — это «и» акты сознания тоже. Одним элементом отношения они остаются привязаны к сознанию. Но они в нем не растворяются. Другой элемент или лежит по ту сторону сознания, или во всяком случае существует независимо от акта сознания. Отметить последнее будет нелишне. Другой элемент отношения не является внесознательным с

необходимостью. Он, в свою очередь, также может быть актом или содержанием сознания. Важно, однако, что и тогда он находится в совершенно определенном положении по ту сторону, а именно — относительно соответствующего сознания, осуществляющего акт. Трансцендентность акта означает лишь выход к независимому от акта как таковому, все равно, принадлежит ли оно также и сознанию или нет.

Значение «трансцендентного», вводимое здесь, не является в философии общепринятым. Но оно лучше соответствует значению слова. А то в качестве трансцендентных обозначают некие предметы, отличая их от имманентных предметов. Это противоречит смыслу слова *transcendere* («выходить за пределы»). Предметы ни за какую границу не выходят, они сразу лежат либо по эту, либо по ту сторону границы. Но акт — или отношение к предмету — пожалуй, вынужден преодолевать границу, если предмет лежит за ней. Стало быть, не предметы актов, но исключительно сами акты могут быть трансцендентными или имманентными.

При таком условии базовый феномен познания можно выразить так: познание, понимаемое как акт (ибо оно не «только» акт), не исчерпывается своей принадлежностью сознанию; оно есть трансцендентный акт.

Это положение имеет для онтологии основополагающее значение. Ибо данность сущего основывается в первую очередь на познании. Но познание только в качестве трансцендентного акта способно «дать» сознанию вот-бытие сущего. Если бы сознание не владело трансцендентными актами, оно не могло бы ничего знать о бытии мира, в котором живет. Оно было бы заключено в собственной имманентности и не могло бы знать ни о чем, кроме своих собственных продуктов, своих мыслей и представлений. Нечто подобное с давних пор утверждал скепсис.

Не только скепсис не осознает такого положения дел. Его не осознают все теории, которые приравнивают познание к мышлению или даже к суждению. Мыслить себе можно все возможное, даже не-сущее, познавать же можно только то, что «есть». И уж тем более суждение есть лишь логическая форма, которую познанное и ставшее содержанием познания может принимать, а может и не принимать. Если высказать некое усмотрение, то оно сразу принимает форму суждения; если сознательно включить его в некую цепь усмотрений, то оно вновь примет форму суждения. Но ни высказывание, ни включение не тождественны самому усмотрению. Оно одно есть познание, дающая инстанция, установление контакта с сущим.

г) Схватывающий акт и его предмет

Общей для трансцендентных актов является направленность на в-себе-сущие предметы. В этом акт познания не одинок. Он даже отнюдь не является онтически первичным отношением субъекта к миру. Он всегда входит в

некий контекст разнообразных актов, как трансцендентных, так и не трансцендентных. Но другие трансцендентные акты он превосходит в том, что он один является чисто «схватывающим» актом. Философствующее сознание существует в схватывании мира как он есть. Оно, следовательно, в своем самоосмыслении застает себя в качестве познающего. И только исходя из этого преднаходимого познавательного отношения могут быть реконструированы другие, оптически более фундаментальные виды отношения к миру. Анализ трансцендентных актов, таким образом, необходимо в первую очередь начинать с акта познания как акта *ratio cognoscendi*.

Гуссерлевский закон интенциональности является всеобщим законом для всех актов сознания. Так как трансцендентные акты — это «тоже» акты сознания, для них он сохраняет всю свою силу: и они имеют свой интенциональный предмет. Познание тоже имеет его, оно порождает содержание, представление, образ в-себе-сущего, и между актом и образом существует отношение интенциональности. Но образ не есть предмет познания. Даже при полном соответствии он с ним не совпадает, остается напротив него, иным, нежели он, остается образованием сознания.

Закон в-себе-бытия и сверхпредметности предмета — это особенный закон трансцендентных актов. В этом отношении он — точная противоположность закону интенциональности. Как последний является всеобщим законом сознания, так закон в-себе-бытия является законом трансценденции сознания. А как раз она имеет форму трансцендентных актов. Он отличает последние акты как дающие — и они будут называться бытийственно-дающими — от чистых актов сознания. Только так возможно отличить познание как схватывание в-себе-сущего от чистого мышления, представления, фантазирования. Не случайно, что гуссерлевский закон не дает для этого средств, как, впрочем, и феномен схватывания оставался феноменологии акта почти неизвестен.

Среди трансцендентных актов, в свою очередь, акт познания отличается чистым характером схватывания. Отношение субъекта к своему в-себе-сущему предмету здесь совершенно односторонне, рецептивно: пожалуй, субъект определяется предметом, но со своей стороны никоим образом его не определяет. Сущее, которое делается предметом (объецируется), остается вне влияния; в нем ничто не меняется. Лишь в субъекте нечто меняется, в нем производится знание о предмете. В этом заключается его рецептивность. Для сущего, которое для него объецируется, объекция остается внешней. Сущее пребывает в безразличии к тому, делается ли оно и до какой степени делается предметом субъекта. Такое поведение субъекта к в-себе-сущему как раз и есть схватывание.

Конечно, термин «схватывание» отражает спонтанность субъекта. И таковая в познании также имеет место. Но она не является активностью в отношении предмета. Она исчерпывается синтезом образа. Схватывание не означает также, что субъект охватывает собой предмет или включает его в себя. Предмет даже в качестве схваченного не входит в состав сознания, он остается неснимаемым по отношению к нему. Он сам не становится представлением, идеей, содержанием познания. Он остается в себе нетронутым — тем, чем он в себе был. А субъект, даже после того как его схватил, знает его в качестве в-себе-сущего.

Схватить не означает «иметь-в-сознании». В-се-бе-сущими предметами нельзя «обладать», как «обладают» идеями и представлениями. Схватывание означает, скорее, трансцендентность акта, обладание — лишь отношение, имманентное сознанию. Схватить можно только в-себе-сущее, обладать можно только содержанием сознания. Но так как в схватывании присутствует содержание сознания (образ предмета), то, разумеется, в акте познания есть и некое обладание. Но это — обладание присутствующим в схватывании образом, не предметом познания. Обладание, таким образом, не есть дающая инстанция. Оно уже основывается на схватывании. Обладание образом есть не что иное, как сознательная форма обладания схватыванием (*Bewußtseinsform des Erfahrungshabens*). Это не второй акт наряду с актом познания, но лишь имманентный внутренний аспект его результата. А так как содержание сознания (образ) не есть предмет познания, то оно и как таковое в познающем сознании не отмечается и в неотрефлексированном феномене схватывания непосредственно не обнаруживается. Познающее сознание есть как раз только сознание, схватывающее предмет, и об отличном от предмета способе бытия его содержания оно не знает.

Глава 24. Антиномии феномена познания

а) Феномен и теория. Естественный реализм

Описанная ситуация онтологически более важна, чем могло бы показаться на первый взгляд. Она означает: если нет в-себе-сущего, то нет и познания. Ибо тогда нет ничего, что могло бы познаваться.

Правда, можно было бы сделать вывод, что под вопросом стоит как раз то, существует ли познание, т. е. действительно ли то, что мы называем нашим познанием, таковым и является. Но такой вывод крайне сомнителен. Ибо «феномен» познания уже существует и не позволяет себя отбросить. И если принципиально не считать его реальным феноменом, то пришлось бы уже в целом объявить его видимостью. Но если объявлять его видимостью, то надо показать, на чем эта видимость основывается и почему она неизбежна, тотальна и царит в течение всей жизни. Почему это не может увенчаться успехом, было показано выше. При всякого рода объяснении остаются: 1)

бытие основы, на которую опирается видимость, и 2) бытие самой видимости. Причем еще даже не учитывается, что сами объяснения в высшей степени рискованны и являются метафизически предрасположенными теориями, предпосылки которых не позволяют себя ничем подтвердить и сами путаются в противоречиях.

Теории напрасно борются против феноменов. Только «вместе с» феноменами они могут чего-либо достичь. Но здесь речь идет о базовом феномене всякого познания: в-себе-бытие предмета не только входит в сущность познавательного отношения, как, например, уже философская рефлексия такого отношения вскрывает его сущность; но всякое познание, даже самое наивное, уже имеет знание о в-себе-бытии своего предмета и с самого начала понимает его как независимое от него сущее.

Такого рода непосредственное знание о в-себе-бытии тождественно базовому феномену естественного реализма. В отличие от других форм реализма — так же как и вообще от других «точек зрения» — естественный реализм есть не теория, не доктрина, не тезис, но некий базис, на котором изначально обнаруживает себя всякое человеческое сознание мира. Всем различающимся воззрениям на мир приходится прежде за счет особых тезисов выделиться на его фоне, но при этом они не могут снять его как базовый феномен, но вынуждены его признать. Они суть не феномены, но теории, а стало быть, должны объясняться с ним как с тотальным базовым феноменом.

Насколько потрясающе силен этот базовый феномен, обнаружится только в эмоционально-трансцендентных актах. Пока будет достаточно принять в расчет его проявление в рамках познания. Ибо последнее охватывает все градации от самого наивного до развитого научного познания. Это хорошо известный на всех ступенях факт. Тот, кто воспринимает (видит, осязает) некую вещь, не воображает себе, будто она существует лишь в видении и вновь исчезает, если отвести взгляд. Восприятие уже свое собственное действие отличает от своего предмета, зная о своей случайности в отношении его и о своем к нему безразличии. Собственную субъективность оно на него не переносит. Оно видит его в-себе-сущим. Только это различие и знание не возвышено в нем до сознания. Скорее, оно есть внутренняя само собой разумеющаяся форма в нем.

То же самое относится к более высоким ступеням познания.

Экспериментирующий, который ищет определенную закономерность, знает заранее, что она, если вообще существует, то существует независимо от его поисков и находок. Если он отыскивает ее, ему не приходит в голову думать, что она начинает существовать только благодаря этому, он знает, что она присутствовала изначально и от обнаружения не изменяется. Он видит в ней в-себе-сущее. Точно так же и историк, по «источникам» реконструирующий

неизвестное событие. Он знает, что и без реконструирования оно было, как оно было; благодаря его труду возникает лишь знание об этом.

Только философское сознание, образуя свои теории, отклоняется от этой линии. Но тем самым оно берет на себя бремя доказывания, которое не способно вынести. Ибо отвергнуть общий феномен естественной и научной реальности теории не могут. Им приходится с ним считаться.

б) Антиномия в-себе-бытия и предметности

В феномене познания как трансцендентного акта заключена двойная антиномия, нуждающаяся в прояснении. Субъект-объектное отношение имеет форму корреляции. Объектность, таким образом, привязана к субъектности противоположного ему члена, равно как и наоборот. Трансцендентность же акта означает, что бытие объекта независимо от субъекта. В-себе-бы-тие — это независимость, предметность — зависимость.

При такой внешней формулировке конфликт представляется неразрешимым. Тем не менее он есть иллюзия. В нем совсем не учтено главное: предметность-то вовсе не есть в-себе-бытие. Она, пожалуй, основывается и на нем тоже, но с ним не совпадает. В-себе-сущее есть то, что «делается предметом»; оно само при этом остается независимым, но его предметность не независима от субъекта. Она способна выступить как раз только в противопоставлении к некоему субъекту.

Предметность внешня по отношению к некоему в-себе-сущему как таковому; в-себе-бытие же, напротив, относительно предмета познания как такового не внешне. Если в-себе-бытия у последнего нет, то он, пожалуй, может быть предметом, но не предметом познания, а акт не может быть познанием.

Сказанное можно заострить далее: в познавательном отношении для предмета существенно в-себе-бытие, в-себе-сущее же безразлично к предметности; оно таковую допускает, не ставя жесткого требования. Из данного отношения вытекает: независимость предмета познания от субъекта, т.е. его в-себе-бытие, не имеет никакой связи с зависимостью предметности от субъекта. В этом заключается решение кажущейся антиномии. Зависимость и независимость в предмете познания друг другу не противоречат, так как первая касается только предметности, вторая же — в-се-бе-бытия в ней, а предметность по отношению к в-себе-бытию является внешней.

Подобное отношение не является чем-то необыкновенным. Достаточно сравнить его с отношением массы и веса тела. Масса независима от того, в какой точке Земли или Луны она находится. Вес не является от этого независимым. То же самое тело, таким образом, в одном и том же отношении одновременно зависимо и независимо. И зависимость его веса не касается

независимости его массы. Ровно в том же смысле следует понимать, что зависимость предметности не касается независимости в-себе-бытия.

в) Антиномия феноменальной трансцендентности

В решении антиномии предмета ясно видно, как феномен познания переступает через себя самого, переходя в феномен бытия. Он взрывает собственные рамки. Как иначе можно понять, что объект познания не исчерпывается собственной объектностью, и тем не менее как раз эта его неисчерпываемость существенна для познавательного отношения, а стало быть, и для объектности? В то время как эта антиномия решается, дает о себе знать вторая. Она касается в феномене познания феноменального характера как такового.

В сущность «феномена» входит, что он сам имеет характер констатируемого факта, но что фактичность того, что составляет его содержание, в нем не констатируема. Так, например, феномен ежедневного движения Солнца по небу с востока на запад дан и в любое время констатируем; но действительно ли Солнце производит такое движение в мировом пространстве — это в нем не констатируемо.

Вообще: феномен А как таковой не означает бытия А. За ним может стоять и бытие В (т.е. чего-то совершенно другого). В приведенном примере на месте движения Солнца может оказаться и движение Земли. Если бы было не так, то обман и видимость вовсе не могли бы существовать. В феномене А никогда не очевидно, существует ли А также и в себе, т. е. представляет ли собой сам феномен явление А или видимость. Стало быть, имеет место принципиальное безразличие феномена к бытию и небытию А.

Но если это так, как тут может существовать феномен в-себе-бытия (феномен А)? Ведь таковой должен был бы означать констатируемость этого в-себе-бытия. Но если в сущность феномена А входит, что констатируем только он сам, а не в-себе-бы-тие А, то это невозможно.

Уже обнаружилось, что в феномене познания содержится феномен в-себе-бытия. Ибо феномен познания вполне недвусмысленно означает, что акт вообще лишь тогда является актом познания, когда его предмет предметностью не исчерпывается. Следовательно, в феномене познания имеет место внутреннее противоречие. Он антиномичен в себе. Его содержание противоречит сути феноменальности. Или, выражаясь позитивно, феномен познания устроен таким образом, что переступает через собственный феноменальный характер.

В этом переступании состоит его «феноменальная трансцендентность». Она теснейшим образом связана с трансцендентностью акта познания, но ему отнюдь не тождественна.

Антиномию в феноменальной трансцендентности можно развивать в двух направлениях. С одной стороны, можно сказать: феноменальная трансцендентность сама есть лишь феномен; тогда существует возможность, что и трансцендентность акта познания, а вместе с ней и в-себе-бытие предмета, — это только видимость. Но тогда пришлось бы эту видимость вскрывать и «объяснять». Или же пришлось бы сказать: феномены трансцендентных актов в действительности и сами суть «трансцендентные феномены»; а это означало бы, что они больше, чем феномены. В них с необходимостью содержалась бы также и сама данность в-себе-сущего.

Из этих двух случаев первый отпадает, поскольку попытка объяснить «видимость» как тотальную, т. е. необходимую, увенчаться успехом не может. Второй случай, по крайней мере, можно обсуждать. Так как феномен А сам по себе безразличен к бытию и небытию А, то феномен в-себе-бытия прекрасно допускает, что в-себе-бытие и действительно существует. Но чего не происходит, так это того, что в феномене в-себе-бытия само в-себе-бытие констатируемо. И как раз это, по-видимому, данный случай означает.

Между тем именно здесь, вероятно, заключена ошибка. Данный случай об этом никоим образом не свидетельствует. Феномен остается феноменом, даже если это феномен в-себе-сущего. Ведь в сущности все феномены — это также и феномены в-себе-бытия. В них А всегда предстает сущим. Таким образом, именно к сути феномена вообще относится то, что он «трансцендирует» сам себя, позволяя своему содержанию явиться, как чему-то сверхфеноменальному. Но если все феномены в принципе указывают за свои пределы, то феномен в-себе-бытия не представляет исключения. Только в нем всеобщее отношение своеобразно проявляется в схватываемое™. Но насколько можно понять, феноменальная трансцендентность и в нем не снимает феноменальный характер. Наоборот, она его непосредственно осуществляет.

г) Решение антиномии и ее остаточная проблема

Феномены как таковые нестабильны. Они принуждают сознание к тому, чтобы сделать между ними выбор в пользу бытия или видимости. Их нельзя отклонить, но на них невозможно и задержаться. Так обстоит дело уже в жизни, еще больше так — в науке, и уж тем более так — в основных философских вопросах. В этом вызове, этом дерзком требовании к сознанию — основываясь на нестабильности феноменального сознания — состоит собственное, общее для всех феноменов и им как таковым присущее самотрансцендирование.

Таким образом, оно заключается не в том, как это могло показаться вначале, чтобы, например, феномены определенного рода могли обеспечивать в-себе-бытие своего содержания. Этого они не могут ни в коем случае. В феномене

в-себе-бытия частный случай имеется лишь постольку, поскольку речь здесь идет о бытийственном характере *in genere*, о в-себе-бытии как таковом. Здесь подчеркнута он-тическая сторона вопроса. Поэтому здесь также подчеркнута и возведено в сознание действительно универсальное самотрансцендирование феномена. И таким образом кажется, что оно уже именно здесь подрывает феноменальный характер.

В сказанном две ошибки. Во-первых, точно таким же образом оно должно было бы подорвать и другие феномены. А во-вторых, этот подрыв вообще есть видимость. Верна здесь исключительно описанная нестабильность феноменов как таковых. Но потому оказывается, что и выявленная в феноменальной трансценденции антиномия основывается на видимости. Она разрешается, конфликт теряет силу. А это в свою очередь означает, что сама феноменальная трансцендентность как свободная в себе от противоречий существует с полным основанием, т. е. со своей стороны не есть видимость.

Но она означает здесь, как и повсюду, нечто иное, чем обретение в-себе-бытием констатируемости. Она ограничивается вытеснением феномена наверх его самого — к решению о бытии и небытии его содержания. И надо добавить, это вытеснение не является подталкиванием к какой-либо из двух возможностей. В нем нет заранее принятого решения в пользу в-себе-бытия. По крайней мере, так обстоит дело в чисто описывающем, проясненном феноменальном сознании.

Если бы феномен в-себе-бытия однозначно подталкивал к его существованию, то тем самым было бы осуществлено доказательство в-себе-бытия и для скепсиса не оставалось бы никаких возможностей. Это не так. Чисто принципиально, остается возможность, что в предметах познания нет ничего в-себе-сущего, а это значит, что они вовсе предметами познания не являются. Но тогда и то, что мы называем познанием, вовсе не являлось бы таковым. В картезианском сомнении такой вывод сделан. Правда, его теоретический вес невелик, поскольку бремя доказывания выпадает противной стороне. Но до сих пор он не опровергнут.

Глава 25. Трансобъективность и сверхпредметность

а) Сознание проблемы и прогресс познания

Феноменальный базис должен быть расширен. Прежде всего, это возможно еще внутри феномена познания, ибо последний изложенным не исчерпывается. Есть еще частные феномены познания, в которых вес данности в-себе-сущего еще больший: феномен осознания проблемы и феномен прогресса познания.

Проблема — это то в предмете, что еще не схвачено, что не познано в нем. Сознание проблемы, таким образом, есть знание об этом непознанном. В

содержании познания оно проявляется как сознание его неадекватности, т. е. соответствует сократовскому знанию о незнании.

Прогресс познания — это преодоление неадекватности, тенденция и движение к достижению адекватности, продвижение познания в непознанное и преобразование непознанного в познанное.

Здесь онтологически важен тот пункт, что понятие предмета познания тем самым еще раз существенно сдвигается. Субъекту теперь противостоит не одна только obieцированная часть совокупного предмета, но и необieцированная — «трансobieцивное». Последнее есть не objectum, но, пожалуй, objiciendum*. Сущий предмет познания, таким образом, расщеплен на познанное и непознанное, и между тем и другим проходит граница соответствующей obieкции. Что лежит за ней — это трансobieцивное.

Само сознание проблемы, таким образом, есть сознание трансobieцивного; ибо оно есть опережающее obieкцию знание о бытии непознанного. Тем самым феномен сознания проблемы оказывается выдающимся феноменом в-себе-бытия. В случае с obieцированным, как с познанной частью предмета, пожалуй, можно вообразить, что оно исчерпывается своей предметностью и в-себе-бытием не обладает; в случае с трансobieцивным этого сделать нельзя, ибо как раз к нему относится, что оно еще вовсе не стало предметом. Оно находится еще вне сферы действия субъект-obieктной корреляции. Но так как в-себе-бытие означает именно индифферентность к данной корреляции — поскольку оно есть независимость от субъекта, — то для трансobieцивного с необходимостью характерно в-себе-бытие.

На это можно возразить, что это все-таки лишь «феномен» в-себе-бытия, не он сам. Ведь сознание проблемы может ошибаться, оно может вопрошать и в пустоте, где ничего нет.

* Подлежащее obiektivации (лат.).

Этому противостоит феномен прогресса познания. Если проблема решается, то трансobieцивное превращается в obieцированное. Это доказывает, что трансobieцивное — это было не ничто, но что присутствовало нечто, представлявшее собой возможное познание. Правда, обычно прогресс содержательно идет таким образом, что трансobieцивное по мере продвижения obieкции оказывается с иными качествами, нежели можно было предположить; но тем самым оно все-таки оказывается не ничем. В-себе-бытие подтверждается. Ведь чистое сознание проблемы даже вовсе не предваряет ее содержательного определения. Оно есть незнание содержания. Оно знает только о наличии.

Прогресс познания, как вступающее в силу знание об определенности, есть свидетельство того, что в направлении продолжения obieкта — переходя

через границу объекции — действительно находилось в-се-бе-сущее, нечто, что уже существовало до вторжения познания и независимо от него и проявляло себя в сознании проблемы.

Этот феномен имеет колоссальное онтологическое значение. Если бы предмет познания исчерпывался соответствующим обещающим, то, пожалуй, можно было бы полагать, что он исчерпывается и объектностью для субъекта. Но если он содержательно не исчерпывается тем, что обещано, то он и по способу бытия не может быть исчерпан объектностью. Он должен обладать в-себе-бытием, должен быть в себе безразличным к познавательному отношению.

б) В-себе-бытие трансобъективного и обещающего

Если теперь предмет познания благодаря границе объекции распадается на обещающее и трансобъективное, а трансобъективное оказывается в-се-бе-сущим, то и обещающее должно иметь в нем в-себе-бытие. Другими словами, в-себе-бытием должен обладать предмет как целое. Нет смысла признавать за частями целого различные способы бытия. Только лишь это будет удовлетворять также и безразличию сущего к его объекции и к соответствующей границе объекции в нем.

Еще яснее это станет, если исходить из прогресса познания. Объекция идет вперед. Если бы теперь одно лишь трансобъективное было в-себе-сущим, обещающее же нет, то пришлось бы сделать вывод, что с продвижением познания в-себе-бытие шаг за шагом снимается или уничтожается. Ибо именно трансобъективное становится в этом случае последовательно обещающим. В этом явно нет смысла. Тем самым вновь приблизились бы к самому смешному из всех предрассудков, к представлению, что предметы в процессе их познания «забредают в сознание».

Предмет познания, познан он или нет, остается неснимаемо противоположен сознанию. «Вещей» в сознании нет, равно как и вне сознания нет идей или представлений. Объекция в этом ничего не меняет. Именно это и есть безразличие сущего к объекции. В-себе-сущим, таким образом, является либо предмет познания в целом, либо ничто в нем. Сам он оптически гомогенен. Если трансобъективное в нем — «в себе», то с необходимостью таково и обещающее.

Здесь необходимо дать отпор еще одному предрассудку. Это мнение, что предмет по мере продвижения познания «изменяется». Атомы современной физики, например, иные, нежели у Демокрита. В неокантианстве отсюда сделали вывод, что вообще предмет «возникает» лишь в прогрессе познания. В основе данного мнения лежит грубое смешение: возникает не предмет, но образ предмета, представление или понятие о предмете. «Понятие» атома подвержено изменению. В этом состоит приближение к истине. Сами атомы,

из которых в действительности состоят вещи, в этом изменении не участвуют. Если они вообще существуют, то прежде они были теми же, что и сегодня. Их бытие безразлично к изменению воззрений и к продвижению познания их сущности.

Глава 26. Границы познаваемости

а) Появление гносеологически иррационального

Еще один шаг далее приводит к феномену гносеологически иррационального. Под этим подразумевается не нечто алогичное, но нечто трансинтелигибельное, не невысказанное, но непознаваемое. Его появление — это пограничный феномен познания.

Граница объекции не фиксирована. Она сдвигаема; а сдвигается она в прогрессе познания. Всякое новое усмотрение отодвигает ее вперед. Предмет при этом остается, каков он был, увеличивается лишь познание. Вопрос: продолжается ли эта сдвигаемость до бесконечности, или она сама ограничена? Есть ли за первой границей вторая — граница объектируемости, познаваемости, гносеологической рациональности? Ей пришлось бы быть несдвигаемой границей. Вопрос о ней равнозначен вопросу о появлении трансинтелигибельного.

Имеется в виду не граница, которая могла бы заключаться в конечности и исчерпываемое™ предмета. Таковая не оставляла бы ничего непознаваемого. Можно, пожалуй, представить, что, в свою очередь, вещь в некоей определенной точке предпочтет продвижению познания некую границу. Но тогда пришлось бы допустить, что предмет сопротивляется дальнейшему проникновению познания, отвергает его. Тогда он был бы во всяком случае не безразличен к объекции.

Третий, возможный случай таков, что вещь хотя и не сопротивляется, но устраивает познание таким образом, что оно не может двигаться дальше произвольным образом; организация нашего познания могла бы с успехом ориентироваться на определенную сторону сущего, но с другими принципиально не справляться. В этом случае познание само провело бы границу своему продвижению в сущее. Если, например, познание привязано к определенным внутренним условиям, формам или категориям, то появление границы познаваемости в сущем нужно ожидать прямо-таки *a priori*.

Первый из этих трех случаев отпадает с самого начала. Он не касается появления непознаваемого.

Ко второму уже нужно отнестись серьезнее. Нам известны особенные случаи, в которых предмет оказывает сопротивление попыткам познания.

Такой предмет — человеческая личность. Человек может защищаться от вторжения чужого любопытства, проявляемого к нему, может скрывать свою суть, обманывать познающего. Он может прятаться, выбирать для себя маску, может вводить в заблуждение.

Но, во-первых, в нашей проблеме речь идет не о придании себе непознаваемости (*Sich-unerkennbar-Machen*), но исключительно о непознаваемости ненамеренной (*ungemacht*). Во-вторых, инициатива защиты от познания имеет место лишь у предметов, которые сами обладают познанием и знают о попытках их познания, что явно нельзя обобщать дальше. И в-третьих, всякое придание себе непознаваемости зависит от контрфактора чужой познавательной силы — интеллекта, опыта, знания людей. В целом, вероятно, дело с этим обстоит так, что в борьбе между обманом и проницательностью обман требует значительного преимущества. В противном случае оборона бывает прорвана, маскировка разгадана. Впрочем, уже одна только возможность разгадки доказывает, что граница, устанавливаемая таким образом, не является несдвигаемой, т.е. в любом случае не указывает на непознаваемое.

Таким образом, от фантастического представления о сопротивлении, которое предмет оказывает познанию, здесь придется отказаться. Иначе пришлось бы поверить в декартовского *deus malingus**, который устроил мир так, чтобы нас обмануть. Сущее как таковое попыткам познания не сопротивляется. Оно представляется совершенно беззащитным. Оно именно безразлично к объекции.

Границу обещаемости в сущем можно мыслить, скорее, в ином смысле. Начиная с известной точки сущее может оказаться таким, что не будет способно стать предметом.

Бог — обманщик (лат.).

Тезисы подобного рода отстаивались нередко, например: «Бог не может быть предметом», «Субъект не может стать объектом» или шелеровское положение: «Личности и акты не опредмечиваются».

Утверждения такого рода не считаются с нейтральностью сущего в отношении объекции. Они предполагают, что познание нечто изменяет в вещи или даже вовлекает ее в сознание. Но вещь-то остается неснимаемым образом противопоставленной, ведь она в объекции остается принципиально незатронутой. Предметом может стать всякое сущее, если есть сознание, умеющее делать его предметом. Является фактом то, что и личности, и акты прекрасно схватываются уже в повседневной жизни, и не в меньшей степени — в науке (например, исторической). То, что в своей последней сущности они остаются неразгаданы, оспаривать не приходится. Но это заключено не в них, а в нас, познающих, поскольку мы не можем двигаться дальше или не

способны исчерпать такого рода разностороннее в себе и изменчивое образование. Но это подпадает под третий случай.

Небесспорно, что сущее — в целом или отчасти - по своему характеру не способно стать предметом познания. Нечто подобное можно утверждать лишь в том случае, если познание ограничить логически-понятийной формой. Но познание ею не ограничено, имеет дело с понятийностью вообще лишь косвенным образом. О познании человека человеком можно думать весьма по-разному; что оно есть, никто не будет спорить, так же как и о том, что зрелый человек без известной меры знаний о человеке не может жить. Но нет сомнений, что это знание не понятийно.

Сущего, не опредмечиваемого в себе, не существует. Наоборот, именно в сущность в-себе-сущего входит способность «в себе» прекрасно становиться предметом познания. И не принадлежит его сущности, когда оно в действительности не становится или не может стать предметом. Но в строгой формулировке это означает: в себе непознаваемого не существует.

Именно это выражено в положении Гуссерля: все, что есть, познаваемо. Сущее в себе беззащитно перед познанием. В его сущность входит представляться всегда там и таким образом, где и как познание к нему обратится. Вопрос лишь в том, входит ли также и в сущность познания способность направлять себя на все ему представляющееся. Способно ли оно со своей стороны делать своим предметом все сущее?

б) Понятие и положение «для нас» в непознаваемом

Но это значит: даже если не существует иррационального в себе, то потому все-таки очень даже может существовать «иррациональное для нас». Тем самым мы подходим к третьему случаю.

Если есть определенные, непреодолимые характер и организация познания — действительного, человеческого познания, единственно нам известного, — и если последнее ориентировано на объекцию определенной стороны сущего, будучи неадекватно другим сторонам, то и в сущем есть нечто, исключенное из сферы познаваемости. Тогда, следовательно, существует «непознаваемое для нас».

Можно указать ряд причин того, что оно существует и что в силу этого установлена субъект-соотнесенная, но для субъекта несдвигаемая граница познаваемости.

1. В системе чувств мы имеем уменьшенную схему того, как вообще устроена организация познания. Чувства, которые у нас есть, подчинены совершенно определенным сторонам сущего; они приспособлены к восприятию определенных групп качеств или процессов. Сверх этого они не

ощущают ничего. Хорошо известно, например, что чувства зрения, тепла, звука подчинены очень ограниченным фрагментам в континууме длин волн, фрагментам, которые даже не примыкают друг к другу. То, что не попадает в эти диапазоны, непосредственно чувствам недоступно. Если теперь с нечувственным познанием — пониманием, постижением, умозаключением и толкованием — дело обстоит точно так же, то и организация человеческого познания в целом должна быть адекватна некоему совокупному фрагменту сущего, за пределами границ которого сущее непознаваемо.

2. То, что это в действительности так, вытекает уже из давно открытого факта, что наше понимание, постижение и проникновение привязано к очень определенным формам, или категориям. Все, что мы воспринимаем, остается привязано к этим формам, помимо них не действует никакое представление.

Этому соответствует приспособленность нашего познания к необходимости жизни. В естественном сознании мира представляющееся и пребывающее в себе отобрано по признаку витальной значимости. Рассудок и чувства первоначально служат как раз не чистому знанию, но самоутверждению. К высшим целям познания и то и другое изначально приспособлено мало. Лишь особые методы употребления рассудка учат расширенному применению. Но произвольно расширять нельзя даже методическое применение. Оно остается привязано к сфере действия категорий.

3. В практике науки мы при этом везде наталкиваемся на весьма ощутимые границы. Выше, во Введении, было указано на ряд фундаментальных проблем, которые все носят «метафизический» характер, т.е. имеют некий неснимаемый иррациональный оттенок; самые известные примеры: загадка живого, философского единства, свободы, первой причины и пр.; все они образуют состав неизбежных проблем, которые нельзя отвергнуть, поскольку они коренятся в длинном, однозначном ряду феноменов. Неразрешимость основывается здесь явно не на неадекватном «подходе», но на принципиальном несрабатывании категорий человеческого познания.

4. Сущее тоже имеет свои принципы (категории бытия). Но среди них есть такие, которые принципиально не адекватны категориям познания. В исследовании они навязывают себя как проблемные пункты, в которых всякое решение некоей апории ведет к тому, что появляются новые апории. К такому роду принадлежат бесконечность, континуум, субстраты, индивидуальность, конкретные тотальности, т.е., с одной стороны, простейшее и элементарнейшее, с другой — сложнейшее. В случае этих категориальных моментов сущего дело обстоит так, что организация нашего познания жестко прикована к соответствующим противоположным категориям: к конечности, дискретности, оформленности, к типичному, к частному аспекту.

5. Здесь можно учесть и привязанность познания к логическим законам. В какой мере реальное им соответствует, нельзя указать определенно. Появление антиномий в известных проблемных направлениях делает очень маловероятным то, что сущее без остатка подчиняется закону непротиворечия. Но если оно содержит в себе противоречие, например в форме реального конфликта, то антиномии неразрешимы; ведь уже попытка их решить представляла бы собой ложный путь. Решить можно только кажущиеся антиномии, настоящие — нет. В чем, вероятно, и обнаруживается отчетливым образом граница распространения законов нашего познания для сущего.

6. Даже классический рационализм признавал границы познаваемости в этом смысле, противопоставляя конечному интеллекту *intellectus infinitus* и признавая только за ним неограниченную познаваемость всех вещей. Это четкое пограничное понятие познания — последовательно образованная идея познания, каким мы не располагаем. Ошибка заключалась только в том, что полагали, будто из этой идеи можно заключить о расширяемости нашего интеллекта и его приближении к ней. Такое приближение можно из нее вывести так же мало, как из идеи Бога — способность человека стать Богом. Позитивный смысл идеи, скорее, это знание о недостижимом для нас как таковом.

в) Бытийственная тяжесть бесконечного остатка

В соответствии с этим непознаваемое на фоне предметов познания тоже можно прекрасно зачислить в состав феноменов познания.

Это значит, что вторая граница, несдвигаемая, действительно существует и что за ней лежит трансинтеллектуальное. Оно лежит не по ту сторону трансобъективного, но составляет его часть, как и трансобъективное само есть часть *objiciendum* как целого. Но и вторая граница — это граница только гносеологическая, не онтологическая. Она ограничивает в сущем только сферу познаваемости, но не само сущее. В-себе-сущее, скорее, познаваемо точно так же, как и непознаваемо.

Во в-себе-сущем ни познанность, ни познаваемость не образуют различия. Это следует из закона предмета познания, который является таковым как раз лишь тогда, когда он в себе и независимо от познанности и познаваемости есть, как он есть. Ни познанность, ни познаваемость не способны ничего ни прибавить к бытию, ни отнять у него.

Этот закон нарушается в двух противоположных направлениях. С одной стороны, полагают, что непознанное и уж тем более непознаваемое вовсе не могут быть сущими, что сущее можно себе мыслить только коррелятивистски — как объект субъекта. А с другой стороны, в свою очередь полагают, что только непознаваемое может иметь бытие в

собственном смысле (субъект-независимое); познаваемое зависимо от субъекта или даже есть голое явление (Кант).

Оба воззрения совершают одну и ту же ошибку, только с противоположным знаком. Они не осознают безразличия в-себе-сущего к обьекции и обьецируе-мости, равно как и чисто гносеологического характера обеих границ. «Бытие» не начинается исключительно по эту или по ту сторону данных границ, но проходит непрерывно. Только знание о сущем обнаруживает в них свои рамки.

Предрассудки как первого, так и второго направлений устраняются в собственном мышлении нелегко. Они пропитали все наши понятия и постоянно подпитываются тем фактом, что обе границы подобно горизонтам проецируются из субъекта в сущий мир. Благодаря этому вновь и вновь возникает видимость, что они — это границы бытия. Но для понимания феномена в-себе-бытия в познании, и в частности — в границе познаваемости, необходимо раскрыть видимость.

Если однажды уяснить себе это, то появление гносеологически иррационального получает единственное в своем роде значение. Ибо теперь познаваемое представляет собой конечный фрагмент сущего, и естественный центр тяжести тотального предмета (*objiciendum*) лежит не только за первой, но и за второй границей. Он лежит не только в трансобъективном, но и в трансинтеллигибельном. В этом причина того, почему всякий прогресс познания уравнивается непознаваемым, почему все цепочки сколь угодно фундаментальных проблем подталкивают к основным иррациональным проблемам.

Трансинтеллигибельное — это как бы бесконечный остаток всех проблемных содержаний, которые устанавливают конечному познанию границу возможного продвижения. Ибо сущему вовсе нет нужды быть ограниченным. В жизни большой остаток не ощущается лишь потому, что наша бытийственная открытость приспособлена к жизненно значимому и незначимым не отягощена. Кроме того, возможность возникать только в качестве пограничного феномена познания, как бы уловимым только в его отрицании, принадлежит сущности иррационального. Это именно снятие противопоставления сущего; но непосредственно можно схватить только то, что находится в противопоставлении.

г) В-себе-бытие иррационального

Для данности в-себе-сущего появление иррационального в феномене познания имеет решающее значение. Но оно заключается не в том, что иррациональное является сущим в более высоком смысле, чем рациональное. Скорее, оно заключается в том, что в-себе-бытие всего предметного поля познания отсюда заявляет о себе (*aufdrängt sich*) гораздо убедительнее. Оно

таким образом усиливает то же самое значение, что имеется у трансобъективного.

А именно, если предмет познания исчерпывается познавательным трансобъективным, то все еще можно полагать, что он есть не что иное, как возможный объект субъекта (т. е. «предмет возможного опыта» в коррелятивистском смысле). Но если он также выступает за границу возможной объекции, если он содержательно больше, чем то, что постижимо при помощи наших категорий, то дело обстоит иначе. Тогда будет абсурдом в себе считать, что он и по ту сторону возможного противопоставления еще может исчерпываться в своей предметности. Здесь с необходимостью должна быть упразднена всякая зависимость от субъекта, всякая относительность акту познания, всякая коррелятивность. Если есть непознаваемое, то оно с необходимостью должно быть независимым от субъекта. Оно должно обладать в-себе-бытием.

Но если теперь предмет познания в целом (*obji-ciendum*) распадается за счет границы познаваемости в рациональном и иррациональном и иррациональное с необходимостью оказывается в-себе-сущим, то и рациональное в нем, т. е. как обещающее (познанное), так и обещающее часть трансобъективного (познаваемое), должно иметь в-себе-бытие. А это означает: предмет познания вообще и в целом должен обладать в-себе-бытием. Ибо если в-себе-бытие в нем вообще существует, то оно — по своей собственной сути — существует безразлично к объекции и обещающей, а стало быть, безразлично и к их границам.

Тотальный предмет гомогенен при любых обстоятельствах. Если часть его относительна субъекту, то таков и весь предмет. Но если его часть является в-себе-сущей, то в-себе-сущим с необходимостью оказывается весь предмет.

Но тот факт, что нечто в нем обещаемо, не означает, что оно могло бы быть исчерпано в чистой предметности. Становление предметом не отнимает у него его бытийственного характера. Он вообще остается внешним по отношению к сущему как таковому.

Но так как в феномене иррационального данность в-себе-сущего достигает наибольшей очевидности, то этот феномен проливает и самый яркий свет на обещающее и обещающее: его в-себе-бытие столь же достоверно, что и в-себе-бытие иррационального.

Раздел II Эмоционально-трансцендентные акты

Глава 27. Эмоционально-рецептивные акты

а) Положение и структура онтически фундаментальных актов

Среди трансцендентных актов познание — акт наиболее пронизательный, чистый, объективный. Но как свидетельство в-себе-бытия он не является наиболее сильным. Против него, взятого изолированно, скепсис справлялся слишком легко. Преимущество его объективности перечеркивается тем недостатком, что в контексте жизни он является вторичным актом. Он всегда выделяется только лишь из переплетения более глубоко укорененных актов, которые столь же трансцендентны, что и он. Впрочем, чаще всего он оказывается даже не выделенным, оставаясь сплетенным с ними. Лишь наука извлекает его оттуда. И именно тем самым она подставляет себя под удар скепсиса. Она словно теряет под ногами почву, в которой коренится.

Но укорененность для бытийственной проблемы существенна. В живом контексте актов она проникает глубже в целое сущего. Ибо контекст актов носителей актов есть фрагмент контекста мира и бытия, в котором они пребывают.

Среди трансцендентных актов познание — единственный неэмоциональный акт. Все прочие имеют оттенок активности, энергии, борьбы, участия, риска, страдания, затронутое™. В этом заключается их эмоциональный характер. Всякое общение с теми или иными лицами, всякое распоряжение вещами, всякое переживание, стремление, страсть, поведение, поступок, желание, настроенность относятся сюда; равно как и всякая удача и неудача, терпение, претерпевание, а также ожидание, надежда, опасение. Да уже и внутренняя позиция, ценностная реакция, ценностный ответ принадлежат к контексту этих актов. Эти акты в жизни не существуют отдельно, они перетекают друг в друга; с другой стороны, их дифференциация продолжается до величин, не поддающихся учету. Анализ не может искусственно сосредотачиваться на расплывающихся границах, сокращать многообразие за счет внесения типизации.

Но дело идет именно об общем в них: трансцендентность акта и в-себе-бытие предмета. Ибо в этом отношении они превосходят акт познания. Обнаружится, что всеобщая убежденность во в-себе-бытии мира, в которой мы пребываем, основывается не столько на восприятии, сколько на переживании сопротивления, которое реальность оказывает активности субъекта, т. е. на широком базисе жизненного опыта, даваемого эмоциональными актами.

Анализ, продвигаясь от познания к строению акта на фоне познания, переходит от оптически вторичного к оптически первичному и фундаментальному, но в то же время и к менее распознаваемому и анализируемому. Но при этом он имеет то преимущество, что эти акты знают лишь единственный способ бытия предметов — реальный. В их трансцендентности речь идет только о реальном в-себе-бытии. При их анализе, таким образом, можно отказаться от неуклюжего понятия в-себе-

бытия и говорить прямо о «реальности». Правда, при этом нельзя забывать, что в «реальности» речь идет не о роде в-себе-бытия, но о в-себе-бытии как таковом.

В активных (спонтанных) актах есть, кроме того, то преимущество, что в них уже сознание акта само проводит различие между интенциональным и трансцендентным предметами, чего нет в случае познания. Там лишь теория выводит на свет оформленное образование познания (идею, представление, мнение). В стремлении же поставленная цель и цель достигаемая с самого начала различаются. И в отношении напряжения между тем и другим движется акт.

б) Своеобразие эмоционально-рецептивных актов

Трансцендентные акты все имеют форму отношений между сущим субъектом и сущим предметом. Это акты того же самого субъекта, который также познает; а их предметы, по крайней мере в принципе, те же самые, которые также могут быть познаны. Но структура акта иная. В познавательном отношении предмет остается незатронутым, неизменным; и субъект, по крайней мере в своем жизненном облике, не затрагивается, но лишь модифицируется по содержанию сознания.

И тот и другой изменяются в эмоционально-трансцендентных актах, первый — в спонтанных, второй — во всех, но наиболее явно — в актах рецептивного характера.

Здесь следует начать с эмоционально-рецептивных актов, ибо в них модус данности реального вот-бытия имеет наиболее чисто выраженную форму и самую непосредственную важность. Это суть акты типа «опыта», «переживания» и «претерпевания» с их многочисленными разновидностями. В известном аспекте сюда принадлежит еще и терпение, поскольку речь в нем идет не об активности «одоления» чего-то, но о моменте чистого смирения, «необходимости вынести нечто».

У этих актов то общее, что с субъектом нечто «происходит». Субъект сам переживает или испытывает «происходящее» (Widerfahrnis) в форме весьма определенной затронутое™.

Затронутость вполне реальна. И так как по своей сути затронутость есть затронутость «чем-то», то в ней неизбежно дает о себе знать реальность происходящего, т. е. того, что в затронутое™ ощущается как затрагивающее, застигающее или напрашивающееся.

В претерпевании навязчивость застигания особенно груба. Так обстоит дело уже в наиболее внешнем случае, когда получаешь физический удар или толчок и боль помимо всех аргументов ощутительно убеждает тебя в

реальности нечто, которое бьет или толкает. Здесь не нужны причинно-следственные умозаключения, рефлексия или комбинирование. Разительная доказательность происходящего непосредственно идентична сознанию затронутое™.

Точно так же дело обстоит, когда уступаешь в борьбе, физической или духовной, когда поддаешься психическому давлению, или же когда бываешь захвачен чуждой силой: торжествующая, гнетущая или поддерживающая сила в твоей затронутое™ ею ощущается как реальная.

В как таковых переживании или опыте затрону-тость не настолько брутальна. Для этого она по содержанию бесконечно богаче. В этих двух типах актов движется преимущественно непосредственное сознание всего того, что происходит с нами самими и с другими лицами.

в) Происходящее и затронутость. Жесткость реального и предоставленность

Но классифицирование идет дальше. В «переживании» делается еще больший акцент на Я. «Опыт» более объективен, он обнаруживает более осознанное противопоставление происходящему, стоит ближе к познанию. Переживаемое еще более растворяется в пережитом. Соответственно этому в переживании затронутость более непосредственна и сильна. В нем она приближается к затронутое™ в претерпевании.

Между тем и в опыте она нисколько не отсутствует. Здесь нужно не дать ввести себя в заблуждение теоретико-познавательному словоупотреблению, которое весь опыт относит к познанию. Опыт, о котором здесь идет речь, еще только предшествует познанию и с эмпирией не имеет ничего общего; его коррелятом является не предмет наблюдения, но случай, с кем-то «происходящий». Простым опытом в этом смысле является, например, та ситуация, когда меня обманывает кто-то, кому я верил; я испытываю в этом не только сам обман, но и контакт с человеком как с нечестным существом. Это может перейти непосредственно в познание, но способ, каким навязывается и ощущается испытываемое, этим не исчерпывается. Затронутость не есть постижение.

Так переживаются и испытываются случаи, ситуации, проблемы и решения, в которых каким-либо образом участвуешь или сам способствуешь их разрешению. А по мере участия оказываешься ими затронут, по мере затронутое™ реальность случая, ситуации и так далее дается более или менее убедительным образом. Несомненно, осознание реальности той или иной ситуации не ожидает прежде ее познания. Скорее, наоборот, данность познания, где дело доходит до этого, здесь всегда уже опирается на первичную данность переживания.

Весьма наглядно это проявляется и в способе, каким испытываешь следствия своих поступков. Это не сведения «о» них, как узнаешь о чем-то понаслышке, не безучастное проявление знания о них. Это порой весьма ошутимое переживание, процесс некоего обременения ими. Последствия своих дел приходится испытывать сполна, их невозможно обойти, приходится принимать их на себя. Они присутствуют и давят.

Тот же самый род опыта имеет место, когда другие лица действуют в отношении меня, хорошо или плохо обходятся со мной: я «испытываю» их обхождение. Подобным образом я «испытываю» и их настроенность в отношении меня. И ни то ни другое опять же не в смысле познания. Я при этом, быть может, вовсе не осознаю их настроение, не понимаю его, я даже испытываемое обхождение могу совершенно не осознавать. Но я все-таки их «испытал», был ими затронут.

Познание я могу удерживать в известных границах, внимание я могу направлять. Испытываемое я удержать не могу, оно не ждет внимательного отношения.

Ибо событие как таковое неудержимо, оно не спрашивает о готовности, оно со мной случается. Оно именно «происходит» (widerfährt). Быть может, в известных пределах я могу уклониться от него, но лишь поскольку я его предвижу; но я не могу уклониться, не принимая действенных мер и не порождая тем самым нового происходящего. У уклонения узкие рамки. И с безучастным вот-бытием и созерцанием оно не имеет ничего общего. Здесь нет избирательного ориентирования на желаемое или интересующее, как в случае познания. Человек, находясь в потоке событий, не может по своему усмотрению испытывать или не испытывать. Но он испытывает то, что с ним происходит, не больше и не меньше. Этому закону он подчинен на протяжении всей жизни.

Здесь налицо некая фатальность (Schicksalhafterkeit). Это слово можно понимать не только в смысле метафизического фатализма. Не об искусности (Geschicklichkeit) событий идет речь, но просто об их наступлении на основе сил, над которыми мы не властны. Это пребывание в широком потоке реальных контекстов, которые человек не предвидел и не создал, но влияния которых на собственную жизнь он не может остановить. Ни пассивным, ни беззащитным не является это пребывание в частностях. Но, пожалуй, и тем и другим оно оказывается в целом. Ибо только в происходящем начинается активность. В основе лежит именно нежелаемая, непреднамеренная, в целом, пожалуй, и незаслуженная ввергну-тость и предоставленность со всех сторон открытого и уязвимо-го человеческого существа ходу развития реальных событий — как бы вновь и вновь испытываемая жесткость реального, — и это совершенно независимо от того, познан ли, и насколько познан, этот поток.

Именно эта жесткость реального затрагивает нас в затронутое™. Это реальное в-себе-бытие отношений, случаев и ситуаций, которое сказывается через них непосредственно на нас.

г) Идея судьбы. Опыт и постижение

Тем же самым способом «испытывается» и «переживается» в конечном счете все, что попадает в область нашей собственной жизни. Испытывается протекание жизни, претерпевается собственная судьба, переживаются успех и неудачи — не только наши собственные, но по мере участия — и других людей. Переживаются и общие, публичные события, непрерывный ход истории. И сообразно степени вовлеченности в политическую жизнь бываешь затронут также и этим, можно и от этого испытывать потрясение, уныние, отвращение или воодушевление.

Рядовой человек испытывает социальные отношения, в которых он пребывает, как род длящегося фона, на котором выделяются лишь отдельные случаи. Он испытывает их, как испытывают вкус хлеба насущного; он испытывает их, одобряя или отрицая, чувствует поддержку или гнет с их стороны, но он не может безоговорочно выйти из них. Он в них заключен. А эта заключенность, в свою очередь, воспринимается как власть, как гнет, как судьба. Именно тяжесть, сопротивление, жесткость реального испытываются, переживаются, претерпеваются и повсюду в собственной жизни — явная, непосредственная достоверность в-себе-бытия.

Но, с другой стороны, то, что испытываемое также познается, в этом не заключено. И не только еще долго остается непонятным, на чем оно основывается, чаще всего, скорее, нет даже голого фактического познания того, каковы, собственно, существующие отношения. Именно собственное пребывание затрудняет нам понимание. Потому что легче познать их с исторической дистанции, но он уже не переживает и не испытывает их. Он ими не затронут.

Во всяком опыте, переживании и претерпевании есть момент «терпения», или по меньшей мере «необходимости вынести нечто». Правда, он ограничивается тем, что ощущается тяжелым, жестким или горьким; но именно происходящее такого рода в первую очередь придает вес свидетельству о реальности. Эта необходимость здесь есть подлинная вынужденность; она совершенно однозначно отражает неудержимость и неизбежность случаев и ощущается как их «неумолимость» — как бы ужасающее безразличие происходящего к тому, кто должен это вынести.

Это ощущение, возведенное до метафизики, есть почва, на которой вырастает идея судьбы и из которой она вплоть до сегодняшнего дня постоянно питается. Весьма наивна здесь мысль о предопределении, представление о роке (εἰσαρμένῃ), прозрачная телеологическая схема

которого демонстрирует антропоморфизм; но и в таком толковании остается великолепной, значимой точка зрения относительно превосходящей силы мировых событий вообще. По идее эта власть есть не что иное, как тяжесть реальности, неумолимость которой испытывается в различных формах затронутое™. И метафизическое толкование, дающееся этой тяжести в идее судьбы, — это лучшее доказательство того, что опыт не есть постижение (познание, понимание). Ибо как раз строение реального контекста, на котором он основывается, в нем радикально не осознается.

И еще дальше свет отсюда проливается на соотношение опыта и постижения. Оба могут относиться к одному и тому же реальному случаю, и тогда в том и в другом к данности приводится одно и то же содержание. Но и тогда принципиально различным остается род данности: в опыте — захваченность человека развитием событий, пришествие-помимо-него неизбежного, в постижении — сохранение противостояния, как бы вне контакта с ним, или, во всяком случае, независимо от него.

Быть может, это вообще типичная противоположность: опыт потому не есть постижение, поскольку он, скорее, есть захваченность. Существенно в этом соотношении, что во всей человеческой жизни захваченное™ принадлежит приоритет перед постижением. Не то чтобы это уже заранее распространялось на все предметы возможного познания: область действия развитого познания шире. Но, пожалуй, реальность мира, в котором происходит процесс познания и который оно познает, уж прежде всего дана за счет захваченности ходом развития событий, в котором она существует.

Захваченность — это не голый образ. Она сама есть нечто очень реальное, с нами происходящее, действительная вовлеченность в беду. И точно так же она еще четко прослеживается в более слабых ступенях затронутое™: в потрясенности, охваченности, растроганности, и даже в воодушевленности, уязвленности, впечатленности, очарованности, прельщенное™. На нижнем конце этого нисходящего ряда, пожалуй, находится заинтересованность, в которой затронутость как таковая почти исчезает. Ее можно считать переходным звеном к постижению.

Глава 28. Ступени опыта и единство реальности

а) Опыт сопротивления и вещная реальность

В близком родстве с этими феноменами актов состоит сознание сопротивления, которое оказывает сдерживаемая активность. Оно отличается от чисто рецептивного опыта или претерпевания тем, что в нем прежде вступает в действие спонтанность (вожделение, стремление, делание), которая претерпевает сопротивление. В этом отношении указанный феномен наполовину принадлежит уже к другой группе актов. Тем не менее опыт сдерживания не тождествен стремлению, которое сдерживается; а с другой

стороны, естественно, рецептивные акты вообще нельзя строго изолировать от спонтанных. Во всяком опыте и переживании уже содержится отражение собственной тенденции личности, которое проявляет себя в качестве сущностного момента в форме затронутоеTM. Ибо и здесь дело идет не об изолировании, но именно об обнаружении всегда также присутствующих в общем переживании моментов.

Если уж обратили внимание на моменты опыта сопротивления, то нельзя не заметить, что именно в них данность реальности принимает своеобразную сжатую форму. Причем существенно то, что она сопровождает все ступени человеческой активности, от низших до высших, без того, чтобы ощущаемая тяжесть сопротивления реального существенно изменилась. Изменяется лишь грубость затрагиваемости, но она касается только разницы высот сопротивляющихся слоев бытия.

Вслед за этим сравним примеры из следующего ряда. Я хочу столкнуть камень и испытываю сопротивление его тяжести; я хочу кого-то побороть и испытываю сопротивление его защиты; я хочу присвоить себе чужую собственность и испытываю противодействие закона; я хочу кого-то убедить и испытываю сопротивление его самостоятельного мышления. Везде один и тот же опыт одного и того же сопротивления реального. Так как реальна ведь не только тяжесть камня, столь же реальны оборона атакуемого, сила существующего права и его компетентных представителей, столь же реальна и самостоятельность чужой мысли.

Разумеется, особенно грубо испытываемое сопротивление на низшей ступени. Ошибочно на одни только чувства возлагать ответственность за данность вещной реальности. В основе переживания сопротивления всегда уже лежит базис испытываемого, который также включается в воспринимаемое. Восприятие возникает уже на подготовленной почве некоего более примитивного, но более сильного опыта реальности. Не то чтобы всякому видению вещи должно предшествовать столкновение с ней; наивно испытываемое сопротивление, скорее, обобщается немедленно. Но тем не менее оно уже лежит в основе обобщения и потому отнюдь не нуждается в том, чтобы увиденному его приписывали.

Это причина того, почему среди чувств, удостоверяющих нас в реальности, моторное, а вместе с ним чувство осязания постоянно имеют перевес. Они именно благодаря своему очень активному способу функционирования (ощупывание, толкание, подъем) сами уже основываются на сдерживаемой активности.

Макс Шелер из этих фактов сделал вывод, что всякое сознание реальности основывается на переживании сопротивления, и развил этот тезис до «волюнтаристического реализма»¹. Но именно в таком заострении он не может

сохраниться. Ибо, во-первых, разнообразие эмоциональных актов, участвующих в свидетельствовании реальности, гораздо более велико. Во-вторых, неверно переносить способ данности на само сущее; самому реальному нельзя приписывать волюнтаристивный фон, ибо волюнтаристивным фоном обладает форма сознания, в которой оно первично дано. И, в-третьих, дело не идет о том, чтобы принимать к сведению эмоциональную данность для одного только «вещно»-реального; быть может, форма, в которой она выступает, в случае вещей наиболее выпукла, однако равным образом она имеет значение для всего реального — для живого, психического и духовного не менее, чем для грубо материального. Кроме того, может быть, даже неверно, что род затронутоеTM в переживании сопротивления внешне моторного сдерживания является самым сильным. В более высоких формах опыта и претерпевания он достигает уже совсем другого значения.

¹ Причем здесь он следовал старым идеям Ф. Бугервека и Мен де Бирана.

б) К разъяснению онтологического понятия реальности

Здесь, прежде чем мы двинемся дальше, необходимо оправдать положенное нами в основу понятие реальности. Оно не является безоговорочно общепринятым: таковое в качестве собственно реальности отдает предпочтение способу бытия вещей (что и соответствует первоначальному смыслу слова *realitas*). Именно вещи (*Dinge*) для наивного сознания являются первыми представителями реального. Кажется, что благодаря своей субстанциальности они имеют бытийственное преимущество перед всем, что есть в мире кроме них.

Но ранее уже обнаружилось, что такое бытийственное преимущество субстанциального отнюдь не оправдывается. Далее можно показать, что и сам субстанциальный характер в вещах есть нечто весьма сомнительное (доказательство чего является делом гораздо более частного категориального анализа). Сюда же можно добавить еще и третье соображение, напрашивающееся на это место благодаря вышеупомянутым феноменам актов.

Вещи суть не только предметы восприятия, они также являются предметами вождений, домогательств, обмена, продажи, торговли, обработки, использования, споров и распрей. Они, таким образом, находятся посреди сферы, в которой разыгрывается человеческая жизнь, в сфере влияний и стремлений, страдания и борьбы, человеческих отношений и ситуаций, равно как и исторических событий. Повсюду в мире, где дело идет о реальности вещей, там как раз наряду с этим дело идет и о реальности человеческих отношений, ситуаций, конфликтов, судебных, да и о реальности хода истории. На этом основывается важность проблемы реальности: она всегда одновременно и в равной непосредственности касается вещного и человеческого бытия,

бытия материального и духовного мира, и с включением всего того, что согласно порядку ступеней находится между тем и другим.

Таким образом, понятие реальности, лежащее здесь в основе, с самого начала является расширенным, противоположным всем формулировкам, ориентированным на одни только вещи. Но как раз за счет этого оно является естественным понятием реальности: оно одно постигает «реальный мир», в котором мы живем, как единый, т. е. как мир, содержащий в себе связанное и различным образом спутанное гетерогенное: живые и неживые образования, вещные и духовные процессы. Материю и дух охватывает именно один и тот же способ бытия; подобно тому как материя и дух обнаруживают одни и те же фундаментальные моменты индивидуальности и временности. И духовное бытие существует и протекает во времени, выступая во всех конкретизациях неповторимым и безвозвратным, если уж оно ушло. Только пространственность отличает вещное (бытие) от него.

Считать реальным одно лишь протяженное — это фундаментальное заблуждение материалистического способа мышления. Именно материя протяженна. Но реальна не одна лишь материя. Не пространственность является отличительным (специфическим) признаком реального, но время. Не размеры, измеримость, видимость отличают реальное, но становление, процессуальность, неповторимость, длительность, последовательность, одновременность.

в) Реальность и временность

Данное онтологическое понятие реальности всецело зависит от единства и единственности реального времени. Существование такового сегодня многократно оспаривалось; единство времени растворили во множественности времен. При этом исходят из различия развертывания событий во времени — событий например исторических и естественных — и приписывают это различие самому времени. Или толкуют сам временной поток (Zeitstrom) как порождение событий (некое их «принесение» (Zeitigen)); а поскольку таковое весьма различно в природе и истории, то полагают, что и само время должно быть различным. Но тем самым снимают не только единство мира, который уж все-таки является природным и историческим одновременно, но и смысл сплошной одновременности и сплошной последовательности, охватывающих и соединяющих все происходящее.

В реальном времени существенно именно то, что оно без различия объемлет и род и ступень, что оно объединяет природное и историческое, психическое и вещное. С точки зрения исторической науки это видно яснее всего, она обильнее всего использует сплошную одновременность; ее счет времени заимствован из происходящего в природе, ибо она считает по дням, годам,

столетиям. Она, таким образом, со всей определенностью предполагает сплошную параллельность всех событий, как физических, так и человеческо-исторических, в одном времени.

Анализ времени, игнорирующий этот феномен единства, есть ложный анализ. И онтология реального, которая основывалась бы на таком игнорировании, была бы ложной онтологией. Она охватывала бы лишь ничтожную часть реального, лишь самые нижние слои. Способ бытия более высоких оставался бы непонят.

Это то, что становится ясно в анализе эмоционально-трансцендентных актов и что напрашивалось уже в их первой группе — группе рецептивных актов. Характерная жесткость реального непосредственно дана во всем, что напрашивается в опыте, переживании и претерпевании. Как раз в случае вещей затро-нутость переживающего относительно слаба или, во всяком случае, поверхностна. Лишь в случае происходящего, ситуаций, судебных человеческой сферы она достигает своего полного веса. Доказательство того, что в них, а не в вещах, находится собственное ядро данности реальности.

г) Познание и эмоциональное осознание реальности

Феномен познания, как обнаружилось, не может полностью оправдать уже претензию на реальность, которую сам выдвигает, и, таким образом, еще менее способен породить уверенность в реальности, в которой мы живем. Ставшее традиционным изолирование проблемы познания отрезает ее от ее естественного базиса. Последний сводится к контексту феноменов жизни. Указанное изолирование есть следствие завышенных ожиданий, со времен Канта связываемых с задачей «критики». Оно исходило уже из того предрассудка, что всякая первичная данность лежит в поле познания. Истинное отношение обратно.

Изолированного познавательного отношения в жизни нет, а в науке есть лишь приближения к нему.

Но даже в приближении оно есть уже постфактум, без учета всех первичных форм данности. Чистое «субъект-объектное» отношение оптически вторично. Оно уже включено в некую полноту первичных отношений к тем же самым предметам — вещам, лицам, жизненным ситуациям, событиям. «Предметы» в первую очередь — это не нечто, нами познаваемое, но нечто, практически нас «касающееся», с чем мы вынуждены в жизни «устанавливать отношения» и «вести дискуссию», нечто, с чем мы должны справляться, что мы должны использовать, преодолевать или терпеть. Познание обычно лишь плетется вслед за этим.

Так, например, лицо, пожалуй, может стать и предметом познания. Только в жизни как правило до этого не доходит; дистанцию, безучастное

противостояние и проникновение осуществить не так уж легко, сперва они должны быть извлечены из актуальности. Ибо сначала лицо выступает по отношению к нам как сила, с которой мы вынуждены считаться, договариваться, уживаться или бороться; или как фактор жизненных ситуаций, в которые мы попадаем и в которых мы вынуждены ориентироваться. И если кто, несмотря на это, захочет назвать его предметом, то это будет прежде всего предмет мнения, любви и ненависти и так далее, но не познания.

И как с лицом, так дело обстоит и со всем, что входит в сферу человеческой жизни. Повсюду обнаруживается примат опыта и переживания перед познанием. Осознание эмоциональной реальности является основополагающим. Познание начинается будучи включено в контекст жизни. И даже там, где оно задним числом отбрасывает его и оставляет позади себя, оно все-таки одной своей стороной остается навсегда привязано к нему. Эта сторона есть первичная данность реального вот-бытия мира, который мы познаем. Ибо это — тот же самый мир, в котором мы живем.

Глава 29. Эмоционально-перспективные акты

а) Жизнь в состоянии опережения и предзатронутость

Поток событий, в котором мы находимся, затрагивает нас не одним лишь тем, что имеет место в данный текущий момент. Мы живем навстречу грядущему, в известных границах способны предвидеть его наступление. Человек в жизни не может существовать без «предусматривай™». И как бы ограничено оно ни было, тем не менее оно дает ему с его осознанием мира некий расширенный базис.

Ибо как раз тот факт, что он предвидит грядущее, дает ему и возможность к нему подготовиться, опережающее положение приема, активно приспособляющуюся готовность. Предвидение является чисто познающим в столь же малой мере, что и сознание настоящего. Как раз познание грядущего более ограничено в сравнении с эмоциональной антиципацией. Независимо от процесса собственно познания мы постоянно живем, осознавая, что поток событий неудержимо «наступает» на нас, что это «будущее» неудержимо вступает в настоящее и что таким образом по мере своего вступления оно должно затронуть и нас. Грядущее определено для нас и как непознанное. Поэтому мы считаемся с ним как с непредсказуемым, неожиданным, удивительным. И этот расчет всегда верен. Ибо он всегда движется к новому развитию событий.

Так, эмоционально-антиципирующие (перспективные) акты занимают сторону актов эмоционально-реципирующих. Они не менее трансцендентны, чем те. Ожидание грядущего как неотвратимого с самого начала имеет в себе весьма определенный характер уверенности, очень отличный от такового при

осознании настоящего, и тем не менее подлинной уверенности в реальности. Только эта уверенность предшествует данности определенного реального. Акты этого рода — к их базовым типам относятся ожидание, предчувствие, готовность, приготовление — предвосхищают переживание и опыт. Или, быть может, правильнее сказать, они сами существуют в опережении переживания и опыта, равно как претерпевания и даже терпения. Но за счет этого они в то же время оказываются предвосхищением затронутое™. Сама затронутость в них является ощущаемой заранее. Она превращается в «предзатронутость».

Основной всеобщей онтологической ситуацией человека при этом является его пребывание-во-времени. Таковое не есть неподвижное стояние, оно есть движение вместе с временным потоком, в котором точка настоящего постоянно сдвигается, т. е. странствует вместе с потоком. Сознание с его соответствующей реальностью привязано к этому странствующему настоящему, оно не может выйти из него, его вот-бытие, как и все реальное, есть вот-бытие в соответствующем настоящем. Оптически оно идет в ногу со временем. Но с его содержанием оно не привязано к настоящему, схватывание и схваченность существуют и относительно прошлого и будущего, хотя ни то ни другое не является неограниченным. Своеобразие трансцендентных актов именно в том, что они трансцендируют и привязанность сознания к настоящему — сознания, чьими актами они являются в настоящий момент.

В них происходит опережение будущего. Оно заключается не в том, что человек в действительности может жить заранее, в еще не наступившем настоящем, например быть впереди самого себя, — этого он никоим образом не может. Скорее, оно заключается исключительно в том, что он при помощи сознания предвосхищает настоящее, к которому он в соответствии с реальным вот-бытием остается привязан. Он не может испытать или пережить то, что еще не произошло, но он может это ждать, предчувствовать, предвидеть, быть к этому готовым. Этого не мало. И весьма характерно, что он не только способен к опережению в этом смысле, но и в отношении того, что его соответствующим образом занимает и в настоящий момент касается, он тоже по существу живет в состоянии опережения. В силу этого он живет в предзатронутости.

К нам непрестанно приближаются новые события, которые мы будем испытывать и которые нас затронут. Это приближающееся есть будущее, причем постольку, поскольку оно еще и наступает. Но как раз в этом отношении оно также является и нас затрагивающим. Проспективно-трансцендентные акты суть не что иное, как особые формы всеобщей, привычной настроенности на наступающее как таковое. Невозможность уйти, уклониться, ускользнуть от потока событий, соединенная с крайней ограниченностью каких бы то ни было защиты или влияния, каких бы то ни

было содержательных маневров, придает реальности наступающего как такового колоссальный вес еще прежде, чем оно действительно наступит. И в то же время антиципирующим актам оно придает вес свидетельства о реальности.

С этим, в свою очередь, связано то, что и антиципированный род данности реальности оказывается столь своеобразно неснимаемым, тогда как знание об особенных качествах наступающего реального является в высшей степени неполным. Если бы дело шло о познании, то это было бы почти противоречием, ибо всякое вот-бытие есть также так-бытие чего-то, но ожидание, предчувствие, готовность — это не познание.

б) Реальная антиципация. Ожидание и готовность

Проще всего это можно увидеть в акте ожидания. Также и готовность с приготовлением относятся к нему самым непосредственным образом. Наступающее в соответствующий момент настоящего (Gegen-wart) имеет уже значительный перевес над настоящим как таковым (Gegenwartige); ведь последнее всегда уже наполовину завершено. Темные недра будущего завораживают взгляд. Именно они кажутся неисчерпаемым источником судьбы и рока. И всегда то, что вырывается из него, с нами случается, нас застигает, овладевает нами.

Этому соответствует жизнь в постоянном ожидании грядущего. В этом всеобщем смысле ожидание отнюдь не иллюзорно, как бы ни ошибалось оно в содержательном отношении. В потоке событий оно закономерно всегда, ибо события всегда приближаются.

Предзатронутость есть столь же действительная за-тронутость наступающим, как и переживание и претерпевание — настоящим.

Ожидание принимает в расчет наступление чего-то определенного. Но в определенности оно обманчиво. Эта обманчивость, со своей стороны, не снимает в нем полного смысла предзатронутости. Ибо оно не только «может» знать о своей обманчивости, но оно действительно знает о ней, и это знание в нем существенно. Оно также принимает в расчет определенное отнюдь не как нечто для него непреложное; даже в приготовленноеTM к определенному грядущему еще есть четкое осознание того, что «при иных условиях» оно может оказаться и иным. Это означает, что в действительности оно вообще принимает в расчет лишь условность, т. е. всегда также и возможность иного исхода.

Но именно благодаря этому оно настроено совершенно реально. Оно может быть даже при минимальной предполагаемости, например, на основе внешней аналогии, которая, со своей стороны, может быть даже неосознанной. Ибо дело ведь идет не о познании грядущего. Ожиданием

бываешь определен в поведении, не в знании. Не только результат составляет разницу между ожидаемым и действительно наступающим событием, можно сказать между интенцио-нальным и реальным предметами ожидания, и даже, пожалуй, не попутное познание делает это, но уже ожидание само и как таковое. Оно имеет сознание неопределенности в себе, и оно принимает в расчет эту свою собственную неопределенность. Это может иметь очень существенное значение даже в готовности и в приготовленноеTM; можно быть очень даже приготовленным и к чему-то, что не считается весьма вероятным. Таким образом, именно в неопределенности ожидания четко проявляется осознание реальности. Ибо эта неопределенность есть неуверенность лишь в содержании. И она во всякое время сопровождается тем более прочной уверенностью, что ход событий принесет с собой полную, категорическую определенность.

С другой стороны, тесная связь ожидания и готовности обнаруживает и другую сторону в отношении к грядущему. Готовность, и уж тем более приготовленность к тому, что грядет, суть уже сами некий внутренний, реальный настрой, т.е. не только принятие грядущего в расчет, но и действительное принятие его наступления — как бы поиск защиты от его мощи или даже начинающееся и самое себя опережающее сопротивление. Здесь реальность предзатронутости становится вполне осязаемой. Человеческое существо имеет в ней род защитной инстанции; его подверженность потоку событий находит здесь свою границу. Предзатронутость и сила готовности приспособливают его к натиску грядущего гораздо лучше, чем упрямое противостояние. Оно способно к гибкому приспособлению во все новых реальных отношениях. Но лишь за счет того, что в предзатронутости процесс действительного затрагивания может предвосхищаться и благодаря готовности терять свою остроту.

В проспективном акте ожидания — что на первый взгляд на него незаметно — заключается, таким образом, свидетельство о реальности совершенно особой важности. Этот акт оказывается даже в высшей степени реальным модусом актуального успеха (Zurechtkommen) в жизни, одоления (Fertigwerden) как раз тех отношений грядущего реального, о которых ожидание сообщает сознанию. Но в необходимости одоления заключена вся жесткость реального.

в) Вторичные формы предварительного соприкосновения

В этом контексте нельзя совершенно исключать и таких форм, как предчувствие и подозрение. От ожидания и готовности они отличаются своей неопределенностью, расплывчатостью, своей зыбкой призрачностью, своей исключительной обманчивостью, налетом фантазии и субъективности, короче — своей нереальностью. Содержательный контакт с реальным здесь легко исчезает, уступая место иллюзии.

Но онтологически с этими актами подобным образом не справиться. Они являются и остаются реальными в одном пункте: в том, что они вообще представляют собой соприкосновение с неотвратимым грядущим. В этом пункте они не обманывают, основываясь, скорее, на уверенности. Действительно, они суть чувственное свидетельство этой уверенности, на ощупь идущее дальше всего, свидетельство о реальности грядущего еще до определенного ожидания. В них присутствует смутная весть о событиях до того, как они станут ощутимыми, как бы отбрасываемая ими вперед тень в сознании, хотя грядущее остается неузнаваемым по своей тени, но что оно грядет, все-таки известно.

В предчувствии свидетельство о реальности отличается тем, что оно определенно относится лишь к «вот-бытию» грядущего, к так-бытию же — расплывчато и неопределенно. Причем раскрытая выше относительность вот-бытия и так-бытия выражается как раз также и в расплывчатости. Ибо сознание разделяет то, что онтически неразделимо.

По той же причине нельзя отказать во внимании и любопытству в той мере, в какой оно относится к будущему. Ибо и оно есть форма жизни по направлению к грядущему, хотя несерьезность его установки разительно отличает его от тех актов, что в своем провидении имеют дело с событиями судьбоносного характера. Основой любопытства является та же самая антиципирующая направленность — пусть из незаполненности настоящего и из пустоты скуки, та же направленная вперед принимающая позиция сознания, что и в ожидании с подозрением, только именно с оттенком легкомысленного чувства падкости на сенсацию, как бы филистерское вынюхивание чего-то в будущем.

Оно присутствует в нем, как бы парадоксально это ни звучало, более реальным образом, чем другие перспективные акты, неопределенность содержания стала в нем не только абсолютной, но прямо-таки существенной. Оно не только не ждет ничего определенного, даже не предчувствует его, но и не хочет предчувствовать. Содержательно оно вообще ничего не нащупывает впереди себя. То, что обычно происходит, пожалуй, произвольно и ведет к разочарованиям — именно к неожиданности оно имеет склонность: оно хочет сюрпризов. Оно хочет, чтобы его затронули внезапно, среди ясного неба; и оно может этого хотеть, так как серьезного характера затронутое™ оно в расчет не принимает. И характерно, что оно при этом совершенно уверено в успехе своего дела. Оно играет в надежную игру. Ибо как раз новые события надвигаются всегда. Всякая неуверенность в предвидении касается так-бытия грядущего; но здесь предвосхищается не так-бытие, но лишь само наступление. В ожидании неожиданного как такового предзатронутость достигает как раз наиболее адекватной для человеческого предусмотрена формы.

Глава 30. Собственно чувственные акты проспективного рода

а) Трансцендентность актов в эмоционально-селективном опережении

Ожидание с его разновидностями, вплоть до любопытства, в отношении чувственного оттенка нейтральны. Иначе дело обстоит с надеждой и страхом, равно как и с их конкретизациями. К группе актов надежды принадлежат, например, жизнь в направлении чего-то страстно желаемого, виды на что-либо, радость в отношении чего-либо предстоящего, вплоть до предвкушения радости, исчерпывающегося уже в настоящем; к группе актов страха принадлежат различные оттенки опасения и тревоги, трусость, равно как и собственно страх.

В двух этих группах актов общим выступает принципиальный момент ожидания. Новым же является избирательная ценностная акцентированность. Акты данного рода всегда уверены в наступающем как таковом, и в этом, в их случае, заключены данность реальности и подлинность их трансцендентности. Ценностный же акцент в них есть не только чувственный оттенок предзатронутости, но и принцип субъективного выбора.

Акты надежды в своем опережении помещают в поле зрения желательное, они производят предварительный отбор ценного в составе наступающего и однозначно придерживаются этого ценного. Акты страха имеют тенденцию в опережении помещать в поле зрения нежелательное и враждебное, и даже опасное; они производят предварительный отбор того, что имеет отрицательную ценность в составе грядущего, как бы зачарованные его неотвратимым приближением, и придерживаются этого столь же однозначно. Этому соответствует чувственный оттенок приподнятости в первом случае и подавленности — во втором. И сообразно тому, доминирует ли первое или второе, общий жизненный уклад человека становится оптимистическим или пессимистическим.

Ясно, что этот избирательный чувственный момент привносит в обе группы актов нечто очень субъективное, нереальное и даже прямо иллюзорное. Но наряду с этим не стоит забывать о реальном — об учетывании грядущего как весьма реального, будь оно страстно желаемым или пугающим и опасным; ведь это именно учетывание его как чего-то от нас независимого и знание об этой независимости. Для страха, как и для надежды, грядущее твердо представляется как таковым, подчиняющимся только своей собственной закономерности, последовательности или необходимости — наступает ли ожидаемое (пугающее, желаемое) или нет, — но отнюдь не тем, что может быть вызвано или предотвращено нашими надеждами, стремлениями, страхами.

Знание об этой независимости — то же, что и в познавательном отношении к будущему. Только в этих актах оно имеет совсем иное значение и определяет

нас в чувственном ключе. Ибо перед лицом желаемого или пугающего человек ощущает, что пределы его сил крайне узки; он испытывает их как бессилие содействовать счастью, противостоять беде. А ввиду опасности это чувство бессилия может стать подавляющим.

В оттенке чувства бессилия, несмотря на его субъективность, как раз заключено «реальное» этих актов, им присущее и неснимаемое свидетельство о реальности. Но оно свидетельствует не о в-себе-бытии определенного предмета испуга или надежды, но лишь о в-себе-бытии целого потока событий, поскольку мы сами в нем находимся и ему отданы. Сильнее всего этот чувственный оттенок в страхе; в нем безразличие грядущего к нашей им затронутости ощущается более всего фатальным, и это ощущение «реально». Именно в актах страха человек обладает наибольшей восприимчивостью к весу реальности того, что надвигается. Быть может, еще отчетливей это становится в позиции подготовленности, которую он противопоставляет пугающему. Занимая ее, он уже в предзатронутости осуществляет внутреннюю реальную перестройку и благодаря роду готовности дает самому себе противовес тяжести неотвратимого в себе грядущего.

б) Учет счастливого случая

Но и при оптимистической установке в сознании нет недостатка в оптическом безразличии грядущего. Всякая чистая надежда прекрасно знает о том, что в ее предмете дело идет лишь о некоем «шансе» и что решение о нем нам не принадлежит. Оптимизм надежды и ее позитивная жизненная ценность не заключаются в субъективном увеличении шансов, доходящем, например, до твердой веры в их осуществление, не уничтожаются, стало быть, и в том случае, когда надежда оказывается «обманутой», ибо этот обман обманывает лишь слепоту ослепленного. Положительная сторона надежды состоит исключительно в учитывании счастливого случая как такового, как бы в освещении им темного настоящего. В этом и предвкушение радости реально и отнюдь не иллюзорно. Ибо оно само уже есть подлинная радость и удовлетворение.

В одном лишь этом, а не в педантически точной гарантии осуществления, состоит реальный смысл всякого высокого пафоса, который обычно связывают с надеждой как с моральной силой. Популярное представление, будто пребывание в надежде есть заслуга, которая может добиваться для себя осуществления как своего рода награды, лишает надежду ее подлинного трансцендентного характера. Ибо оно отнимает у нее осознание того, что решение об исполнении или неисполнении складывается независимо от нее; оно обманывает ее возможностью влияния на ход событий, высокомерно возводит ее сущность до воображаемой активности, до рода метафизического действия. Оно таким образом заставляет надежду недооценивать самое себя

и ввергает ее тем самым в великое жизненное разочарование, слишком поздно давая понять, что она одурачила саму себя.

То, что одновременно с этим недооценивается и нравственный характер надежды как силы в жизни, — этот факт основывается на том же искажении ее сущности, но сюда уже не относится. Человек путем уничтожения трансцендентности акта в обмен на власть жизнеутверждения оказывается в несчастье. Ибо крах чаяний, упрямо цепляющихся за определенный шанс и полагающих, что в силу этого он будет осуществлен, с необходимостью подавляет этого человека.

В уменьшенном виде и как бы доведенное до банальности, то же самое отношение обнаруживается во всех спекуляциях на тему счастливого случая, например в азартных играх, в принципе лотереи да и в некоторых видах биржевых спекуляций. Трезвый игрок ясно чувствует ту нотку, в которой присутствует осознание безразличия решающей «случайности» к его желаниям и надеждам. В этом пункте и он настроен совершенно реально. Лишь тогда, когда его увлекает страсть удачной игры, он утрачивает это осознание и предается самообману, будто он способен овладеть «случайностью». Но именно тогда его поведение уже не является чистой спекуляцией. С субъективной точки зрения то, что он себе воображает, напрямую равняется шулерству. Ведь и в психологическом плане от этого самообмана до обмана партнера по игре — до фактического шулерства — лишь один маленький шаг.

в) Иллюзорное в предзатронутости и граница трансцендентности акта

Данности реальности в проспективных актах противостоит оттенок иллюзорности. Надежда и предвкушение радости склоняются к изображению в розовых тонах, опасение и страх — к видению в черном цвете; даже нейтральное предчувствие и подозрение имеют склонность к излишеству. От простого ожидания и готовности, от всякого скромного учитывания грядущего как чего-то неизвестного эти акты отличаются внутренней лабильностью и «нереальностью». В надежде, так же как и в опасении, всегда есть погоня за предчувствиями, но в то же время и тенденция к недооценке того, что в предчувствии «реально», а именно, что оно справедливо принимает в расчет лишь тот факт, что вообще грядущее грядет. Надежда считает предчувствие родом гарантии воображаемого; она тем самым попадает в обман грез. И уж тем более страх заворочен порожденным им же злым подозрением. И он предается мороку, только с фатально обратным знаком; охваченность им и терзания в ирреальном, которое никогда не становится действительным, может быть очень реальной охваченностью.

Здесь граница трансцендентности акта должна быть четко схвачена. Вместе с иллюзорным эти акты — как раз в той мере, в какой они ему подчинены, —

отбрасываются назад, на свою «нереальную» сторону, и утрачивают ценность соотнесенности с реальностью.

Иллюзия означает вообще то, что контакт со в-се-бе-сущим пропадает. В области эмоциональных актов она то же самое, что в сфере актов представления — фантазия. Фантазия блуждает свободно, без реального объекта; то же самое делает иллюзия, и она имеет еще только создаваемые ею самой, интенцио-нальные объекты. Подобно тому как фантастический вымысел в сфере представления не имеет познавательной ценности, иллюзорное не имеет ценности бытийственной.

Это нечто совершенно иное, чем резкое несоответствие друг другу интенционального и реального объектов. Таковое имеет место в ошибке, в обмане, в неадекватности, в расхождении ожидаемого и исполняющегося; это еще не снимает трансцендентности акта, не разрывает как таковой соотнесенности с реальностью, ограничивая ее лишь содержательно. В свободной же фантазии и иллюзии разорвана всякая связь. Они со своей интенцией вообще уже не вливаются в поток реальных событий, будучи от него эмансипированы. Со своей объектной стороной они не связаны ничем, т. е. не испытывают и от нее никаких поправок. Они также уже не принимают в расчет и реальное с его вескостью, самостоятельностью, безразличием к действию актов.

Скорее, со своей стороны они разыгрывают то же самое безразличие к в-себе-сущему, будто оно, так же как и процесс затрагивания им, тем самым исключается. Правда, фантазия действует по праву, она, пожалуй, может напустить на себя разыгрываемое безразличие там, где ведет игру ради нее самой и не выдает ее за познание. Иллюзия на это не способна. Ей не достает невинности игры и знания о ее необязательности. Своим разыгрыванием безразличия к реальному она необходимо проигрывает в жизни. Безразличие есть самообман. Она не может придать его себе в действительности. Поток реальных событий проходит сквозь завесу обмана столь же безразлично, как и сквозь ее грезы и опасения, и хоронит его в его собственной ничтожности.

г) Метафизическая подтасовка и мнимая аргументация

Неким особым образом в этой связи дело обстоит со страхом. По сравнению с надеждой, предвкушением радости или опасением он в гораздо большей степени жертва подтасовок; среди перспективных актов он в наибольшей степени иллюзорен и онтологически двусмысленен. В жизни боятся чаще всего, не имея повода к собственно опасению, например, если ожидаемое лицо слегка задерживается: в воображении рисуется всякое, что может произойти, и эти картины оказывают внушающее действие; невероятная возможность обретает зримые очертания. Страх изобретателен, необуздан и в своей необузданности неукротим; сколь ни убеждался бы он в своей

собственной ничтожности, он тем не менее продолжает пребывать в самообмане. Его сущность — это не учитывание действительно грядущего, будь оно даже чисто неопределенным, но внутренняя нарушенность равновесия и субъективное побуждение к самоистязанию.

Страх не есть нечто беспредметное. Ибо он однозначно направлен на грядущее; и неопределенность, в коей ему представляется грядущее, хорошо обоснована. «Беспредметность», о которой в его связи говорят, есть нечто иное, а именно — как раз уклонение от контакта с действительно грядущим, к которому в отличие от него способно, например, трезвое ожидание; склонность к фальсифицированию смотрящего вперед взгляда, а также к чисто субъективному продуцированию картин и представлений, неограниченно приписывающихся предвидимому в действительности (быть может, и на самом деле заслуживающему опасения). Таким образом, своеобразие страха в том, что он разрушает в себе действительный контакт с наступающим, к которому человек очень даже способен. Трансцендентность акта, соотнесенность с реальностью, снимается.

Хорошо известно, что ложь и мучения страха находят себе место вплоть до необозримых метафизических перспектив. Здесь, как и в жизни, спокойное учитывание реального разрушается. И здесь та точка, в которой и онтология вынуждена защищать себя от фальсификаций, вновь и вновь вносимых в ее проблемную область мучающими самих себя метафизиками.

С древности, например, страх человека перед смертью бессовестным образом использовался спекулирующими фанатиками. Вместо того чтобы отговаривать незнающих, их возбуждали и подпитывали опаснейшими потусторонними представлениями. И все-таки очевидно, что здесь отсутствует всякий реальный контакт с грядущим, всякое основание того, что смерть вообще каким-либо образом особенно важна для человека. Как чистое прекращение, а большего мы о ней не знаем, она не важна в любом случае. Ужасной она, естественно, должна быть для того, кто проводит жизнь, исключительно исходя из интересов собственной личности, а мир понимает как только лишь свой мир: привычное извращение высокого о себе мнения мстит человеку, сосредоточенному на своем Я. Относительно безразличной смерть становится для того, кто в подлинно оптической установке рассматривает самого себя как ничтожного индивида среди индивидов, как каплю в общем потоке мировых событий, исторических, так же как и еще более грандиозных космических, и в благоговении перед этим величием умеет себя ограничить. Это естественная позиция человека в еще ненарушенной жизненной укорененности. Горделивое превознесение собственного вот-бытия — это всегда уже отрыв от корней, искусственное возвышение себя до единственно существующего или даже систематическое запугивание того, кто морально выбит из колеи. Насколько страх смерти не

есть витальное сопротивление распаду, настолько он представляется внушенным некоей добровольной мукой.

Метафизическая мистификация страха, усиленная аморальностью разнузданного самотерзания, есть неиссякаемый источник бесконечного заблуждения. Возникает странное впечатление, когда видишь, что серьезные мыслители, работая над философскими теориями, оказываются во власти этой мистификации и делают страх основой осмысления подлинного и изначального в человеке.¹

Именно страх есть наихудший из мыслимых провожатых к подлинному и изначальному. Именно он принципиально тяготеет ко всякого рода лжи, будь то ложь традиции или ошибки, случившейся по собственной вине. Исполненный страхом с самого начала неспособен к трезвому взгляду на жизнь и на сущее как оно есть. Он предрасположен верить всякому обману как в жизни, так и в теории. И в философском плане он безнадежно увязает в рефлексии, радикально закрывая себе обратный путь к *intentio recta* и к установке онтологического мышления.

¹ Таков Мартин Хайдеггер в его известном анализе страха, причем с однозначным предпочтением, отдаваемым страху смерти. В этом он следует самому злосчастному и самому рафинированному из всех самоистязателей, известных в истории, — Серену Кьеркегору.

Глава 31. Эмоционально-спонтанные акты

а) Активность и ее способ трансценденции акта

Человек живет не только в ожидании предстоящего, состоит ли оно в приготовлении к чему-то важному или в несерьезной тяге к сенсации, в страхе или в надежде. Он живет и в активном предвосхищении будущего. Его страстные желания, стремления, действия, поступки, да и, если брать в зародыше, уже внутренние установки, настроенность, — это предвосхищение и предопределение. Это сущностный закон подобных актов.

Решению и активному действию человека более не доступно то, что уже есть, как оно есть: ни прошлое, которое он испытал, ни собственно настоящее, которое он в данный момент испытывает. И то и другое уже обладает в себе своей полной оформленностью, и никакая сила в мире не способна их изменить. На то, что уже случилось и стало, человек не может больше повлиять. Но, пожалуй, в известных границах он может повлиять на еще не ставшее. Ибо он сам может включить свое решение в цепь условий, формирующих становящееся в его наступлении. Его инициативе доступно лишь будущее.

Это причина того, почему все активные (спонтанные) акты направлены проспективно. Они являются антиципирующими актами лишь совершенно иным образом, ибо последние еще вполне рецептивны, находятся под знаком предзатронутости. В стремлениях и поступках нет предзатронутости, нет приятия, нет пассивной открытости. Скорее, они суть границы отданности [потоку событий] и фатальности; они суть сила, которую человек сам противопоставляет собственному бессилию. Они суть прямо-таки чудо человеческого существа: движут грядущее уже в его приближении, как бы издали, и в рамках человеческого предвидения и человеческих возможностей овладевают им.

Это отношение на самом деле в высшей степени удивительно. Что в потоке событий испытуемо, то уже не управляемо, а что в нем еще управляемо — и именно постольку, поскольку оно управляемо, — то не испытуемо. Это то, о чем говорит образ пелены, которой будущее укрыто от нас. Но если бы пелена была совершенно непроницаемой, то всякая жизнь в предвосхищении и тем самым всякое управление и поступки были бы для нас отрезаны; отданность развитию мировых событий была бы полной. Неширокий разрыв в пелене, узко ограниченное предвидение человека — в паре с его способностью к активности, т.е. реализации заранее установленного, — избавляют его от фатальности.

Видно, что эмоционально-спонтанные акты столь же трансцендентны, что и испытывающие и ожидающие. Но трансцендентность их иного рода. Она состоит не в данности реального, но в тенденции к тому, чтобы сначала породить его; подобно тому как в них затронутым оказывается не действующее лицо, но, наоборот, нечто затрагиваемое им в его жизненном окружении. Если бы в этих актах дело шло только о цели, как о чем-то установленном в сознании, то, пожалуй, трансцендентность актов можно было бы оспорить; но дело, скорее, с самого начала идет о реализации цели. Подобно тому как стремление (Wollen) направлено только на достижимое, т.е. на то, для достижения чего ему видны средства, но не на воображаемое, для достижения которого у него нет сил. В этом оно отличается от бессильных желания (Wunschen) и жажды (Sehnen). Правда, оно может обмануться в своих возможностях, но, и заблуждаясь, оно еще изначально принимает в расчет реальные шансы на достижение и тем самым однозначно демонстрирует свою трансцендентность. Страстно желать можно и невозможного. Но стремиться к нему, зная о невозможности, было бы сумасшествием. Не всякое стремление переходит в поступки, но, пожалуй, всякое имеет тенденцию в них перейти. Эта тенденция существенна для него, иначе это отнюдь не стремление. В воле, таким образом, трансцендирование актом реального всегда уже осуществлено, она не ждет того, чтобы сначала была реализована цель стремления. И соответственно этому сфера реального, в которую она врывается, всегда уже заранее отобрана по средствам возможной реализации. И чем определеннее и осмслительнее

осуществляется этот отбор, тем однозначнее выщелается трансцендентность телеологического акта на фоне уже одних только намеков на бессильную имманентность грезящего желания.

б) Непосредственная спонтанность и опосредованная рецептивность

Трансцендентность активных актов, таким образом, еще более весома, чем трансцендентность актов рецептивных. Она есть непосредственно ощутимое трансцендирование реального, некая сила управления и воздействия, проявляющая тяжесть своей реальности в мире как вмешательство в него.

За счет этого воля и поступки, а также все родственные им акты, гомогенно включаются в реальный контекст происходящего и представляют собой одновременно знание об этом включении. Особое значение при этом имеет знание. Ибо включение исходит не из одних только актов. Как раз все акты уже как таковые, по сути, находятся в одном и том же реальном контексте происходящего; подобно тому как в них всегда уже есть реакция на реальное. Но в акте воли и поступка включенность ощутимо проявляется для самого сознания акта. Действующий субъект не может представить, чтобы он был безучастным и чтобы мира, в отношении которого он действует, не было. Поступки — это его причастность к миру. А последняя актуально в высшей степени осознаваема, и осознание нагружено ответственностью. Оно является безусловно неснимаемым.

А так как реальный мир, с которым воля и поступки видят себя соотнесенными, — это тот же самый мир, с которым также находят себя соотнесенными рецептивные акты и познание, то посредством реальной трансценденции волевого акта в-себе-бытие этого одного реального мира приводится к данности вторично, в своей новой значимости.

Между тем эта данность отнюдь не привязана к одной только и как таковой активности. Еще гораздо более она привязана к опосредованной рецептивности, сопровождающей все спонтанные акты и прямо включаемой ими в свой состав. Всякая данность имеет как раз форму рецептивности и — в случае эмоциональных актов — затронутое™. Ведь и на самом деле можно выявить три весьма различных момента сопровождающей рецептивности в спонтанных актах, в которых для того, кто стремится и совершает поступки, реальное достигает эмоциональной данности.

На первом месте здесь находится то сопротивление, которое реальное оказывает активности, сопротивление, которое, как было показано выше, составляет особую форму опыта. На основе обнаруженного трансцендирования реального спонтанными актами этот феномен теперь можно рассмотреть глубже.

Всякое человеческое действие врывается в некий реальный контекст, уже обладающий своей твердой определенностью. В нем оно находит свои средства, но также и границы того, что для него возможно. Реализовать в нем можно только то, для чего в нем имеются средства. Не только от удачи или неудачи в результате зависит решение о реализуемости человеческих целей; на самом деле уже в самом стремлении средства заранее предусмотрены и соответственно им — в рамках предвидимого — отобраны цели по их достижимости.

Там, где реализация включает в себя длинную цепь отдельных акций, там она разыгрывается в постоянной борьбе с изменяющимися шансами. Она движется во все новых начинаниях, продолжениях, неудачах, уроках, опытах и новых начинаниях. Она есть преуспевание (Vorwärtkommen), в котором каждый шаг приходится отвоевывать у сопротивляющегося реального. То, что мы в жизни называем «работой», есть, в сущности, такое отвоевание, какого бы рода работа ни была. Не один только результат составляет работу, к ней настолько же принадлежит своеобразный модус опыта, который только и делает возможным результат. Человек всегда только в ходе этого опыта «испытывает» вещь, над которой он работает. Но вещь раскрывается ему в сопротивлении, которое она ему оказывает, т. е. именно в том, за счет чего она кажется ему замкнутой в себе. В сопротивлении вещи ему предоставляется возможность почувствовать тяжесть ее определенности. Он бьется с ее собственной закономерностью. И испытывая ее таким образом, он отвоеывает у вещи эту закономерность и научается овладевать ею.

То, что указанным образом испытывается в сопротивлении вещи, есть не только жесткость ее реальности, но и собственная сила человека. Даже эта сила, хотя она заключается во вникании, понимании и приспособлении, реальна, и опыт, получаемый человеком с ее помощью, — это реальный опыт.

в) Ответная затронутость лица в собственных поступках

Активность в стремлении и поступках не ограничивается вещами как реальными объектами. Она распространяется далее — на лица. Даже работа происходит не ради вещей; интерес тех или иных лиц стоит в ней на первом плане. А уж поступок в узком смысле всегда есть поступок в отношении лица или против него. «Второй» и подлинный реальный объект поступка, стремления, да даже и настроенности, — это чужое лицо. Оно в этих актах есть лицо, затронутое непосредственно.

На этом основывается второй момент данности реальности в спонтанных актах. Правда, сначала кажется, что дело обстоит наоборот. Затронут не тот, кто осуществляет поступок, но тот, в отношении кого поступок осуществляется; поступающий, как кажется, может в высшей степени

испытать сопротивление чужого лица, его защиту, его ответный маневр. Но не в этом здесь дело — это относится к переживанию сопротивления. Между тем есть еще другой способ, каким тот, кто совершает поступок, испытывает чужое лицо как реальный объект.

Как раз за счет того, что затронутым оказывается другой, тот, кто совершает поступок, делая это, испытывает на себе, что поступки и воля отражаются от затронутого лица на него самого и что они имеют своеобразную силу весьма однозначно и ощутимо «застигать» его, отмечать его собой, до известной степени штамповать его. На того, кто действует, возвращаются, а затем пристаю к нему как ему присущие именно моменты нравственной ценности или контрценности, по видимости не поддающиеся измерению и коренящиеся по ту сторону реального, — признает ли он это или отвергает, понимает или не понимает. Не об идеальном содержании ценностей идет здесь речь, но об исполнении или неисполнении в реальном поведении человека идеального требования, которое от них исходит. Поэтому в мире человеческой действительности они имеют тяжесть реальности, которая может возрасти безмерно и превзойти всякую внешнюю жесткость реального.

Данная тяжесть не состоит в воззрении человека на ценностность или контрценностность (Wertvoll-und Wertwidrigsein). Наоборот, она уже лежит в основе всякого воззрения и всякого толкования. Неснимаемым элементарным феноменом является тот факт, что у поступков и воли формирование их ценностей осуществляется как раз тем, что они в реальном мире причиняют реальным лицам, причем такого рода причинение не исчерпывается лишь внешними событиями (результатом), но присутствует уже в интенции. Ибо это причинение уже в интенции того, кто совершает поступки и выражает стремление, обладает тяжестью в процессе затрагивания тех или иных лиц. Эта тяжесть обращается против того, кто выражал стремление. Она нагружает его, «метит» его собой, затрагивает его в ответ. Избежать такого рода отдачи желаемого, будь это вина или заслуга, он никоим образом не может; она воздействует на него без его участия как проклятие или благодать, присутствующие в том, что он делает. Ибо она существует не в его мнении, даже не в одних только оценках других людей, но в себе. Она, подлинная, реальная «ответная затронутость», неотвратима не менее, чем прямая затронутость тем, что происходит вовне.

Фактически она именно «происходит» (widerfuhrt) с виновником как внутреннее следствие его дел; и он внутренне «испытывает» (erfehrt) ее точно так же, как он внешне испытывает их видимые следствия. Этому же соответствует и способ, каким он сам ее переживает и ощущает. Дело в том, что ощущается ответная затронутость именно как независимая от ощущений, как фатально обрушивающаяся на виновника и в своем роде неумолимая: она

выпадает ему как нечто, что он должен вынести, от чего он не может отделаться, даже если она его до глубины души подавляет и гнетет.

Если сформулировать кратко, то это означает: то, что обрушивается на нас, чем мы в собственных стремлениях и поступках затрагиваемся в ответ, в самой этой ответной затронутое™ испытывается нами как нечто весьма реальное.

г) Тяжесть реальности лиц в отношении других лиц

Если бы при этом речь шла только о внешних следствиях действий, то моральная ответная затро-нутость была бы лишь особой формой опыта. Таким образом, это соответствовало бы точке зрения этики успеха. Истинная тяжесть этоса коренится глубже: в первых намеках на инициативу, в зачаточном стремлении, во внутренней позиции. Уже настроенность как таковая, проистекающая из деяний или злодеяний, до всякого определенного стремления обнаруживает трансцендирование направленности на чужое лицо. За счет этого оно уже изначально, в своем замысле, отмечено нравственной ценностью или контрценностью, уже пребывает в ответной затронутое™ тем, что в момент принятия решения может из него последовать. И это может быть только так, ибо уже в нем как в первом намеке на возможную интенцию предвосхищается затронутость чужого лица.

При этом оказывается, что в практическом отношении — а это отношение в жизни является решающим — бытийственная тяжесть лиц для других лиц является более актуальной и ощущаемой более непосредственно, чем бытийственная тяжесть вещей и обстоятельств. Со стороны вещей и нашего распоряжения ими, поскольку этим не затрагиваются другие лица, нет никакой подлинной ответной затронутое™ собственного лица. Этому соответствует тот факт, что никакая скептическая или идеалистическая теория не осмеливалась отказать в реальности лицам в той же мере, что и вещам.

Данное усмотрение в Новое время уже имеет свою историю. Есть теории, под его впечатлением приписывающие одним только лицам подлинную реальность, отказывая в ней вещам. Тем самым различие данности гипостазировалось до различия бытия — ошибка, с которой мы уже неоднократно сталкивались. В противовес этому можно зафиксировать: лица и их акты имеют не более высокую степень «реальности», чем вещи и отношения вещей; они лишь принадлежат к более высокому слою реального, обладают несравнимо большей бытийственной и структурной полнотой, содержательно они суть образования более высокого порядка. Потому для нас они обладают гораздо более важным способом «данности реальности»; ибо данность зависит не от способа бытия, но от практической релевантности. Сам же способ бытия — как раз тот же самый, подобно тому

как лица и вещи существуют совместно друг с другом в одном реальном мире и в одном реальном времени и как раз благодаря этому бытийственному контексту на одном уровне создают изобилие ситуаций, всегда обусловленных в равной мере как вещами, так и лицами.

Основной онтологический феномен реальности, взятой как таковой, есть именно единство способа бытия в многообразии бытийственных уровней и человеческих релевантностей. Но основание различия данностей лежит в неизмеримо более богатой эмоциональной связи между двумя лицами. Связь эта проявляет себя в необозримом изобилии и важности эмоционально-трансцендентных актов. К вещам и их отношениям с нашей стороны связи подобной глубины и интимности не существует. По этой причине скепсис ставит себе легкую задачу, относя оспариваемое им отношение трансценденции к одним только вещам. Именно в этом заключена ошибка: он поступает, как будто существующий реальный мир вещей не является в то же время миром лиц и их распоряжения вещами в отношении других лиц.

д) Мнимая расщепленность реальности. Ошибка теории

Скепсис замалчивает о тяжести реальности лиц; персональный реализм признает ее, но умалчивает о своей неснимаемой связи с бытийственной тяжестью вещей. И тот и другой половинчаты, и тот и другой становятся бессмысленны, как только в поле зрения попадает весь контекст соответствующих феноменов. Нельзя оставлять реальность лицам, оспаривая ее у вещей и событий. Слишком уж глубоко для этого лица встроены в реальный контекст событий и всесторонне им затронуты. Если они реальны, то реальна и их затронутость. Но тогда реальна и вся сфера, в которой разыгрываются их жизнь и их борьба за имущество, блага, власть и т.д. Если вещи и события не реальны, то нереальна и затронутость ими; но тогда нереальны и затрагиваемые лица.

Реальность не есть бытийственное преимущество определенных сущностей. Она не растет с формой бытия, с организацией, с ценностным уровнем. Она или характерна для всего, что существует и протекает во времени, или не характерна ни для чего. Бессмысленно полагать, что человек более реален, чем воздух, которым он дышит, — или даже наоборот, что более реален воздух; ибо само дыхание может быть только либо реальным, либо нереальным процессом. В первом случае реальны и воздух, и человек, во втором — нереальны оба. Расщепление реальности есть ошибка теории.

Вывод, скорее, должен быть таков: если в ответной затронутоTM собственного лица имеется неснимаемая данность лица чужого в полной тяжести его реальности, то эта тяжесть с необходимостью переносится на всю сферу, в которой разыгрывается жизнь данного лица, т. е. на вещи,

события, отношения, ситуации, короче — на всю связность мира, фрагментом которой является его жизнь.

В сущности, это очень несложная мудрость. Подобно тому как вещи вовлечены в человеческие дела, так и бытие человека вовлечено в то, что происходит с вещами. Падающий камень способен убить человека, и тогда вместе с телом он убьет и поддерживаемое им духовное бытие личности. Только метафизический предрассудок способен не осознавать столь простой и известной связи.

Если вновь восстановить ее в ее правах, то из тяжести практической жизни и, в частности, этоса онтология достигает сильнейшей и наиболее неснимаемой данности реальности — и не для одних только высших форм реального, но для всей связности мира. Ибо его единый способ бытия определенно независим от его модуса данности.

Глава 32. Внутренняя активность и свобода

а) Своеобразие межличностной связи

Особым образом дело обстоит еще с актами настроенности, поскольку они находятся по эту сторону всякого действия, да и всякого целеполагания. Само собой возникает желание считать благосклонность и зависть, симпатию и ревность, уважение и презрение, любовь и ненависть чем-то чисто внутренним, лишенным всякой трансценденции; тогда предметы этих актов можно будет считать чисто ин-тенциональными.

В действительности имеет место обратное. Как раз интенциональный объект в них выявить нелегко — даже если понимать его чисто схематически — как коррелят акта. Но никогда подлинный акт настроенности не существует без реального объекта, всякий раз его реальным объектом является некое лицо.

Никто не может любить или ненавидеть, не испытывая любви или ненависти к «кому-то». И даже там, где дело идет о чем-то определенном в этом ком-то, к чему испытывается любовь, лицо все-таки бывает затронуто. Правда, можно восхищаться природными явлениями; но здесь это восхищение есть, скорее, некое удивление, не настроенность на это удивительное как таковая, и восхищение это даже, собственно, не может быть отнесено на его счет. И удивляющийся знает об этой невозможности и о том, что объект остается незатронутым. С другой стороны, можно презирать золото, уважать железо, можно любить страну или город, зависеть от предметов потребления. Но в действительности презирают засасывающую человека власть, уважают облагораживающее его оружие, любят жизненное пространство, его почву и область его дел, зависят от немых свидетелей его труда и усердия. Всегда оказывается втянуто также и бытие того или иного лица, и настроенность опосредованно относится к нему.

Что действительно исчезает в настроенности — это телеологически-активный момент. Он не прерывается совсем, но возвращается обратно в потенциальное состояние или, скорее, еще не пробуждается к активности. Вместе с тем исчезает определенная цель как предмет активной интенции, а с нею и осознанно антиципирующий характер акта. Потенциально же она существует. И она остается ощутимой в постоянной возможности прорыва.

Это ощущение настроенности, например ощущение злобы к бесцеремонным эксплуататорам личных обстоятельств, существует как в носителе настроенности, так и в затронутом ею лице. И для обоих она в то же время является предчувствием возможного прорыва. Воля таится только в настроенности, а вместе с нею и дело; либо она зафиксирована бессилием совершать дела. При первой возможности она освободится и перейдет в действие. В этом отношении и в настроенности уже заключены активность и антиципация, а с ними — ответная затронутость собственного лица и данность реальности чужого.

Данность эта между тем выражается еще и по-другому. Подобно тому как воля весьма определенно принимает в расчет чужую волю, включает ее в свои шансы, ищет встречи с ней, так же и настроенность принимает в расчет чужую настроенность. Ведь то, что она сущностно относится к некоему лицу, означает в первую очередь именно то, что она относится к этому лицу, как к определенным образом настроенному. Уважают и презирают не без разбора, даже не по внешней стороне, но по общей внутренней позиции, т. е. по настроенности. Можно восхищаться благородством и жертвенностью, презирать в какой-либо личности мелочность, любить эту личность, осознавая ее доброту, искренность, моральные преимущества.

Всякая настроенность уже соотнесена с некоей настроенностью. Мы в жизни вовсе не знаем ее изолированной для себя. В живом противостоянии лиц эта соотнесенность является всесторонней и тотальной. Она связывает людей в их многослойном бытии друг с другом иными, более глубокими и элементарными узами, чем воля, поступки, переживание и опыт. Она образует сеть, состоящую из нитей в высшей степени актуальных, реальных отношений, благодаря которым лица до всякого сознательного размышления даны друг другу в глубоко ощущаемой действительности. Она представляет собой выдающийся случай данности реальности.

б) Первичная данность в занятии определенной позиции

Эти узы не только полагают себя вторичными поверх более грубой связи, поверх более жесткой затронутоеTM поступками. Они всегда уже предсуществуют, располагаясь ниже этого, и всякая грубо входящая в сознание данность реальности всегда уже возвышается на их основании — таким образом, что первичная данность лиц всегда уже включена в нее.

Правда, каким, собственно, образом чужие настроенности нам даны — это вопрос весьма загадочный. Онтический модус контакта обусловлен сложным сочетанием факторов. Но потому сама данность все-таки менее всего представляется сомнительной. Она также не более загадочна, чем прочие данности, например чувственная данность телесного явления. И рассматриваемая в качестве самой данности она совершенно проста. Она существует как феномен независимо от ее разложимости на факторы.

Феноменом же является то, что лица вообще прежде всего даны нам в их настроенностях, а не в их внешних проявлениях, не в их манерах, делах, движениях, выражениях. Эти моменты имеют значение повсюду, именно они, без сомнения, являются факторами данности; но не они суть то первое, что тяжестью своей реальности входит в сознание. Первое осознание лица имеет форму занятия внутренней позиции; это есть чувство того, что «определенным образом соприкасаешься» с неким человеком, ощущаемое неприятие, отторжение или симпатия, открытость или замыкание в себе, доверие или недоверие, чувство близости или дистанции. Именно эти моменты правят так называемым первым впечатлением. И они остаются определяющими во всех более поздних, более отрефлексированных или «более объективных» впечатлениях. Правда, они могут быть и перекрыты последними; часто в ущерб подлинной данности реальности они фальсифицируются сознательными критериями, понятиями, конвенциями. Но самый слабый опыт, имея в них свой отзвук, вновь извлекает их на поверхность, доказывая тем самым их основополагающее значение.

Указанные моменты настроенности, будучи первым ответом на чужую настроенность, не только в высшей степени перспективны — в силу того, что они говорят нам, чего нам ждать от людей, — они уже и по содержанию являются очень определенной и актуальной затронутостью собственного лица чужим лицом. И в этом отношении в них заключена первая, предшествующая всем прочим, данность реальности.

Но поскольку лица не могут претендовать на собственный способ бытия, но разделяют способ бытия остального мира, то эта данность, точно так же как и в случае с поступками и волей, переносится на весь реальный мир.

в) Роль ситуации и форма ее данности

Тем временем в стремлении и поступках встречается еще и третья форма реального объекта наряду с вещью и лицом. Это соответствующая ситуация, в которой приходится действовать. Всякая инициатива человека ситуативно обусловлена, но в то же время и формирует ту или иную ситуацию. Она вызвана жизненными обстоятельствами, как бы находя в них свой повод, но сама в свою очередь предварительно формирует их.

Это отношение в очередной раз обнаруживает новую форму данности реальности. Ситуацию, в которой мы действуем, мы не выбираем произвольно. Мы можем, там, где мы ее предвидим, в лучшем случае принять меры или отступить, но даже отступая, мы порожаем новую непреднамеренную ситуацию, а в целом мы даже неспособны ее предвидеть. Ситуация приходит незванно, она застигает человека, он «оказывается» в ней. Но если уж он в ней оказался, то он заключен в ней: он не может выбраться «обратно», ведь ему пришлось бы сделать так, чтобы случившееся не случилось, что оптически невозможно; он не может и уклониться в сторону, даже это, если уж ситуация наступила, будет слишком поздно. Он, таким образом, вынужден двигаться «вперед», по закону времени, которое никогда не останавливается, он вынужден двигаться насквозь. А это означает, что он вынужден действовать. Ему приходится решать то, что ему всегда выпадает решать благодаря особого рода однажды ставшей ситуации.

У него нет свободы в том, хочет ли он вообще действовать или решать или нет. Фактически, впрочем, он принимает то или иное решение постоянно, как бы он себя ни вел. Ему нисколько не помогает то, что он увиливает от действия. Недеяние есть тоже действие, и то, что оно производит в реальном мире, имеет столь же весомые последствия, что и при активном действии; участвующие в ситуации бывают затронуты недеянием в той же степени, что и уклоняющееся от действия лицо.

Как бы человек к этому ни относился, действовать ситуация принуждает его при любых обстоятельствах. Но то, как ему следует поступить, она ему не указывает. Так возникает оптически своеобразное положение: ситуация, в которой оказывается человек, — это для него одновременно свобода и несвобода, принуждение и простор для действий. Она есть принуждение к тому, чтобы принять решение вообще, но свобода в том, каким будет это решение.

Если сравнить эти два момента — а теперь уж они неразрывно связаны, — то в сущности ситуации обнаруживается парадокс: человек, оказавшись в определенной ситуации, подталкивается ею к свободному решению. Или кратко: однажды наступившая ситуация является для него «принуждением к свободе».

Именно это и означает, что он не может уклониться от нее «назад» или «в сторону», что он может двигаться лишь «сквозь» нее, но что способ, «каким» он сквозь нее пройдет, зависит только от него. Если бы он мог просто пассивно подчиниться обстоятельствам, вообще не имея никакой другой возможности, принуждение было бы полным, и ему не оставалось бы никакой свободы. Но в жизни ситуации не таковы. Они не подталкивают ни к бездействию, ни к определенному делу, побуждая, пожалуй, сделать выбор между тем и другим. Они вызывают человека на принятие решения,

апеллируя к его свободе. Тем самым они подталкивают его к осуществлению свободы.

Именно будучи свободным существом человек «испытывает» ситуацию как некое принуждение. Он испытывает ее, следовательно, как реальную силу, а именно — как нечто такое, что затрагивает его не только внешне, но до глубины души, в сущностном ядре личности. Реальное побуждение к свободе, которое от нее исходит, есть особенный и новый модус его затронутое™ реальным миром, в котором он живет. Ибо эта затронутость задевает глубже всякой иной. Она не есть чисто «происходящее», что затрагивает его здесь; она есть неудержимое вталкивание в состояния ответственности и вины. Ибо вне опасности оказавшись виновным, человек в ценностном конфликте не может принимать решения. Ценностный же конфликт создается ситуациями.

Фатальность происходящего есть лишь внешняя фатальность, сколь бы тяжела она ни была. Фатальность ситуаций — даже если те представляются пока еще неопределенными, неустойчивыми, эфемерными, невесомыми — это фатальность внутренняя. Ибо она затрагивает моральное бытие человека. Он ощущает отдачу того, что решает и делает, «принуждаемый к свободе». Но теперь человеческая жизнь существенным образом заключена в непрерывной цепи ситуаций, ею эта жизнь постоянно держится в напряжении. И каждая отдельная ситуация вызывает человека на дело, дело же влечет за собой ответную затронутость. Это единственная, продолжительная нагрузка, создаваемая неразрываемой цепью требований, предъявляемых к его свободе. В этой нагрузке — вновь иначе и гораздо более решительным образом — он испытывает жесткость реального. И испытывает ее он при помощи органа своей свободы.

Раздел III Реальная жизнь и познание реальности

Глава 33. Жизненный контекст как сущее

а) Воплощение трансцендентности акта как модус реальной жизни

Ряд эмоционально-трансцендентных актов тремя рассмотренными группами не исчерпывается. Это были только те акты, которые можно было в первом приближении изолировать и проанализировать. Но изоляция одновременно затемняет одну существенную сторону в них — неисчерпаемый контекст актов. С ним связана полнота дальнейших, трудно дифференцируемых актов; она образует переплетение тесно взаимодействующих соотношенностей человека с миром, от примитивнейших до самых духовных, и, составляя основу отрешенного сознания, как бы тайно пронизывает все. Реальный поток сознания и реальный поток развития мировых событий встречаются в ней, и всякая особая данность реальности имеет место в ее сфере. Едва ощутимая в отдельности, в совокупном эффекте она есть жизнь.

Объективный контекст жизни в широком смысле, как он частями — словно показательными примерами — проступает в выявленных актах, в качестве тотальной данности может быть исчерпан лишь в полноте названного переплетения. Дело сейчас идет о его в-себе-бытии, поскольку оно постижимо в общем феномене как единство. В его необозримой раздробленности сплошь единым представляются: трансцендентность самих актов и в-себе-бытие того, на что они направлены. Сами единичные акты здесь совершенно исчезают в своей структуре. Но их трансцендентность не исчезает, она как раз еще в общем феномене структуры обнаруживаема столь же непосредственно, что и в единичных типах актов. Она представляется сплошной, идентичной на всем протяжении многообразия актов; и для проблемы реальности это существенно; ибо это доказывает, что переход внутренней реальности во внешнюю является всеобщим. Поток сознания присоединяется к потоку развития мировых событий и одновременно является осознанием этого присоединения. Им он является как в целом, так и в частностях, без учета переплетенности или изолированности актов. Ибо различна только тяжесть затронутоеTM, бытийственный модус того, что испытывается, — один и тот же.

Здесь дело не может идти о том, чтобы пройти это разнообразие. Важно лишь дополнить общую картину. Для этого необходимо охватить еще несколько всеобщих основных типов включения, которые уже отнюдь не исчерпываются некими определенными формами актов, но предполагают всю структуру акта. К такому роду относятся ценностный контакт в переживании, общение с лицами, распоряжение вещами, пребывание в социальных, культурных, исторических жизненных отношениях, а также вовлеченность в космическую связность.

б) Тяжесть реальности в ценностных отношениях

У человека едва ли есть для другого человека что-либо, что не несло бы определенных ценностных или контрценностных акцентов. При этом речь идет не об одних только моральных ценностях: витальные ценности, всякого рода ценности счастья также имеют значение, равно как ценности эстетические и все многообразие ценностей, связанных с духовными благами. Всякое человеческое поведение, всякое выражение чувства, всякая реакция являются привлекательными или отталкивающими, в их отношении испытывают чувства «за» или «против». Даже там, где они остаются незамеченными, эти акценты существуют и придают окраску всему. Все сопровождается внутренним «ценностным ответом», нейтральное восприятие человеческого представляет лишь пограничный случай, в чистом виде встречающийся, пожалуй, только в теоретическом размышлении. В самой жизни он едва ли когда-либо дан.

Реакция ценностного чувства отнюдь не привязана к как таковой затронутостиTM собственного лица. Она сопровождает не одни только трансцендентные акты чужого лица, но решительно все, что в нем проявляется, все его так-бытие. Как некто ходит и стоит, работает и говорит, скрывается или показывает себя, как он справляется с трудностями или самозабвенно предается некоему впечатлению — все вызывает радость, восторг, тихое согласие или же неприязнь и отвращение.

Нечто подобное относится к восприятию всех предметов, вещей, событий, отношений, ситуаций. Только определяют его другие ценности. Пожалуй, многое может оставить нас и равнодушными, но четкой границы между ценностным и контрценностным акцентированиями в жизни нет; она расплывается, колеблется — сообразно собственной разномысленности или замкнутости. Но где бы ценностные акценты ни встречались, они присутствуют не задним числом, но одновременно с восприятием самого дела.

Однако для этого всеобщего, сплошного ценностного чувства характерно, что оно представляет собой сплошь трансцендентный момент акта, что, следовательно, его предметы даны как реально в-себе-сущие. Не о ценностях в их чистой идеальности идет в них дело, но о данности чего-то «реального» как ценного или контрценного. И именно от этих ценностных акцентов реальное, испытываемое в жизни, имеет для нас собственную весомость и даже навязчивость.

Это видно очень четко, стоит только взять пример более сильного ценностного акцентирования. Допустим, я свидетель того, как некий человек подвергается грубому обращению или как некто заведомо невиновный вынужден терпеть клевету. Такого рода нечто, взятое в целом, меня не касается, я даже знаю, что такое случается тысячекратно, при том, что я не в состоянии здесь что-то изменить. Но «факт» того, что это происходит здесь и сейчас, у меня перед глазами, обладает жесткой действительностью, преследует меня, не оставляя в покое. Реальное бремя несправедливости как чего-то случившегося, соответственно ее контрценностность как контрценностность чего-то реального создают тяжесть впечатления.

Если бы те или иные дела были ценностно индифферентными, их реальность меня бы не задевала. Если бы они были только лишь мыслимым случаем, то и неприятие было бы только лишь мыслимым, не было бы действительной, т.е. обладающей реальностью акта, ценностной реакцией во мне. Только реально случившаяся несправедливость вызывает реальное оскорбление чувства. В целом дело обстоит таким образом: лишь ценностность или контрценностность некоего «реального» инициирует живой, действительный ценностный ответ.

Это относится строго ко всем ценностным реакциям вообще и к каждой из них в отдельности, даже и там, где дело идет лишь о приятном или неприятном, о полезном или бесполезном, о тягостном, благотворном, благоприятном или о чем-либо еще. Повсюду ценностное чувство своим действительным появлением отвечает лишь на реальное, не на вымышленное или только лишь представляемое. Ведь никто не «волновался бы», если бы то, что волнует, не происходило в действительности. Там, где поэт заставляет ценностные реакции явиться в своих образах, где актер правдоподобно изображает их в свете рамп, там ведь и собственно бремя их отсутствует. Сами они, пожалуй, присутствуют, как бы прослушиваются, но им недостает тяжести реальности.

Ценностное чувство в самой жизни имеет ту онтологическую функцию, что оно во всем без исключения реальном, которое нам встречается, выделяет акцентированное в соответствии с той или иной ценностью или контрценностью и дает его почувствовать в тяжести его реальности. Сильнее всего как раз это непоколебимо реальное в его жесткости мы чувствуем там, где его затрагивает ценностное чувство. Мы не волнуемся ни из-за ценностно-индифферентного, ни из-за нереального. Круг переживаемого и испытываемого с самого начала очерчен симпатиями ценностного ответа.

Дело происходит так, что ценностный контакт в жизни, хотя в себе он есть нечто совершенно иное, будучи контактом лишь аксиологическим, не онтологическим, тем не менее опосредованно получает значение важного свидетельства о реальности. А так как реальному, в свою очередь, явно безразлично, дает ли ему ценностное чувство аксиологический ответ, и если дает, то какой, то эта форма данности реальности переносится на все, и на то реальное, которому не отвечает никакая ценность. Словом, она переносится на всю эту сферу.

в) Практическая данность вещного мира

По иному пути вводит в контекст жизни распоряжение и хозяйничание вещами по собственному усмотрению. Оно составляет в нем другую, но столь же первичную, сторону данности реальности.

Человек «употребляет» вещи, пользуется ими, применяет их, использует их там, где их находит, в своих целях. Разумеется, он расходует, изнашивает их.

Но он и формирует их только для своего употребления. Они входят в его личную сферу как его вещи, принадлежат этой сфере, испытывают влияние с ее стороны как то, что они суть «для него». Каждый человек имеет вокруг себя такую небольшую вещную сферу. В нее входят одежда, мебель, дом, орудия труда и многое другое.

В этих вещах ему важно прежде всего не то, что они суть в себе, но исключительно то, что они «для него». В его восприятии и его жизни они обладают «для-него-бытием» личного и акцентированного характера. Хайдеггер создал для этого термин «подруч-ность»; очень точно передавая данное отношение, этот термин, быть может, только слишком узок, поскольку в строгом смысле применим лишь к рабочему инструменту. Более общее онтологическое выражение для обозначения способа бытия таких вещей в личной сфере должно было бы звучать так: «их вот-бытие в качестве чего-то для нас».

Если исходить из лица как употребляющего «Я», то «для-меня-бытие» предметов потребления есть не только нечто иное по сравнению со в-себе-бытием, но и по данности нечто более раннее, подлинное *πρότερον πρὸς τὴν αἰσθησιν**- Поэтому оптически, в мировом контексте, оно прекрасно может быть более поздним. Но было бы ошибочно полагать, что в для-меня-бытии «моих вещей» не имеется в-се-бе-бытия. Для-меня-бытие основывается не только на мнении (*Dafürhalten*) Я, существует не только в «моем представлении». Оно есть реальное отношение, существующее независимо от моего познающего схватывания, безразлично к тому, получаю ли я вообще об этом какое-либо представление или нет.

Первое для нас (*греч.*).

С точки зрения теории познания, таким образом, оно само есть вполне в-себе-сущее отношение в строгом смысле, пусть даже в более широком оптическом контексте — вторичное; оно есть реальное для-меня-бытие. А следовательно, и потребляемая вещь сама, и как таковая вполне реальна — не только вне своего для-меня-бытия, но именно в нем и вместе с ним.

Доказательство тому в том, что именно для-меня-бытие орудия моего труда — а именно то, что оно действительно для меня, моей работы, моей жизни, — узнается мною в нем лишь постепенно: в изучении процесса употребления (ремесла, например), в применении или даже испытании, в догадке, в открывании всего того, что я смогу при помощи этого делать. Но этот процесс — процесс во мне, не в орудии труда. Это процесс практического обучения посредством работы с орудием труда, развитие Я, рост его способностей и мастерства. Быть может скажут, что «это орудие труда становится для меня все большим»; но в действительности рядом с орудием труда развиваешься сам, тогда как оно со своей стороны остается неизменным. При этом оно остается именно в своем для-меня-бытии; так как, подобным образом развиваясь, я прекрасно знаю, что прежняя ограниченность употребления заключалась не в нем, но во мне. На орудие труда указанный процесс переходит лишь в том случае, если я нечто в нем самом изменяю, например «улучшаю». Тогда принципиально изменяется его

реальное для-меня-бытие — не только производительность, достигаемая «мною» с его помощью, но и мощность, развиваемая «им» в моих руках.

Хайдеггеров анализ «подручности» ценен в том отношении, что он вскрывает некий определенный, вполне первичный — правда первичный не единственно в своем роде, — способ данности реального, а вместе с тем и мира. Его сила — в ограниченности узкой сферой повседневности таким, правда, образом, каким в жизни ее вычленишь, пожалуй, никогда не удастся. Ошибочным же представляется смешение способа данности и способа бытия. Способ раскрытия приписывается раскрываемому бытию как его характерная особенность; благодаря чему это бытие отсылается к Я, которому оно дано, а мир оказывается релятивизированным как «так или иначе мой» мир.

Иными словами: в-себе-бытийственный характер (реальность) в самой подручности не осознается. Бы-тие-в-мире того, кому подручно подручное, не могло быть схвачено как бытие в так или иначе его мире; «вот-бытие» человека не могло быть выделено как единственно реальное. Ибо подручность вещей для него уже поддерживается их вот-бытием и так-бытием в реальном мире. Таким образом, мир, в котором человек обнаруживает себя на основе этого отношения, с самого начала не есть мир только лишь его одного.

Подручность, рассматриваемая без интерпретационных предрассудков, есть, скорее, очень определенная и неснимаемая данность реальности мира как единой и в-себе-сущей. Правда, это лишь одна форма такой данности из многих, но тем не менее фундаментальная. Таковой она представляется в силу того, что подручность употребляемых вещей «для меня» сама оказывается реальной и переживаемой в жизни как реальная. Подобно тому как она и всегда является более переживаемой и испытываемой. Она есть переживаемая и испытываемая в употреблении реальность вещей, как таковая очень ощутима в развиваемой производительности при помощи орудия труда и отчетливо свидетельствует в ней о целостности контекста реальности, в котором только и возможно потребление.

Понимаемое онтологически, это отношение выглядит следующим образом. «Подручное», конечно, не «дано» как имеющееся; а именно дано только в контексте реального для-меня-бытия. Но не может быть речи о том, чтобы сделать из этого вывод, будто его вовсе нет. Скорее, дело очевидным образом обстоит так: «подручным» может быть вообще только то, что сперва уже имеется. «Быть для меня» оно может быть только в том случае, если оно вообще «есть».

Онтическая зависимость противоположна зависимости данности. Данность в-себе-бытия опосредована данностью для-меня-бытия, для-меня же бытие само обусловлено в-себе-бытием.

Так то, на что нацеливался Хайдеггер, получается в гораздо более остром виде: раскрытость мира через подручность. Мир раскрыт для меня не как одна только «окружающая среда» и уж тем более не как «так или иначе мой» мир, но как реальный мир, в котором локализируются все лица и принадлежащий им круг подручного. Но тогда раскрытость мира есть строгая данность реальности.

г) Предмет «заботы»

Сюда принадлежит и всесторонне рассмотренный Хайдеггером феномен «заботы». В заботе о чем-то четко выражена характерная особенность трансцендентного акта, а именно акта телеологически-перспективного. Она тесно связана с желанием, стремлением, действием, поступком, но не в меньшей степени и с ожиданием, страхом, надеждой. В зависимости от того, понимать ли ее более широко или более узко, она охватит собой все эти акты или будет частным случаем в их числе. В самой широкой формулировке забота остается недифференцированной, диффузной общей позицией субъекта по отношению к наступающему во времени, без формирования определенного акта.

Центральное положение, которое придает заботе Хайдеггер, возможно, обуславливается тенденцией реконструировать как можно более примитивное сознание бытия и мира. Под вопросом остается лишь то, известно ли нам настолько примитивное сознание и соответственно касается ли реконструкция действительно данного. То, что нам известно, есть всегда уже сознание стремящееся, поступающее определенным образом, работающее, терпящее, надеющееся или страшящееся и одновременно также всегда уже сознание познающее.

Кроме того, в усиленном выпячивании заботы заключена известная односторонность. Даже в отношении серой повседневности с ее узостью и мелочностью это выпячивание нельзя обобщать. Быть может, поучительно вести жизнь в удушливой атмосфере, чтобы затем явить чудо прорыва из нее на свежий воздух и на свободу. Но достойным доверия и то и другое покажется лишь тому, кто из несчастливых задатков выносит столь же унылое состояние духа и суровый мир, в котором он борется и творит, с самого начала видит обесцененным. И уж тем более к онтологии это имеет мало отношения.

Если строго придерживаться нейтрально понимаемой «заботы», то в ней будет присутствовать целый ряд трансцендентных актов, в той мере, в какой они перспективны. Прежде всего в ней присутствует то, что можно назвать скромным трудом, приобретение необходимого, покрытие потребностей, и отнюдь не одних только собственных, возмещение недостающего, занятие делами, стремление к желаемому, активная настройка и приготовление к

тому, что настает, несение ответственности за грядущее, выполнение обещаний, соблюдение принятых на себя обязательств.

Данное перечисление можно продолжать как угодно долго, углубляясь в конкретизации. Перед суммарным титульным понятием «заботы» оно имеет двойное преимущество оценочной нейтральности к «миру», а также более чистой и более разнообразной перспективное™. У всех этих актов общими являются беспокойство и напряженность человека перед наступающим; и именно это представляется реальным содержанием того, что Хайдеггер называет бытием-впе-реди-самого-себя (Sich-selbst-Vorwegsein). Забота же в более узком смысле есть лишь один из таких актов.

Но онтологически единственно существенным в этом является трансцендентность актов, т. е. то, что в них само наступающее дано как реальный объект. Взятые в целом, они суть лишь отдельные, хотя и сложные, и дифференцированные основные формы данности реальности. Философски важным в заботе является как раз то, что одно только важно для нее самой — ее предмет. А в его отношении повсюду имеет силу то, что имеет силу в отношении предмета любых перспективных актов: его способ бытия однозначно дан в нем как полновесное, реальное в-себе-бытие.

Глава 34. Особенности включения в состав реального мира

а) Реальный феномен «труда»

Более центральным в числе этих актов местом отличается «труд». Его базовый феномен не является ни экономическим, ни социологическим, но есть феномен онтологический.

Как трансцендентный акт труд есть действие определенного рода. Он есть реальный результат в реальном, распоряжается вещами как средствами, и в этом отношении есть использование и применение (см. гл. 3, б). Кроме того, он имеет свой целевой объект, который осуществляет и в осуществлении впервые делается реальным объектом. Но одновременно он всегда является трудом «над чем-то», затрагивает, таким образом, уже имеющееся, преобразуя его в его так-бытии. Наконец, благодаря ему его цель всегда отсылается и дальше к «кому-либо» — к лицам, «для» которых он происходит, которым его цель должна достаться как некий плод. Будет ли он происходить для собственного лица или для чужого, или для группы лиц, в данном отношении это ничего не меняет.

Так, будучи реальным актом лица труд отнесен к реальному четырех различных родов. А поскольку в осознании труда есть знание об этой отнесенности, то в труде имеет место четвероякая данность реальности.

Особое онтологическое значение при этом имеет внутренняя сторона труда, можно сказать моральная. Труд есть расходы, издержки, жертва: личность не щадит себя, тратит силы, жертвует своей энергией. Труд стремится быть осуществленным, «выполненным». Он не только сталкивается с сопротивлением вещей, он и желаемое сначала отвоевывает у последнего. Человек, пожалуй, заставляет работать на себя чужую силу, использует нейтральное в себе природное могущество. Но он должен управлять ими, да и сначала ему нужно уловить их, а то и другое уже требует расхода собственных сил, опыта, усмотрения. Человек жертвует собой в труде, даже, пожалуй, совершенно расходует себя в нем.

То обстоятельство, что труд никогда не протекает сам собой, но должен исполняться за счет расходования сил человека, составляет особенное отношение между трудом и вещью. Человек вынужден в своем труде непрерывно сопоставлять себя с вещью. Его стремление доходит до того, чтобы, преодолевая труд, стать ее господином. В своем труде он, таким образом, постоянно «испытывает» как себя самого, так и вещь: себя самого — в спонтанности расходуемой энергии, как физической, так и духовной, вещь — в ее сопротивлении таковой. И то и другое неразрывно связано друг с другом, и то и другое составляет опыт реальности.

Здесь заключено четкое доказательство того, что, трудясь — и вообще распоряжаясь вещами, — я испытываю мир не как «мой» мир. Скорее, я испытываю его в жесткости его сопротивления, в своеобразии и своенравии вещей. Это своеобразие я испытываю как чуждую силу, в отношении которой я или не справляюсь, или беру верх. Решение об этом принимается не одной только волей.

При этом далее следует онтологически рассмотреть опыт производимого по характеру реальности уравнивания вещи и лица. Он есть функция взаимности действия и сопротивления, обоюдного сопоставления двоякой силы на одном и том же уровне. Перевес вещи в тяжести реальности есть при этом ее пассивность и безразличие, нейтральное потворствование, но в то же время и жесткость обладаемой ею определенности, как бы сила ее инерции. Перевес лица — иного рода. Он заключается в его спонтанности, инициативе, способности к адаптации, в его опыте и изобретательности, в его телеологической силе как бы обхитрять пассивное сопротивление.

Но всегда здесь сила противостоит силе. И в реальном феномене труда это есть недвусмысленное доказательство того, что сфера реального в себе гомогенна, т. е. что все действительное в ней оптически равноправно и по способу бытия составляет единый мир.

б) Форма данности дальнейшего контекста реального

Параллельно распоряжению вещами стоит «обхождение с лицами». Выше (гл. 31 и 32) оно уже было проанализировано на основе спонтанных актов, существенным образом его составляющих. Но сейчас анализ необходимо дополнить, поскольку в жизни дело никогда не идет исключительно об отношении к отдельно взятым лицам, но всегда касается и позиции в отношении более крупных единств и целостностей. И они испытываются, переживаются и познаются человеком в его собственном отношении к ним. Тем самым мы вступаем в феноменальную область социального, правового, политического и исторического контекстов жизни.

Та онтология «ситуации», которая задает рамки для всякого стремления и поступка, переносится и на более крупные отношения. Наряду с приватной, эфемерной ситуацией выступает общая ситуация соответствующих жизненных отношений, в которой все пребывают вместе, которой отдельное лицо хотя и может быть затронуто в разной степени, но которая тем не менее содержит его в себе — даже тогда, когда это лицо ее не распознает и, быть может, даже не ощущает как особым образом оформленную ситуацию, ибо оно рождено в ней и другой жизни не знает.

И общая ситуация общественной жизни подвижна, однако в ином темпе. Отдельному лицу, живущему лишь в одной фазе его движения, она легко кажется неподвижной. И по сравнению с беглым темпом персональных жизненных обстоятельств она действительно обладает известным постоянством. Ее движение есть движение истории.

И в общей ситуации человек получает вызов к инициативе, ставится перед необходимостью решения, даже если от поведения отдельного лица здесь мало что зависит. Его решение есть лишь исчезающе малая частица того, что движет процессом. Бывают исключительные случаи, когда эти решения перерастают ситуацию. Но в принципе положение дел одно и то же. Человек «попадает» в общую ситуацию, оказывается помещен в нее, ею охвачен и поддержан как какой-то второй природой; и до начала рефлексии он и считает ее чем-то природно данным, необходимым, непреложным. По-видимому, то, что имеет всеобщую силу, имеет для него значение φύσις*.

Но и общая ситуация отнюдь не указывает ему, что он должен делать, как он должен вести себя в конкретном случае. Она дает ему простор для принятия того или иного решения. И потому от нее исходит то же самое принуждение к принятию решения, что и от приватной ситуации. Человек «испытывает» это принуждение как реальное, ограничивающее, определяющее его самого в его жизни, нагружающее ответственностью, но также и как защищающее и поддерживающее. А благодаря этому он испытывает саму общинную жизнь в ее реальности.

Значимости общественной жизни являются для отдельного лица единственной непрерывной цепью такого опыта. Уже теснейшая общность интересов, в которой это лицо пребывает, тормозит его действия в определенном направлении, способствуя им в другом. Она заранее формирует шансы, ему предоставляющиеся.

Более четко это обнаруживается в правовых отношениях. Все существующее право задает определенные полномочия и обязанности отдельного лица. При определенном действующем (положительном) праве можно жить не произвольно, а лишь определенным образом. При античном праве можно было держать рабов, при современном — нет: рабу нельзя было бы помешать совершить побег и стать свободным.

* Природы (греч.).

При буржуазном праве можно иметь собственность, при коммунистическом — нет: окружающим нельзя было бы помешать рассматривать ее как свою и пользоваться ею соответствующим образом.

Человек «испытывает» реальность существующих правовых отношений весьма ощутимым образом — на границах собственной свободы действий и решений. Пожалуй, он может их нарушить, но не безнаказанно. Право восстает против него как реальная сила, обходится с ним, как с нарушителем существующего порядка. Он может нарушать его самое большее в тайне, но тогда вынужден соблюдать внешние приличия. Или он может бороться с ним публично, в принципе, но тогда вопрос в том, есть ли у него силы перевернуть общую ситуацию в существующем обществе, убедить людей, увлечь их.

Простор, открываемый данной общей ситуацией, пожалуй, принципиально выходит за ее пределы, но не для произвольной инициативы отдельного лица, а лишь для равноценной ей реальной силы. Новатор должен привести в движение историческую силу живого правового сознания всех. Только она обладает проникающей мощью.

Тем же самым образом человек «испытывает» политическую ситуацию, в которой он живет, а в известных рамках — и ход мировой истории. Судьба народа и государства — это всегда и судьба отдельного лица. Война и мир, революция и реакция, инфляция и безработица — все это сказывается на нем, определенным образом задевает его жизнь, причем независимо от того, в какой мере он это знает, распознает или просто с пониманием следит за этим. И этот опыт есть не отстраненное наблюдение, но опыт грубый и решительный, опыт на собственной шкуре и на собственных жизни, благополучии, имуществе, семье, опыт, всегда также оказывающийся терпением и необходимостью вынести нечто, всегда требующий нового разбирательства с самим собой и преодоления того, что настает.

И вновь обнаруживается обратная сторона реальной ситуации. И в качестве исторической она предъявляет требования к человеку, выходящему в ней за пределы своего собственного состояния. И от нее исходит призыв к его собственному решению, подталкивающий его к осуществлению свободы и нагружающий его ответственностью за тот мир, что его окружает и что будет после него. Сколь бы малыми ни представлялись его дела в масштабах политико-исторических событий, они все-таки не остаются без последствий и без влияния на целое. Из дел отдельного лица складываются дела массы, и даже там, где масса лишь следует за ведущим ее индивидом, там все-таки уже одно только следование требует решения и участия.

в) Жизнь в космическом контексте

Выше исторического жизненного контекста находится еще лишь космический, который во внешних измерениях пространства и времени ведет в неизмеримое.

Он очень даже «затрагивает» человека, уже в ближайшем для него, но чаще всего делает это неощутимо, поскольку является тем привычным, что в человеческом масштабе времени не изменяется. Данность дня и ночи, лета и зимы есть данность регулярного и потому ненавязчивого. Только особенное и необычное выделяется относительно равномерного фона такой смены.

Здесь проходит граница данности реальности, хотя и неразличимая, не отмеченная никакой пограничной линией, но все-таки неснимаемо укорененная в форме общей ситуации нашей жизни. Как раз самое значительное, самое жесткое, самое не поддающееся влиянию и самое выдающееся реальное в целом не дано в своей полной тяжести. И это относится отнюдь не только к макрокосмическим отношениям; точно так же это относится к движениям атомов, к жизненным процессам в нашем теле, ко всему, на чем и в чем физически держится наша жизнь.

Все реальные отношения такого рода, как бы близко они нас ни затрагивали, все-таки испытываются не в затронутоеTM. Они схватываются уже позднее и окольными путями, т. е. они лишь «познаются». А для целей познания впервые требуется особого рода размышление над данным. Ибо хотя соответствующее данное всегда имеется в жизни, но оно остается незаметным. Но с другой стороны, у сознания всегда есть возможность размышлять над случаями латентных данностей, извлекать их из их сокрытости. Тогда сознание «открывает» в том, что кажется само собой разумеющимся, непонятное. Последнее в этом случае становится для него проблемой. И опосредованно, на окольном пути, ведущем через эту проблему, для него может стать убедительно осязаемым и модус собственной затронутоеTM существующими отношениями.

Но порой космический контекст выступает, подавляя собой, словно сбивая все с ног, в непосредственную данность, и тогда затронутость человека достигает степени интенсивности, оставляющей далеко позади себя всякий прочий опыт. Землетрясения, извержения вулканов, наводнения заставляют его содрогнуться до глубины души, почувствовать себя мелким, зависимым, подвластным. Он заносит подобные естественные катастрофы в анналы своей истории как деяния судьбы, рока, суеверно толкует их как вмешательство богов, как наказание.

Даже далеко продвинувшемуся познанию при таком опыте нелегко избежать ужаса. Постоянно существующие, поддерживающие все природные силы и познающему напоминают о своем существовании, лишь вырываясь из привычных границ. Испокон веку такое напоминание становилось для человека толчком к проникновению, гораздо большим, чем ровное течение повседневных событий. Но так как толкование с давних пор искажало его уже в переживании, именно здесь нужен долгий окольный исторический путь, пока трезвое размышление не нападет на след реального ядра пережитого и из беспомощной охваченности превосходящим не возникнет реальное схватывание контекста.

Глава 35. Познание и эмоциональная данность

а) Идентичность мира и фрагменты данности

Теперь окинем взглядом положение дел. Проблема познания не смогла удовлетворить собственную потребность быть уверенной в реальности, не говоря уже об аналогичной потребности, испытываемой онтологией. Более сильная данность обнаружилась в эмоционально-трансцендентных актах, которые все в свою очередь объединены в общем феномене жизненного контекста. В различных видах затронутоеTM, в предзатронутости и ответной затронутостиTM, в испытывании сопротивления, в принужденности к принятию свободного решения проявляется такой, более сильный модус данности реальности.

Но теперь встает еще один вопрос, в какой мере эта более сильная данность действительно идет на пользу познанию, его подпират и поддерживает. Ибо, по крайней мере, возможно, что она стоит по отношению к нему «криво», с ним вовсе не соприкасаясь; ведь может существовать реальность двоякого рода, или даже два содержательно различных реальных мира, — мир данности восприятия и мир эмоциональной данности. В этом случае из последнего для первого ничего не следовало бы, и познание из своего местоположения в эмоциональной жизни ничего не получило бы. Но тогда и воспринятое с пережитым не могли бы перекрывать друг друга по содержанию и даже сочетаться друг с другом. Было бы наверняка невозможным и познать пережитое или перенесенное.

Такой невозможности никоим образом не существует. Испытанное и пережитое в принципе оказывается также очень даже познаваемым. Им только нет нужды быть познанными с необходимостью. Последствия моих дел, испытываемые мной в поведении другого человека, застигают меня независимо от того, постигаю ли я их также как таковые или нет. Но там, где начинается познание, там оно не снимает первичный опыт. Испытанное и перенесенное переходят в жизни в познанное без четкой границы. Всякое восприятие и всякое познание вообще вплетены в контекст переживания. Есть именно лишь одна реальность, и она есть реальность одного реального мира, в котором мы живем и умираем, в котором мы действуем, надеемся, страшимся, страдаем, испытываем и переносим что-либо, — но и того, в котором мы познаем. Он есть тот, контекстами которого мы столь многократно затронуты, угнетены, взволнованы, но он и тот, контексты которого суть предметы возможного познания.

Правда, фрагмент мира, который мы познаем, по содержанию не безусловно совпадает с фрагментом, который мы испытываем эмоционально. Но оба фрагмента и никогда не стоят друг возле друга без соприкосновения. Они всегда частично пересекаются, в любое время совпадают на ширину, достаточную, чтобы позволить сразу познать идентичность мира, из которой они вырезаны, как тоже данную. Лица, которые мы воспринимаем и о которых судим, но в отношении которых мы в то же время так или иначе поступаем и чье обращение мы на себе испытываем, — это одни и те же лица. Вещи, которые мы видим и ощупываем, — те же самые, что и вещи, которыми мы распоряжаемся в наших действиях и чье сопротивление мы испытываем. События, которые нас затрагивают, следствия наших собственных дел, которые мы вынуждены терпеть, — те же самые, что и события, которые мы можем научиться и понимать. И ситуации, требующие от нас решений, — те же самые, что и ситуации, которые мы можем объективно рассматривать и оценивать, исходя из высших соображений.

В сегодняшней философии существует взгляд, сильно преувеличивающий разницу таких аспектов и фрагментов. Уже различия между областями чувств достаточно, чтобы подтолкнуть к подобному разрыву. «Осязаемая» и «созерцаемая» вещи не совпадают, двигательное и визуальное пространства не тождественны; «окружающие миры» ребенка и взрослого резко не соответствуют друг другу. Противоположности такого рода без сомнения существуют, и их можно было бы поставить в один ряд с противоположностью переживаемого и познаваемого мира.

Но пока такого рода взгляд констатирует лишь различия, он делает половину работы и остается методологически поверхностным. Своеобразие таких феноменов противоположности состоит как раз в том, что в силу идентичности того, что составляет предмет упомянутых аспектов, они с самого начала поверх всех различий связаны и жестко друг с другом

соотнесены и что сознание всегда уже знает об этой идентичности. Сознание в естественной установке не знает никакой «созерцаемой вещи» и никакого «пространства созерцания»; только психологическая теория создает эти понятия в целях нужных ей различий. Нет никакой действительной вещи, которая была бы только «созерцаемой вещью». То же самое относится и к «окружающим мирам» — это вовсе не миры, а лишь аспекты одного и того же мира, пусть даже взятого в очень смещенных фрагментах. Ребенок живет в том же самом реальном мире, что и взрослый, ему лишь даны другие стороны мира и в другом окружении.

То же самое в принципе относится и к противоположности познаваемого мира и мира, испытываемого эмоционально, — в остальном устроенной совершенно иначе. Это будет уже злоупотребление словами — называть «миром» по отдельности то и другое. Ничто в общем феномене осознания мира не указывает на то, что это разные миры. Все содержательное различие здесь основывается, скорее, уже на идентичности одного реального мира, который испытывается двояким образом, но самым сознанием все-таки всегда понимается как один мир.

б) Вывод из трансцендентности эмоциональных актов

Таким образом, из анализа эмоционально-трансцендентных актов можно прекрасно сделать некий общий вывод, который будет полезен познанию. А именно, если в целом предметом познания и здесь и там выступает один и тот же мир, то тяжесть эмоциональной данности реальности явно переносится на предметы познания. Хотя эмоциональный опыт и объективное познание являются и остаются принципиально различными, но предметы такого опыта поэтому все-таки являются одновременно предметами возможного познания.

Если однажды распознать это отношение, то оспорить реальность воспринимаемых контекстов вещей будет в принципе нельзя, как бы ни лежал на них оттенок субъективных форм восприятия. Ибо это та же самая реальность, которой мы различным образом затронуты и в жизненном контексте. Поэтому нет нужды придерживаться одного мнения с наивным реализмом, будто реальное и содержательно (по так-бытию) имеет точно такие же качества, какие обнаруживаются восприятием. Дело здесь идет не о так-бытии реального, но о его общем способе бытия, реальности как таковой. Всякое категориальное переформирование за счет способа восприятия субъекта — это именно все-таки лишь содержательное переформирование. Остается некое ядро реальности, которое ею не затрагивается. Только лишь к нему относится сделанный вывод. Быть может, с точки зрения теории познания это скудный результат, онтологически же он представляется единственно основополагающим и решающим.

Но весомость этого вывода можно понять лишь в том случае, если уяснить себе, что философское мышление осуществляет его не только задним числом. Скорее, он есть лишь логическая реконструкция совершенно первичного и фундаментального отношения следования, которое коренным образом владеет всей нашей жизнью в мире и пронизывает ее, но которое именно поэтому в сознании лишь предполагается, но не замечается как таковое и предметно не схватывается.

В силу этого отношения следования тяжесть пережитой и испытанной в затронутое™ реальности в любое время безоговорочно переносится на воспринимаемое и от него далее — на предметы соответствующего познания. Ибо всякое восприятие и всякое познание более высокого рода с самого начала оказываются прочно включены в тот же самый жизненный контекст, в котором мы фатально испытываем жесткость реального. Ни того ни другого вне этого контекста не бывает вообще.

Лишь задним числом, на пути абстрагирования, происходит вырывание познания из этого контекста, его искусственная изоляция в целях особого теоретического рассмотрения. Впервые это осуществляют философские теории. Но затем с ними случается то, что они, двигая рассмотрение вперед, забывают об осуществленной абстракции и начинают принимать познавательное отношение за отношение, зависящее от самого себя и как бы висящее в воздухе. Только за этой первой ошибкой, поскольку она молча делается основой дальнейших размышлений, возникает затем вторая, еще более существенная, запускающая в ход мнимые аргументы скепсиса и теоретико-познавательного идеализма. Эти аргументы все без различия уже имеют предпосылкой *πρότων ψευδός**, они целиком зависят от него.

в) Дальнейшие выводы

Знание об относительности и содержательной обманчивости восприятия не ново, оно устанавливается уже в очень наивном отношении к предмету. То, что, несмотря на это, в жизни восприятие приемлется как полноценное свидетельство о реальности, образуя основу всякой эмпирии, — этот факт вряд ли можно было бы понять, если бы восприятие не сохраняло обратной привязанности до всякой рефлексии к более сильной основной форме данности.

Несамостоятельность восприятия, его включенность в контекст эмоциональных переживаний, рассматриваемая с точки зрения теории познания, составляет не его слабость, но его силу. Ибо она есть включенность в реальный контекст человеческой жизни и в его содержащиеся в действии и страдании основные формы опыта. За процессом восприятия всегда уже стоит тяжесть эмоционально-трансцендентных актов и затронутости. В этой тяжести она имеет свою опору, в ней в случае

сомнения вновь и вновь, и до всякого сознательного размышления, находит себе подтверждение.

*** Основное заблуждение (*грей.*).**

И точно так же, как с восприятием, дело обстоит и с более высокими степенями познания. Обычно в жизни познание выступает как последующее или даже постоянно выполняемое возвышение эмоционально испытанного и пережитого до объективности. Так, наше знание о личностном своеобразии человека, о его желаниях, стремлениях и намерениях опирается на собственные поступки, страдания и испытания, наше предвидение грядущего — на ожидание, страх, надежду и готовность; и даже чистая жажда знаний и базовая для философии установка удивления близко родственны любопытству и практически строго от него не отличимы. Правда, помимо этого есть сфера суждения и расслабленной, объективной установки. В чистой форме она известна нам в науке. Но до нее нам приходится возвышаться лишь в рамках особой самодисциплины. И даже в ней всякая претензия на реальную действенность остается связанной с жизненным контекстом. Познание мира, освобождаясь от ограниченности непосредственного опыта мира и возвышаясь над ним, все-таки своими корнями остается в нем закреплено. И только так оно может быть уверено в реальности этого мира.

Отношение, в котором здесь все дело, есть, таким образом, обратное фундирование познания жизненным контекстом, в котором оно находится. Познание имеет перед эмоционально-трансцендентными актами преимущество объективности, содержательной оформленности и принципиально неограниченного обзора. Но у него есть недостаток меньшей уверенности в реальности. Со стороны так-бытия мира оно превосходит всякий опыт в модусе затронутое™, но то, что касается вот-бытия мира, нуждается в дополнении этим модусом. Это отнюдь не противоречит оптической относительности так-бытия и вот-бытия, ибо та имеет свою границу в вот-бытии мира как целого. Эмоционально-трансцендентные акты предоставляют опору познанию, именно давая уверенность в реальности познаваемого мира в целом. Отношение между ними и познанием, следовательно, с самого начала таково, что идет на пользу уверенности познания в реальности.

г) Иерархия феноменальной трансцендентности и познание

Выше (гл. 24, в и г) было показано, как уже феномен познания трансцендирует свой собственный феноменальный характер, но не может оправдать эту свою феноменальную трансцендентность собственными средствами. Ибо феномены могут быть и кажущимися. Далее спрашивалось, в чем реальные феномены можно отличить от кажущихся? Этот вопрос

равносилен другому, как отличить явление от видимости? Для этого недостаточно знать, что в явлении сущее «является», а в видимости — нет. Ибо проблематично как раз то, в чем следует отличать «явление» сущего от пустой видимости. И точно так же здесь нельзя прибегнуть к критериям, которые лежат в даль- нейших контекстах, например в «соответствии» с тем, что познано иным способом; ибо как раз то, чему должно соответствовать схваченное, стоит под тем же самым вопросом. Необходимо, следовательно, искать другой отправной пункт.

Таковой может лежать только в феноменальной трансцендентности, которая сильнее, чем трансцендентность акта познания. Сам акт должен для этого иметь характер неоспоримо данного реального отношения, которое в жизни навязывается сознанию. Именно это имеет место в случае эмоционально-трансцендентных актов. Ибо в модусе затронутоеTM и его разновидностях особенное содержание явления само по себе и как таковое уже настойчиво и неотвратно приводит к тому, что само не есть явление, к типично нефеноменальному и сверхфеноменальному.

Сверхфеноменальность в способе данности — это основной вопрос, о котором идет дело в отношении дополнения между познанием и эмоциональным опытом. Ибо так как познание и опыт относятся к одному и тому же миру, но предмет познания в самом познании выступает с претензией сверхпредметности, то последняя находит свое подтверждение в сверхфеноменальности эмоционально испытываемого. Неопределенная в себе феноменальная трансцендентность познания за счет феноменальной трансцендентности эмоциональных актов, имеющей более глубокие основания в реальном контексте жизни, возвышается до степени уверенности.

Если теперь обозреть все многообразие трансцендентных актов, эмоциональных и неэмоциональных, то среди них можно разглядеть недвусмысленную иерархичность феноменальной трансценденции. В самом низу находятся априорные элементы познания; их феномен не обнаруживает феноменальной трансцендентности, подобно тому как их «объективная сила» требует прежде особого доказательства. На самом верху стоят, вероятно, эмоционально-рецептивные акты, такие как опыт, претерпевание, и родственные им. В них сам феномен неудержимо возгоняется поверх себя; реальное «является» в форме навязчивости, жесткости, обременения и даже принуждения. В этой форме оно не допускает скептического неприятия. Феноменальная трансцендентность здесь разительна.

Между этими двумя крайними случаями в свободном порядке размещаются все прочие трансцендентные акты. Но потому эта последовательность не является последовательностью трансцендентности актов. Последняя вовсе не допускает никакого более или менее; только род ее данности

иерархизируется в феномене акта. И эта иерархия идентична иерархии тяжести реальности. Как раз в соответствии с размером этой тяжести возрастает или снижается момент феноменальной трансцендентности.

Это можно выразить и иначе: тяжесть данности реальности в некоем акте тем больше, чем неразрывнее в самом феномене акта реальность акта связана с реальностью его предмета, например фактичность опыта с фактичностью того, что испытывается. В эмоционально-трансцендентных актах это имеет место в той мере, что отделение одного от другого может достигаться уже только в абстракции, т. е. ценой феномена. В случае собственно опыта и претерпевания становится бессмысленным понимать «происходящее» как поддерживаемое одним только актом, всецело от него зависящее. Такого рода понимание есть превратное понимание феномена акта. Кроме того, это глубокая недооценка того, что важно и серьезно в человеческой жизни, легкомысленная утеря существенного.

Глава 36. Особое положение познания

а) Гомогенность и противоречивость в контексте актов

Хотя среди трансцендентных актов познание занимает особое положение, но не так, что оно отсылает к некоему иному миру. Оно стоит не вне контекста жизни (в отличие от логических структур), но «в» нем играет все же настолько определенную и единственную в своем роде роль, что само совершенно из него выделено.

Как трансцендентный акт, оно стоит в гомогенном ряду прочих трансцендентных актов, в жизни едва ли встречается без них и разделяет с ними направленность на реальное. Разумеется, оно сопровождает большинство эмоциональных актов, сопровождает переживание и опыт, просвечивая и истолковывая их; оно принимает участие в ожидании, надежде и страхе — в их состав входит элемент предвидения; оно встраивается во всякую данность лиц и ситуаций, во всякий труд и всякую ответственность. По крайней мере, так обстоит дело в том единственном осознании мира, которое нам известно, — в нашем осознании. Как бы ни выглядело таковое у примитивного человека, его можно только реконструировать. Нам известно только лишь то, что повсюду, где эмоциональная данность реальности поднимается до света сознания, познание уже бывает в действии. Конечно, как раз подъем-до-сознания есть в значительной степени его работа. Но он был бы невозможен, если бы оно само не находилось с самого начала в составе жизненного контекста.

Если вырвать его из этого контекста, сформулировать как нечто зависящее чисто от себя самого, то оно окажется искусственно изолированным, а основной феномен в нем — схватывание сущего — непонятным. Если его совершенно ввергнуть в принципиальное противоречие к эмоциональному

опыту, то его оптическая функция в жизни также будет затемнена. Онтологически основополагающего противоречия здесь вовсе не существует. Действительное отличие познания от эмоционального опыта есть, скорее, отличие чисто структурное. Оно достаточно весомо, но не имеет формы резкой границы. Основополагающей в оптическом отношении является гомогенность структуры актов как некоего закрытого и живого целого. Общность трансцендентностей и одинаковость их направленности на реальный мир есть связующий и как бы унифицирующий момент в этой целостности.

Как соотносительность с миром познание есть вторичное и зависимое от других форм той же соотносительности отношение. Где и как бы оно ни вступало в действие, оно вырастает из структуры эмоционально-трансцендентных актов, причем не как их продукт, но, пожалуй, как их потребность и дополнение. Его автономия есть автономия чего-то зависимого и несомого. Она имеет форму той же самостоятельности, что повсюду в мировом контексте характерна для образований более высокого порядка относительно образований более низкого: собственная закономерность в зависимости.

Способ его выделения на фоне структуры актов характеризуется отбрасыванием эмоциональности как таковой, причем при сохранении тяжести эмоциональной данности. Схваченность и затронутость уступают безучастному «схватыванию», которое субъект осуществляет на дистанции к своему объекту; он освобождается от гнета актуального, и как раз благодаря этому гнетущий мир становится миром предметов.

Но этот переход есть не резкое отграничение, а неуловимый, расплывчатый сдвиг. Только с точки зрения достигнутого результата он кажется пограничной чертой. Ибо укорененность объективного в формах эмоциональной данности остается не поднятой до света познания. Она исчезла в зрелом сознании предмета. Это создает для субъекта иллюзию некоей свободы познания, которой последнее не обладает ни в целом, ни в частностях.

Исчезновение затронутоеTM, таким образом, фактически не снимает привязанности познания к жизненному контексту. Оно снимает лишь знание о ней. Даже в науке, где познание ставит себе собственные цели, которые как таковые действительно оставляют жизненно актуальное далеко позади себя, даже там все-таки остается обратная привязанность к первичной данности; а кроме того, и у движения науки вперед есть некое целеполагание, непрестанно напоминающее об этом фоне; ибо вновь и вновь имеют место эмоциональная актуальность, требования обстоятельств и практического интереса, которые вынуждают помещать в сферу схватываемости, и прежде всего в поле внимания, новые предметные области.

б) Данность так-бытия и вот-бытия в многообразии актов

Далее общим для всех трансцендентных актов является то, что данность бытия в них, точно так же как и в познании, является данностью вот-бытия и в то же время так-бытия. На второй план это отходит в случае пассивно-перспективных актов, поскольку субъект здесь принимает в расчет лишь ту или иную вероятность и надежно уверен только в грядущем вообще; но и в вероятности он все же принимает в расчет пока еще нечто определенное.

Совершенно ясным это отношение становится в случае основных типов эмоциональной данности, в случае опыта, переживания и претерпевания, и в той же мере в случае действия, поступка, стремления, в обращении с лицами и в принуждении к принятию решения при данной ситуации. Испытывается и претерпевается-то всегда нечто определенное — и не только внешним образом (*anhangender-weise*), но и по сути и как таковое. Точно так же в ответной затронутоTM испытывается определенная вина, в охваченности ситуацией — принуждение к принятию определенного решения (не произвольного), в работе над вещью — сопротивление определенного рода. Все это относится к так-бытию реального, а вовсе не к его голому, всеобщему вот-бытию без какого бы то ни было дифференцирования.

Но это означает: как раз эмоционально-трансцендентные акты вообще не делают онтологически очень относительного различия между вот-бытием и так-бытием; для них данное выступает еще оптически простым. Лишь последующая рефлексия осуществляет это различие; оно вторично привносится благодаря познанию. Именно этому различию, таким образом, здесь в отличие от познания не соответствует первичное различие данности.

Правда, это связано и со слабостью всякой эмоциональной данности, а именно — с содержательной нечеткостью, расплывчатостью и неясностью, которые свойственны ей во многих видах актов. Хотя, пожалуй, и так-бытие вещи дано, причем совершенно первично, одновременно с вот-бытием, но оно в своей определенности не имеет твердых контуров. Это относится не только к надежде или страху, но и ко многим формам претерпевания и переживания, равно как и к ответной затронутости в собственном действии и к опыту чужого лица в его поведении. Подобно тому как есть «смутное» чувство вины, которое уже ощущает тяжесть вины, но еще полностью не знает, в чем оно состоит, так есть и смутное сознание чужого недоверия или чужой неприязни. Точно так же можно очень восприимчиво «переживать» любопытную уличную сцену, не понимая вполне, что здесь, собственно, происходит.

Наша жизнь полна таких смутных или расплывчатых данностей, при которых, однако, сама фактичность (вот-бытие или реальность как таковая) не подлежит никакому сомнению. Нельзя сказать, что в их случае не дано

никакого так-бытия, ибо оно тоже отлично ощущается; нельзя также сказать, что оно сомнительно, ибо как раз то небольшое, что содержательно дано, отнюдь не ощущается как сомнительное. Так-бытие в подобных актах дано именно лишь «нечетко» — это нечто иное, чем «сомнительно», оно обнаруживает известную неопределенность и достаточно часто сопровождается и знанием об этой неопределенности. В последнем случае вступает в силу тенденция на достижение определенности вещи.

Но эта тенденция всегда уже есть начало познания. Ибо в ней заключается своеобразное превосходство познания над эмоциональными актами всякого рода, которое состоит в том, что оно не только намеками дает более близкую определенность того, что оно схватывает, но проникает в его содержание и поднимает его до объективной сознательной формы представления, идеи или даже понятия.

в) Превосходство познания и интеллектуалистский предрассудок

Итак, на стороне схватывания так-бытия сосредоточена сила познания, на стороне данности вот-бытия — сила эмоционально-трансцендентных актов. Хотя вот-бытие и так-бытие даны в двух видах актов, но в одном вот-бытие дано «сомнительно», в другом — так-бытие «нечетко». Если, таким образом, эти акты в остальном гомогенны и в целом отсылают к одному и тому же миру, то отношение дополнения в них должно быть прямо-таки идеальным. Особое положение познания среди прочих трансцендентных актов следует искать не в оптической гетерогенности, но именно на базе его гомогенности с ними, а именно — в комплементарном характере его преимуществ и слабостей относительно таковых у эмоционально-трансцендентных актов.

Подобное отношение дополнения известно и в жизни. Первым его описал Платон — говоря о неспособности αἴσθησις* справиться со своей данностью и о призыве на помощь усмотрения более высокого порядка.

· Чувственности (греч.).

Хотя он касался только восприятия, но именно призыв на помощь еще более уместен в эмоциональных формах данности с их смутностью и расплывчатостью, которые в действительности уже несут с собой тенденцию к просветлению, прояснению и определенности. Привнося такого рода тенденцию, они как раз вызывают собой познание.

Большое содержательное преимущество познания, его способность к критике и контролю, сообщаящая ему место своего рода арбитра среди дающих актов иного рода, благодаря далеко идущим из него следствиям даже слишком общепризнаны и объективно подкреплены в жизни, чтобы для них требовалось доказательство. Наоборот, в сравнении с этим существует значительное завышение в оценке чистого, отличающегося собственными

методами научного познания; существует широко распространенный интеллектуалистский предрассудок, будто познание одно и само по себе способно достичь всей той уверенности, которую человек желает себе; причем в этом случае не осознаются не только его содержательные границы, но и его обратная фундиро-ванность в эмоциональной данности вот-бытия мира его предметов.

Этот интеллектуалистский предрассудок с известной неизбежностью возникает повсеместно в тех местах, где проблема познания односторонне ориентируется на науку. Опасность, которую он представляет для философии, заключается не в одном только его заблуждении, но именно в том, что заблуждение и истина в нем роковым образом перемешаны. Переоценка наук, в особенности точных, из него вытекающая, столь же принципиально неверна, что и их недооценка, возникающая как реакция на первую. Здесь, как и везде в жизни, человек, руководствуясь чувствами, склоняется к односторонним, крайним решениям, и стоит большого труда держаться простого пути синтеза и согласования двусторонних феноменов.

г) Обособленность и предметная отчужденность науки

Значительный подъем точных наук в XIX столетии привел к обособлению их методов и даже к их имитированию в философии. Считалось, что тем самым философия будет поставлена на «реальную» почву. Данная тенденция возникла в рамках реакции на Гегеля, который, правда, обращался с этими методами волюнтаристски. Прибегли к кантовской ориентации на научный факт, обобщили ее и пришли к неокантианскому идеализму, с одной стороны, и к чистому позитивизму — с другой.

Общим для этих направлений является не только исключение основной метафизической проблемы из философии, но и известная фальсификация самой позитивной науки. Ее редуцировали к «научному мышлению» как таковому, к ее внутренним методам и операциям, поставили вне зависимости от бытия мира, заставили ее идти как бы собственными путями; ведь ее стали воспринимать как чисто количественное мышление, причем предпосылкой этому было то, что именно количественное является тем единственным, что постигается точно.

Данное развитие сводится к отказу от оптического предметного содержания в науке. Качественное и в еще большей степени собственно субстанциальное остаются за пределами схватывания. Ограничиваются рассмотрением отношений, законов, форм, понимая их так, будто они установлены, привнесены мышлением или даже произведены субъективно. В основе последней точки зрения лежит в свою очередь предрассудок, будто отношения суть не сущее, но мыслимое; указанным образом за предметом познания, который в значительной мере существует в отношениях, нельзя

было признать права даже на самостоятельное бытие. Он все больше и больше приравнивался к содержательно строящемуся в процессе познания понятию. А в соответствии с этим его законы, т.е. все, что в нем становилось постижимо во внутренних отношениях, начинали пониматься как логические отношения, суждения, формулы. Науку заставили работать вхолостую.

Прагматизм, хотя и рос на другой почве, органически влился в эту тенденцию. Для него формы восприятия, т. е. и законы научно постигаемых предметов, суть с самого начала нечто фиктивное, не имеющее никакого отношения к действительным качествам сущего; они рассматриваются им как средство практического поведения, целесообразно для соответствующим образом возникших отношений, род экономии сознания в его жизненно необходимой ориентации в мире. Если уже неокантианцы считали истину чисто имманентной согласованностью понятий и суждений, то прагматизм совершенно снимает смысл истинности. Его место занимает практическая целесообразность, голая полезность способа восприятия в данных отношениях, без учета какого бы то ни было соответствия или несоответствия действительности.

Указанные философские направления и все, что они породили в своих разновидностях, в сущности образуют некий единственный большой выход познания из науки, или, что то же самое, выход бытия из ее предметных областей, — тенденция, которая, правда, не смогла затронуть здорового ядра исследования, но, пожалуй, приняла участие в определении его теоретико-спекулятивных следствий. Сегодня это ясно чувствуется в смелости тех выводов, что делает теоретическая физика. Само понятие закона природы, некогда фундамент точного определения, пребывает в стадии разложения. Говорят о законах науки и действуют так, будто дело еще идет о реальных законах природной связности. Релятивируют измерения, в которых разыгрывается всякая определенность, смешивают научную определенность с определенностью сущего, границы одной с границами другой. Уходят от того, что действительно дано в математических формулах, и напоследок вовсе переворачивают постановку вопроса. Уже не задают вопрос, какие формулы наилучшим образом соответствуют данному, но спрашивают, какое толкование данного лучше всего соответствует рассчитанным формулам. Будто не обнаруживаемые феномены, но формулы суть твердая почва, на которой высится остальное.

д) Критика науки и феноменология

Реакция на это направление была не менее ошибочной. Своих предшественников она имела в ранних представителях ориентации, связанной с науками о духе, но радикальным образом началась только у Бергсона и французских критиков науки, чтобы затем получить твердую форму в Германии, благодаря восхождению феноменологии; разумеется,

последнюю здесь следует понимать скорее в смысле школьного контекста, чем методологического достижения.

Критика науки исходит из выхолощенного и погрязшего в формальностях образа науки, разоблачает его, но ошибочно считает его самой сущностью науки. Так она позволяет себя обмануть некоей узкой моментальной исторической тенденцией в науке. Сквозь нагромождения понятийного аппарата она уже не видит связи с полнотой данности, с наглядно конкретным; она видит лишь абстракции и конструкции. Для нее наука предстает чуждой жизни, чуждой созерцанию, упорядоченной «теорией». К мнимому выходу бытия из науки она присоединяет еще и выход науки из жизни и философии. Результатом является возврат к «наивному» осознанию мира. Но так как философствующий человек таковым не располагает, то при этом невозможно сослаться на первичную данность, но приходится пытаться ее реконструировать; причем в таком случае, разумеется, невозможно избежать теоретического обременения реконструкции.

Упомянутый возврат как таковой в тенденции следует расценивать однозначно положительно. Но гораздо более спорной с самого начала является негативная сторона, исключение науки с ее бесчисленными, открытыми только благодаря ей доступами к данному — какое-то осуждение науки, будто она враг истины, будто делом ее рук является перекрытие источников созерцания ради того, чтобы жить в сконструированном мире.

Предполагают, что таким образом можно вернуться к «наивно» понимаемым «феноменам». Но характерно, что это исключительно феномены не мира и предмета, но сознания и акта, из которых, как считают, можно вычитывать чистую данность, и чью феноменальность особым образом подчеркивают. На этой основе затем провозглашается феноменология как возврат к истине и жизни.

В этом заключены два следствия, которые тотчас дают себя почувствовать. Во-первых, философию тем самым обрекают на поверхностное существование, отказывая ей в проницательности, в способности открытия, в способности делать выводы, в понимании, объяснении. Феномены как таковые необходимым образом суть поверхности, понимаемые содержательно, они — это именно обращенные к схватыванию внешние стороны предметов, причем дополнительный оттенок, связанный с субъективно обусловленным способом восприятия, привносит еще и такие элементы, которые не принадлежат предмету. Означенным образом созерцание сущностей приходит не непосредственно к сущности сущего, но сначала всегда только к сущности «феномена» сущего. И если принципиально останавливаться на этом, то происходит изоляция от сущего. Хотя указанным образом философия вновь становится пестрой и

разнообразной во взглядах, но это неглубокая пестрота, плеск плавания по движущейся поверхности.

Возврат к феноменам плодотворен и необходим; они суть точки приложения всякого возможного проникновения. А так как они не навязываются сами по себе, но требуют усилия, обнаружения и описания, то невозможно избежать направленных на них методов, выступающих в качестве предварительной работы. Остановка же на них — это смерть всякого глубокого проникновения, отречение от собственно философских проблем.

К сказанному можно добавить еще кое-что. Верят в наивное сознание как в авторитетную инстанцию всякой данности. Но не замечают, что его вовсе не знают. Всякое сознание может непосредственно знать только себя само, не чужое сознание; сознание, ему гетерогенное, оно, стало быть, знать не может уже совершенно. Но наивное сознание не философствует, стало быть и не рефлексивирует над собой; философствующее же сознание не наивно. Ни то ни другое, таким образом, не постигает наивного сознания, первое — потому что не задается о нем вопросом, второе — потому что находится от него бесконечно далеко и его не знает. Таким образом, наивное сознание реконструируют, а реконструированное выдают за описание непосредственно данного. Но описание выходит необходимо ложным.

Классический пример тому — гуссерлевский анализ чистого восприятия. На самом деле в жизни мы чистого восприятия не знаем совсем, мы знаем лишь восприятие, перемешанное с другими моментами познания, переработанное в рамках целого более крупных контекстов и внутри него; как оно может выглядеть, взятое для себя, из этого извлечь невозможно. Вместо видимого описывается предполагаемое. Пусть бы это происходило в себе. Но то, что описанное теперь выдается за непосредственно данное, есть ужасный самообман. Тут и хулимая наука еще не настолько ловка, по крайней мере не выдает свои конструкции за феномены, не симулирует наивность, но вместо этого фактически остается верной естественному направлению сознания на вещь, а следовательно, при всем удалении от исходной точки все еще является прямым продолжением действительно наивного схватывания мира.

Глава 37. Положение науки

а) Методические ошибки и недоразумения

Общий результат таков: там, где феноменология является предварительным методом, она делает благое и нужное дело; там, где она присваивает себе философию как целое, она становится отказом от научной формы и крупного плана видения, новой апелляцией к здравому человеческому рассудку, как будто последний не нужно учить, чтобы он как-то «рассуждал», т. е. своего рода добровольно необразованным философствованием. Следствием являются не критичная вера в очевидность и якобы непогрешимую

достоверность, отречение от критериев, выработанных с боями на протяжении столетий, всеобщая деструкция философских достижений и исчезновение проблемы познания, которая получила в них конкретное оформление. Последней фазой такого рода развития становится возврат к картине мира «несчастливого сознания», как его впервые описал Гегель и невольно, под давлением своих навязчивых идей, изобразил Кьеркегор.

Ошибка на ошибке. Борьба против интеллектуализма кончается уничтожением интеллекта и неинтеллигентным высокомерием невежества. Во всеобщей девальвации познания вообще упускается как раз то, ради чего были предприняты все приготовления анализа феноменов, в том числе и самой феноменологии в узком смысле: схватывание «сущего как сущего».

Большое недоразумение критики науки заключается не в содержательных подробностях, так как порой они даже были верны, но в принципиальном — в непонимании того, что именно наука с давних пор была направлена на сущее как сущее и оставалась таковой даже в своих извращениях. Оценка науки как общего обзора, достигшего значительных масштабов, и сооружения, сделавшегося за счет разделения труда необозримым, как раз не является легким делом. Она требует всестороннего проникновения, на какое отдельный человек фактически уже не способен. Кроме того, никогда не следовало бы забывать, что именно позитивная наука во всех своих ответвлениях настроена онтологически и что в этом пункте философия могла бы с полным правом на нее ориентироваться. Не за счет нее самой, но за счет одностороннего философского обобщения отделенных от нее результатов была допущена недооценка ее сущности.

б) Вхождение науки в контекст жизни

Эти распространенные дефекты могут быть излечены только в том случае, если удастся вернуть онтологическую укорененность познания вообще и науки в частности. Основа этому положена анализом эмоционально-трансцендентных актов. Было обнаружено, что познание вообще, а значит в принципе и научное познание, не образует противоположной направленности к модусу опыта этих актов, а стало быть, и к истинным основным формам неотрефлексированного осознания мира, но гомогенно включено в их состав, что оно, таким образом, имеет жизненный контекст, как он действительно переживается и испытывается, не «против» себя, но «для» себя и как бы позади себя.

Это отношение можно назвать основным законом данности реальности: все трансцендентные акты, включая познание, включая и их сложную переплетенность в переживаемом контексте жизни, при всем различии структур и результатов, являются однозначно гомогенными; в них во всех испытывается, пусть различным образом и с различных сторон, в принципе

одна и та же реальность — вот-бытие одного и того же реального мира; причем с субъективной стороны это испытываемое сознание не только само есть одно, но и знает о единстве этого многообразного опыта и принимает в нем участие, так что особенность отдельных актов по сравнению с единством совокупного опыта — как опыта «одного» общего и тождественного реального мира, в котором оно само живет и пребывает, — для него совершенно исчезает.

Это отношение есть почва, на которой вырастает наука. И эту почву она никогда не покидает, пока не вырождается и не переходит в беспредметную игру понятий. Но если она вырождается, то перестает быть наукой.

Указанную гомогенность можно описать еще и по-другому. Для наивного опыта и научного познания общей является базовая установка на реальный мир как на совокупный предмет, т. е. *intentio recta*. Они с самого начала настроены онтологически. Они уже приносят с собой эту установку как свой естественный способ быть в мире и смотреть в мир. А содержательно это означает, что оба с самого начала понимают все, что им встречается в мире, как в-себе-сущее, да и ощущают, переживают, испытывают и — познают его — в качестве такового.

Для философии оказывается, что ей вовсе не нужно еще и особым образом ставить себя на онтологическую почву; она всегда уже стоит на ней, если, не сдвигая естественной установки, берет свое начало в жизни и науке. Направление онтологии не вторично, не задается впервые теорией; оно, как было показано уже в начале (гл. 4), является тем же, что и у естественного и научного познания является их прямым продолжением. Но сейчас обнаруживается, что эта связь направлений возникает еще раньше, коренится еще глубже в жизненном контексте. Ибо базовая установка сознания — как базовая установка переживания и опыта, страха и надежды, стремления и поступка, т. е. эмоционально-трансцендентных актов, оказывается именно той же самой уже по эту сторону всякого собственно познания, даже и естественного. Онтологическая установка, таким образом, с самого начала свойственна тем актам, на которых основывается первая и основополагающая данность реальности как таковой.

Настоящим замыкается круг рассуждений, которые были посвящены проблеме данности реальности. Они вернулись к своей исходной точке. Только этим результатом гарантируется почва для реально-онтологического исследования. На этой почве анализ может без всякого риска посвятить себя категориальной конкретизации сущего. Опасение, что он при этом отдалится от способа бытия сущего, помешать ему не сможет.

в) Исправление научно-критических предрассудков

Дальнейшее, о чем можно сделать вывод в данном направлении, касается уже только отдельных одно-бокостей и ошибок, связанных с сущностью наук, и в особенности точных.

1. Точные науки далеки от того, чтобы быть чисто количественным познанием. Количественное является лишь наиболее постижимым в составе реально сущего — и потому средством точного формулирования. Но ограничения одним лишь количественным или даже «растворения» всякого постижимого в количестве нет ни в одной науке; дело всегда идет о чем-то ином, что опосредованно схватывается благодаря количественным отношениям. И это иное есть собственно предмет, никогда не исчерпывающийся формами выражения. Типы этого иного суть: тело, силы, энергии, реальный процесс, событие, действие и претерпевание. Чтобы понять даже только смысл некоей математической формулы механики, выраженной знаками m , t , g , v , надо уже знать, что вообще есть масса, временная длительность, ускорение, скорость. Но это знание есть знание не о количествах, но об отношениях, в которых пребывает возможное количество, или, в более точной категориальной формулировке, о субстратах и измерениях возможного количества. В науке нет пустого количественного определения; таковое всегда оказывается определением иного, неколичественного. На одном только этом основывается большое значение математики в ряду точных наук. Иначе она не была бы наукой о реальном.

2. Столь же мало, что и в количествах, наука растворяет свой предмет в отношениях. Ее тенденция не «реляционалистична». А так как всякая закономерность имеет форму отношения, то можно также сказать: содержание науки закономерностью не исчерпывается. Дело всегда идет о законах некоего определенного реального; и не закономерность как таковая и ради нее самой, но определенное реальное является предметом науки. Таким образом, лишь определенные стороны в реальном исчерпываются законами и отношениями; точно так же как и в законах и отношениях лишь определенная сторона исчерпывается количеством.

3. С другой стороны, в силу этого законы и отношения нельзя недооценивать. Они далеки от того, чтобы быть чем-то вымышленным или привнесенным (существующим, например, только *in mente*). Они суть не результат, но предмет исследования, и в таком качестве сами оказываются реальными. Составляя общее так-бытие определенного рода реального, они сами, согласно описанному выше базовому отношению вот-бытия и так-бытия, имеют реальное вот-бытие «в» этом реальном. До какой же степени они познаются — это вопрос, в их реальности ничего не меняющий.

4. Установленные наукой законы — как бы точны, прозрачны, очевидны они ни были — не могут быть безоговорочно выданы за реальные законы природы. Они подвержены ошибкам, как и всякое иное содержание

познания, и, строго говоря, могут всегда расцениваться лишь как степени приближения к реальным законам, заново преодолеваемые в поступательном движении усмотрения. Реальные законы природы, насколько они суть, существуют «в себе» и господствуют в ней независимо от степени своей познанности. Возможно, что несмотря на всю высоту развития наук с открытыми в них законами, мы ни одного из них не знаем наверняка.

5. Наука, что бы ни говорила о ней критика, не является изолированием, упразднением, абстрагированием или даже обеднением и искажением картины мира. Она именно в основе своей есть крупный план, синтез общей картины, зрелище более высокого порядка с хорошо проверенными средствами видения (θεωρία); она есть грандиозное обогащение воззрений на мир, открытие прежде сокрытого, постижение прежде непостижимого. Таковой она является даже и там, где она поступает односторонне. Ибо в принципе она не привязана ни к какой из своих одно-сторонностей, может вновь преодолеть их все в полной свободе.

6. Лишь необходимость разделения труда и распределения совокупного предмета по частным областям исследования препятствует обозрению со стороны отдельного лица. Сама наука всегда движется к неразделенному целому, но конспективных умов во все времена бывает немного. Для обозрения требуется интуиция исключительной силы, такая, для которой вся система понятий и все процедуры умозаключений суть лишь средства. Такое видение бесконечно богаче наивного. Но так как это видение большого размаха, оно было и остается редким дарованием. Кто им не обладает, для того «законы» суть лишь абстракции; в форме он не видит сущности, в создании понятий не чувствует биения пульса действительности. Подобно тому как сами понятия не являют ему живого понимания.

7. Так как синтез в научном видении есть претензия, далеко превышающая средние человеческие возможности, то в науке имеет силу положение: избраны немногие. Но так как в своих частных областях наука нуждается в выполнении исключительно разветвленного специального труда, то по мере такого разветвления она притягивает к себе намного больше умов помимо тех, что способны к синтезу. Именно эти, не способные к синтезу умы, без которых она не может обойтись, но которые ввиду целого обладают лишь понятийно-формальным знанием, именно они профанировали смысл науки и сделали ее содержательную систему чуждой контексту жизни. Хотя такое положение в науке неустранимо, но, пожалуй, в ней есть некий противовес ему — философия. Вечная задача философии — быть совестью науки, вновь и вновь возвращая ее к живому обозрению.

г) Вхождение познания в состав онтологии

Философия не всегда понимала эту задачу. Она прельстилась частными успехами позитивных наук в отдельных областях и позволила склонить себя к односторонности; в рамках подобных тенденций она нередко теряла контакт с жизнью и с непосредственностью — все равно, случалось ли это в критически-негативистском или в позитивистском направлении. Но сама ее задача тем самым не изменилась, она проявляется вновь и вновь. Очевидно, что возврат философии к естественно-онтологической установке в наши дни все-таки, несмотря на все тупики и окольные пути, которые при этом имеют место, есть в сущности новая форма самоосмысления ее сущности и ее задач.

Пожалуй, невозможно скрыть, что это осмысление онтологично и что решающий шаг при этом состоит в усмотрении гомогенности всех трансцендентных актов и в зарождающемся понимании места познания в рамках последних. Понимание того, что познание по отношению к эмоциональному опыту вторично, случалось, пожалуй, уже нередко, но именно в подобных случаях не понимали, что вопреки этому оно обладает особым значением и имеет преимущество быть поднятым до сознания и объективно схваченным результатом всякого бытийственного опыта и всякой бытийственной данности. Не случайно, что эмоционально-трансцендентные акты все имеют тенденцию переходить в познание, они как бы вызывают его собой, и все-таки, в свою очередь, остаются зафиксированы в нем как его моменты. Это напрямую относится и к осознанно методическому, научному познанию.

Онтологически выражаясь: наше пребывание в реальном мире есть привязанность к нему нитями многочисленных отношений. Находясь в этой привязанности, мы испытываем мир, испытываем и наше собственное бытие как бытие в нем. И как то, так и другое происходит благодаря тому, что нити отношений сами сущие, поскольку они составляют наше реальное бытие-в-нем. Познание, а вместе с ним наука и философия, есть тип такого отношения. Оно обладает тем же самым бытием, что и другие; но оно есть то отношение, в котором прочие нам даны в их объективном виде.

Это возможно только на основе описанной выше гомогенности. Эмоциональная данность не могла бы перейти в познание, если бы характер трансцендентности соответствующих актов не был тем же, что и в познании. Между переживанием и познанием нет содержательно распознаваемой границы. И в формах переживания латентно уже присутствует момент познания; да и познание есть форма переживания — переживание эмоционально стертое, но расширенное по содержанию.

Этот контекст отношений переходит в сплошной контекст мира. Мы, сущие субъекты, суть в мире, и наше бытие принадлежит также и бытию мира. Перевернуть этот тезис нельзя, этого не допускает трансцендентность наших испытывающих мир актов. Но бытие мира сплошь связано в себе: есть

единственный большой контекст обусловленности и зависимости, единственный поток событий, в которых наша жизнь и наш опыт — это обусловленное частное событие. Изолированное от этого потока и этого контекста бытие мы не смогли бы испытать.

Исходя из этого вся философия соотнесенности с Я и относительности мира оказывается грубым непониманием феноменов данности. Мир не есть «чей-то» мир, не есть даже «для» отдельного человека, как бы ограниченно и искаженно тот его ни видел. Мир не может быть таковым, поскольку каждый «кто-то» уже реально пребывает в этом одном мире и вся разница касается только границ его ориентации в нем. Мир не есть коррелят чего-то; скорее, он есть общий уровень бытия и пространство всякой возможной корреляции. «Я и мир», или даже «я и мой мир», для онтологического уха звучит столь же фальшиво, что и «Бог и мир». Или Бог существует, тогда он принадлежит к средоточию существующего, т. е. к реальному миру; или он не существует, но тогда он и не противостоит миру. То же самое относится к Я.

Онтологически важно с самого начала понимать категорию «мира» как всеобъемлющую, каковой она является. Ложная категория мира точно так же дезориентирует, как и ложная категория Я. Разница может заключаться, самое большее, в способе данности Я, не в способе бытия. Вместе с Декартом можно сказать: непосредственно человек переживает единственное в-себе-сущее — себя самого, свое Я. Это, по крайней мере, осмысленно.

Но сообразно феноменам и это не выдерживает критики. Именно сообразно феноменам всякий опыт внешней реальности столь же непосредственен. Объектом скепсиса это остается лишь до тех пор, пока опыт ограничивают познанием. Но как раз такое ограничение оказалось произвольным. Познание не существует изолированно, оно происходит лишь в структуре трансцендентных актов, в которых существует контекст жизни. Но с точки зрения их все реальное оказывается дано собственному Я в равной степени непосредственно.

Аргумент Картезия исчерпан, поскольку он доказывает то, что и так уже содержится в гомогенной данности реальности как составная часть.

Часть четвертая Проблема и положение идеального бытия

Раздел I Данность математического бытия

Глава 38. Онтологическая апоретика идеальности

а) Основная апория и следствия из нее

Эмоционально-трансцендентные акты имеют своим объектом только реальное. Исключение здесь, правда, составляет контакт с ценностями, но он

связан лишь с неким определенным родом идеального, а именно с тем, чей бытийственный характер постижим труднее всего и более всего оспариваем. Таким образом, его содержательная область должна быть заранее отброшена. Останется некий род данности бытия, зависящий только лишь от познания, причем, как уже было показано выше, от особого способа и источника познания — априорного.

Это сразу делает данность идеального бытия исключительно сложной. Ибо как раз в априорном познании имеет место гносеологическая апория, каким образом в нем вообще может быть дано сущее; именно априорное познание считается лишь неким указателем возможного бытия, но не данностью действительно сущего, подобно тому как и во всей области реального познания никогда нельзя усмотреть чисто а priori, действительно ли нечто «есть» или не «есть», но всегда можно лишь усмотреть, «какими» качествами обладает нечто, реальность чего уже достоверно подтверждена. Причем в удостоверенности реальности всегда уже содержится ряд апостериорных данностей, включая эмоциональные.

Отсюда немедленно возникает основная апория идеального бытия. Она формулируется в том смысле, что заранее никоим образом нельзя обнаружить, есть ли вообще идеальное бытие.

Эта апория является одновременно онтологической и гносеологической. Вопрос состоит, во-первых, в том, есть ли вообще то, что образует собой предмет идеального познания, нечто в-себе-сущее, и во-вторых, в том, является ли так называемое идеальное познание — а это есть познание сущностных отношений всякого рода — вообще «познанием» в собственном смысле слова.

Ибо по сознанию предмета как таковому не видно, познание ли это или нет. Оно может быть и чистым мышлением, представлением, фантазией. При этом оно прекрасно может обладать строгой мыслительной формой и внутренней, логической правильностью; однако исходные пункты, от которых оно отправляется, все-таки могут основываться на заблуждении. Логическая форма во всей своей прозрачности и проверяемости от этого не страшется. Суждение или понятие не может ручаться за свой предмет, и самая точная форма умозаключения оставляет открытой объективную значимость своих предпосылок.

Или, если выразиться иначе, очень даже может быть так, что здесь представлен лишь имманентный, интенциональный предмет, т.е. не в-себе-сущий; а следовательно, нет и собственно предмета познания.

б) Идеальное бытие и идеальное познание

Теперь можно ожидать, что решение этой апории последует из анализа акта познания. В нем, как можно полагать, все-таки должно обнаружиться, является ли он трансцендентным актом или нет.

Но как раз это в данном случае затруднительно. Ибо естественное сознание бытия настроено исключительно на реальное. Идеальное предстает для него прежде всего всегда лишь как нечто «ирреальное». И в негативном характере этой выделенноеTM относительно бытийственной тяжести реального сознание бытия в идеальном пропадает. По «ирреальности» предметно оформленного содержания сознания никогда нельзя прямо увидеть, есть ли за ним независимое от сознания сущее или нет. Только связи с реальным способны дать относительно этого решение. Но в них исчезает самостоятельность собственно идеального характера бытия.

Причины такого рода отношения заключены, следовательно, в своеобразии человеческого опыта. Данность реального укоренена в эмоционально-трансцендентных актах. В них затронутость была и остается неснимаемой; даже самое наивное сознание мира, нам известное, уже застает себя в полной и непоколебимой убежденности относительно реальности мира, в котором оно осуществляет свой опыт. Здесь онтологическая установка является естественной установкой, которая лишь впоследствии может быть поколеблена скепсисом или некоей искусственной теорией.

Иначе дело обстоит с идеальным бытием. В его пользу сначала не говорят никакие эмоционально-трансцендентные акты. Следствием из этого является то, что естественного осознания идеального бытия вообще нет, но есть лишь возникающее вторично, данное в познании, причем только в высокоразвитом, проясненном познании, поднятом до уровня науки.

Ведь так и исторически — идеальное бытие было открыто уже позднее: до Платона в философии обнаруживаются лишь нечеткие его следы. И даже в своем открытии оно не было выявлено сразу чисто в своей сущности; скорее, сначала оно было перегружено метафорическими теориями и использовалось в качестве предпосылки для очень рискованных умозаключений, с конечными спекулятивными выводами которых его с самого начала смешивали. Лишь постепенно в истории выкристаллизовывалось проясненное сознание идеального бытия. Эссенциальные теории средневековья и осуществленный в их рамках спор об универсалиях, вопреки все увеличивающемуся спекулятивному бремени, которое они приносили с собой, внесли в это наибольший вклад. Но даже в кантовское время эта проблема еще не была готова для решения. Даже Кант задавал вопрос об объективной значимости не идеально априорного в познании, но только реально априорного; подобно тому как в его трансцендентальной дедукции речь идет только об объективной «реальности» предмета познания, но вместе с тем ничего не сказано о соответствующей объективной идеальности. То,

что математическое познание, чей синтетически-априорный характер он четко увидел в трансцендентальной эстетике, также нуждалось в дедукции его объективной значимости, ему в голову не приходит. Он явно еще не осознает данной проблемы.

Вне своих исторических причин это имеет и некое онтологическое основание. От идеального бытия не исходит никакой актуальности, в жизни от него как такового ничего не зависит, по крайней мере непосредственно. Оно затрагивает человека не напрямую, оно не «охватывает» его фатальным образом, как его охватывают события, оно «не наступает» и никому не угрожает, ибо оно не пребывает во времени. Скорее, оно овладевает реальным так же, как и осознанием реального, тихо и невидимо; пожалуй, в этом отношении оно затрагивает и человека в его жизни, но делает это неощутимо и как бы постоянно. Его существование и его господство незаметны, требуется сначала особая установка сознания, чтобы их заметить. Потому нет никакого переживания и никакого претерпевания идеально сущего, никакой собственно затронутоеTM им. Его экзистенция ненавязчива.

Вневременное как всегда сущее (αἰί όν) в жизни необходимо оказывается сокрытым, сколь бы очевидным оно ни было для движущегося вперед познания. Потому это его «тихое существование» является спорным в совершенно ином масштабе, нежели реальная экзистенция. Оно с самого начала контрастирует с «громкой» и навязчивой экзистенцией реального. Ибо таков человек: то, что грубо ему не навязывается, его не охватывает, не ввергает в круговорот, ему не досаждают и не угрожают, — то не так-то легко становится для него достоверным.

в) Начальный этап данности бытия в математическом познании

Итак, где постижим феномен идеального бытия? Пожалуй, самым известным образом и раньше всего он постигнут в математике. О «бытии» чисел знали пифагорейцы. А так как они признавали его вневременность, то считали его единственно чистым и совершенным бытием. Платон пошел по их следам дальше, он назвал геометрию επιστήμη του αἰί όντος*. В позднеантичном платонизме это воззрение продолжало жить: Прокл учил о «математическом бытии» и особым образом о «геометрическом бытии» (ουσία). В математике еще сегодня говорят о «математическом существовании» и высказывают последнее в форме экзистенциальных суждений. Например, «между любыми двумя целыми числами существует бесконечный ряд дробных чисел», «не существует логарифма отрицательного числа», «между двумя точками существует лишь одна прямая», «существует пять правильных геометрических тел» и т. д.

Это суждения, экзистенциальные не только по логической форме, но и по содержанию. Они говорят о том, что в рассматриваемой сфере существует

или не существует. Дело, таким образом, идет не о логическом бытии суждения, но о независимом от суждения бытии математического образования, о котором в этом суждении говорится.

А так как разница вот-бытия и так-бытия онти-чески относительна, то тот же самый бытийственный смысл должен обнаруживаться и в форме так-бытийственных суждений.

* Наукой о вечном бытии (греч.).

Это легко увидеть на простых примерах: « 3^6 равно 729», « a° равно 1», «сумма углов многоугольника равна $2(n - 2)R$ », « π равно 3.14159...». «Равно» в этих суждениях подразумевает, что предмет действительно, т. е. в себе, обладает такими качествами или что соответствующие качества в нем являются сущими.

Давно возникла идея, что в таких суждениях дело идет только о мыслимом или даже только о мышлении или мысленном долженствовании; логарифм, например, геометрически строгая прямая, 3^6 или a° существуют только в мысли, чего-то действительно под ними вовсе не подразумевается. Но в самих суждениях об этом ничего не говорится. Они вовсе не подразумевают «Я так мыслю» или «Я должен так мыслить»; скорее, они высказывают просто «Это обстоит так». В них, следовательно, высказывается некое бытие, а не мышление. О мышлении здесь вовсе не идет речи, даже об особенном математическом мышлении, в случае, если бы оно отличалось от прочего мышления. Всякая интерпретация, идущая в этом направлении, отклоняется от смысла высказывания, она привносит нечто, в самом суждении, безусловно, не присутствующее. В такой интерпретации заключено начальное звено длинной цепи ошибок, которые буйным цветом расцвели в математических теориях мысли. Даже Кантова теория «синтетических суждений a priori в математике» имеет здесь свой отправной пункт, несмотря на то что основанием суждения она делает не мышление, а созерцание. Ибо под формой созерцания подразумевается форма созерцания субъекта, а не характерная особенность предмета.

г) Возражения и критика возражений

Теперь можно возразить: все-таки мы обнаруживаем эти суждения только в мышлении; то, что в них высказывается, от высказывания отделить нельзя. Это вопрос логического полагания. Мышление, высказывание, полагание содержат именно в себе, что они могут получаться лишь так, а не произвольно.

Конечно, аргументацию можно продолжать: под треугольником, на котором показывают нечто математическое, все-таки подразумевается не этот показываемый, на котором ведется демонстрация (это чисто вспомогательная

конструкция для наглядного представления, во всем остальном неадекватная), даже не некий вещно реальный треугольник, но «треугольник вообще», in abstracto, т.е. такой, какой имеет место лишь в математическом мышлении. Подразумевается, таким образом, его интенциональный предмет. Равным образом под 3^6 подразумевается не три вещи, 6 раз умноженные на 3, но 6-я степень 3, как ее постигает только арифметическое мышление.

Однако главное — предмет и его бытийственный характер — в такого рода аргументации упускается. Конечно, суждения, в которых высказываются подразумеваемые отношения, обнаруживаются только в мышлении; но это относится ко всем суждениям, даже к суждениям о реальном, например к суждению «атомный вес водорода равен 1». Здесь поостерегутся делать вывод, что водород с его атомным весом «есть» только в мышлении. Разумеется, суждение «полагает», но полагание подразумевает не себя само, но нечто иное, что существует независимо от полагания, но покрывается им по содержанию. Или даже: полагаемое подразумевается им не «как» полагаемое, но как существующее в себе. Сущность полагания, поскольку она есть выражение некоего познавательного отношения, состоит в том, чтобы трансцендировать себя само и указывать на в-себе-сущее. А этому соответствует тот факт, что в содержании суждения не содержится, что дело идет о самом суждении или о полагании. Суждение, скорее, есть чистое выражение предметного отношения, а последнее в самом полагании уже от него (полагания как такового) отличается. Такое отношение, следовательно, с самого начала подразумевается как в-себе-сущее. «Есть» ли оно в себе и в действительности, из одного только полагания, разумеется, не явствует — это следующий вопрос, ибо полагание, а с ним и подразумевание, может основываться на ошибке. Суждение может быть ложным. Но именно в случае ошибки очевидно, что в-себе-существование некоего бытийственного отношения было в собственном смысле подразумеваемым. Ибо ведь ошибка как раз состоит в несоответствии высказываемого сущему. А там, где последнее отсутствует, различие истинного и ложного теряет свой смысл. Если теперь впасть в другую крайность и понять подразумеваемое бытийственное отношение как реальное, т. е. понять «3» как три вещи, треугольник как материальный треугольник, то смысл математического высказывания вновь будет понят неверно. Последнему в этом случае будет недоставать не только характерных для него всеобщности и необходимости, но и строгости, и точного соответствия действительности. Да и никто из понимающих смысл математических суждений всерьез подобного вывода не сделает. Таковой на первый взгляд напрашивается лишь потому, что имеется привычка понимать под сущим только реальное, и потому бытие смешивается с реальным. Но вопреки всем мыслительным привычкам учат суждения математики именно тому, что существует еще и бытие другого рода и что математические образования просто потому, что они сами по себе нереальны, считать не-сущими, т.е. образованиями чисто мысленными, ошибочно.

О неправомерности последней точки зрения убедительно свидетельствует тот факт, что неорганическая природа в широком масштабе руководствуется математической закономерностью, что, следовательно, математические отношения далеки от того, чтобы существовать только в мышлении, но пронизывают реальный мир и содержатся в нем в качестве его основных отношений. Об этой стороне дела ниже еще будет подробно идти речь. Ибо она касается отношения идеального и реального бытия. А от этого зависит еще более широкий круг вопросов. Для начала же достаточно зафиксировать разницу способов бытия как данную в математическом высказывании и им подразумеваемую. Ибо определить ее ближе будет не так трудно, если однажды освободиться от предрассудка субъективности идеального бытия и понять, почему и в каком смысле мы в его случае имеем дело с подлинно в-себе-сущим.

д) Математическое суждение и математический предмет

Высказывание, стало быть, обладает тем качеством, что оно само себя трансцендирует. Оно высказывает не само себя — это было бы суждение о суждении, — но определенное содержание, а последнее уже в форме высказывания охарактеризовано как сущее. В этом состоит онтологический смысл глагола-связки. «Есть» в суждении хотя и идентично полаганию, но само полагание подразумевает другое — сущее. Высказывается не то, что понятие (субъект суждения) «есть» таково, но то, что предмет «есть» таков. В случае математического суждения, стало быть, высказывание относится к математическому предмету.

Это нетрудно показать на примерах. В положении о сумме углов многоугольника подразумевается хотя и не показываемый многоугольник, на котором ведется демонстрация, но и не — причем именно не — идея или понятие многоугольника. А подразумевается сам многоугольник, как таковой и *in genere*. У понятия нет суммы углов, у него нет и углов, оно вообще не является пространственным образованием. Понятие многоугольника не составляет исключения. Положение о сумме углов, таким образом, высказывает то, что оно высказывает, не о «понятии» многоугольника, но о самом многоугольнике *in genere*. Понятие же, которое в суждении занимает место субъекта, есть лишь мысленная формулировка многоугольника *in genere*, т. е. с ним не совпадает. Оно есть лишь представитель последнего в сфере мысли. Высказывание, пожалуй, происходит с его помощью, но относится не к нему, а к вещи, т. е. к многоугольнику как пространственному образованию. Высказывание о чем-то пространственном помимо понятия было бы бессмысленным высказыванием.

Быть может, это является, собственно, чем-то само собой разумеющимся. Но сложность логических проблем и обособление логических образований (понятия и суждения) принесли с собой то, что укоренилось

противоположное мнение. В поле реального бытия смешение понятия и вещи не так опасно: здесь против него работает мощное естественное осознание реальности. Но там, где предмету присущ иной способ бытия и он не так дерзко заявляет о себе в сознании, там это смешение делается в высшей степени соблазнительным, ибо оно естественно упрощает существующее отношение. В этом заключается основная причина того, почему так тяжело постичь идеальное бытие в чистом виде и как таковое.

Потому именно в этом пункте необходимо приложить усилия, чтобы прояснить запутанную традицией ситуацию. Первым шагом к тому является обнаруженная только что в смысле математического суждения разница между понятием и предметом высказывания. Поэтому важно зафиксировать этот первый, на первый взгляд ни о чем не говорящий результат и положить его в основу дальнейшего: величина суммы углов высказывается не понятием многоугольника, но самим многоугольником; и при этом подразумевается многоугольник не поскольку он мыслится, но поскольку он таков в себе и по своей сущности. Конечно, при этом также прекрасно известно, что всякое то или иное мышление в этом «так-бытии» многоугольника ничего не меняет.

Лишь при таком условии вообще имеет смысл говорить об истинности или ложности такого рода суждений. Ибо истинность означает соответствие высказывания чему-то, что независимо от него таково, каково оно есть; точно так же ложность означает несоответствие. Если по ту сторону понятия нет бытия предмета, а по ту сторону суждения — существующего положения вещей, то нет и ничего, чему понятие и суждение могли бы соответствовать, и разница истинного и ложного теряет силу. Но так как именно в математике имеет место очень определенная претензия на истинность, то как раз тем самым в ней неявно подразумевается бытие предметов, о которых она ведет речь в своих суждениях. А так как в случае ее предметов о реальном бытии дело может идти не без оговорок, то для них должно быть характерно бытие иного рода. Это бытие иного рода имеется в виду в выражении «идеальное бытие».

е) Дальнейшие примеры и выводы

Это соображение в точности следует за феноменом математического суждения, умозаключения, операций вычисления, доказывания, выведения, короче — математического мышления, каким мы его обнаруживаем и можем со всей точностью проанализировать. Способ же, каким вслед за феноменом обнаруживается предположенность предмета как в себе существующего, — это характерная форма данности идеального бытия. Впоследствии, разумеется, можно буде~ и непосредственно поразмышлять об этом бытии. Пока же требуется окольный путь через высказывание. Ибо именно высказывание, равно как и вся сфера мысли, в которой оно осуществляется,

скрывает идеальное бытие. Оно скрывает его от первоначального, поверхностного взгляда, причем как раз в силу его собственной предрасположенности, его собственной осознанности, и именно потому оно открывает идеальное бытие при более глубоком проникновении. Ибо это проникновение состоит в распознавании предрасположенности и в достижении того, что скрыто от суждения.

Альтернатива, «или реальное, или только лишь мыслимое», оказывается ошибкой. Неверно, что только вещно реальный многоугольник, или даже показываемый, пребывает в себе. Есть еще и другое в-себе-бытие, которое, однако, далеко от того, чтобы быть голой абстракцией. Именно оно подразумевается в геометрическом суждении.

То же самое относится к предмету положения « a° равно 1» или « 3^6 равно 729». Если бы кто-то высказал, что « a° равно 0» или « 3^6 равно 728», то можно было бы очень легко показать, что это не «есть» так, что, следовательно, высказывание неверно; а это будет означать, что оно не затрагивает того, что такое на самом деле «есть» a° или 3^6 . В этом отчетливо обнаруживается, что в смысле высказывания уже предполагается некая действительность величин a° и 3^6 в их сфере, некое бытие *sui generis*, в отношении к чему высказывание может быть истинным или ложным, но в существовании чего истинность или ложность высказывания уже ничего не могут изменить.

Таким образом, способ бытия, о котором здесь идет дело, явно обладает самостоятельностью в отношении суждения и мнения, в отношении познания и непознания, познаваемости и непознаваемости. Он обладает этой самостоятельностью, несмотря на то что предмет, за которым суждение таковую признает, нереален и даже не подразумевается реальным. Но такая самостоятельность образует точный смысл того, что в теории познания называется в-себе-бытием: независимое от познания существование предмета, или, как уже выяснилось выше в рамках более общего рассмотрения, сверхпредметность предмета познания.

При этом важно зафиксировать этот простой смысл «гносеологического в-себе-бытия» во всей строгости и не путать его, к примеру, с кантовским понятием «вещи в себе» или тем более с каким-нибудь метафизически субстанциализированным значением. Ибо только в указанном смысле он относится к феномену. Но в этом смысле он неотделим от него: в математическом мышлении, суждении и даже познании схватываемый предмет понимается как существующий независимо от мышления, суждения и познания. Он понимается как давно существовавший и как тот, который будет существовать впредь, т. е. как вневременной, но никогда всерьез как тот, что впервые осуществляется в суждении.

Именно этот характер в-себе-бытия идеальное бытие разделяет с реальным. В нем оба способа бытия не различаются, а это причина того, почему вообще приходится помещать их онтологически рядом друг с другом и почему требуется избегать всякой необдуманной сдержанности одного в отношении другого — как она нередко выказывалась. ^ этом отношении, таким образом, на всем протяжении от простого восприятия вещи до математического познания может быть зафиксирован один и тот же базовый феномен. Подобно тому как визуально рассматривая вещи, мы считаем, что рассматриваемые вещи не возникают впервые в рассматривании, но что они уже заранее существовали в себе и лишь попали в поле зрения, точно так же мы считаем, что при математическом познании вневременно-идеальный предмет лишь попадает в поле усмотрения, но не возникает впервые одновременно с усмотрением. И поэтому такое усмотрение, хотя оно не касается реального, мы считаем подлинным познанием. Разница же способов бытия заключается не в гносеологическом в-себе-бытии, но в особенном роде существования.

Глава 39. Теории и точки зрения

а) Математический субъективизм

В этом отношении, таким образом, можно говорить о гносеологическом в-себе-бытии математических предметов, а именно — как о чем-то подразумеваемом и уже предполагаемом в математическом мышлении.

Но это подразумевание и это предположение, естественно, могут быть и ошибочными. То есть в действительности все-таки может быть так, что лишь мышление «полагает» математические предметы, но в качестве полагаемых их не осознает, как бы позволяя себя обмануть внутренней оформленности полагаемых образований, и особенно их вневременности, и потому предаваясь иллюзии их в-себе-бытия. Таким образом, стало быть, в математическом познании возникает та же апория, которая в реальном познании хорошо известна со времен античного скепсиса, но которой там противостоит тяжесть эмоционально-трансцендентных актов и жизненного контекста.

Позиция, которую занимают, открывая простор указанной возможности, есть, таким образом, позиция математического скепсиса. Она означает вовсе не то, что сомнению подвергаются математические высказывания как таковые, но лишь то, что оспаривается в них подразумеваемое и мнимо покрываемое ими бытие математических предметов. В наше время эту позицию развивают две теории: математический субъективизм и математический интуитивизм.

Математический субъективизм утверждает: первых математических данностей, которые были бы твердыми и непреложными, не существует.

Математика с ее полаганиями в этом случае свободно парит в царстве мысли. Она начинается с определений и аксиом, которые она целесообразно устанавливает ввиду дальнейших операций, позволяет затем тому, что определено, иметь относительное значение, а в остальном состоит чисто в выведении следствий.

Математик, пребывая в своей четко очерченной рабочей сфере, может обходиться таким воззрением; его позиция в этом случае является позицией отделенного от мирового контекста, чисто в себе существующего контекста мысли; его наука становится разновидностью шахматной игры высшего порядка по очень определенным логическим законам, из которых он исходит, признавая их основополагающее значение. Его критерием является исключительно внутренняя согласованность, положение о противоречии. Вне этой заранее предполагаемой закономерности все основывается на чистом полагании.

Известную убедительную силу это получает в новейших аксиоматических исследованиях. От аксиом и определений в соответствии с логическим следованием зависит все частное; но они сами, если исключить первоначальную данность созерцания — не эмпирического, но априорного, например, в смысле кантовского созерцания пространства, не являются бесспорными. Их нельзя доказать тем же образом, каким доказывают вытекающие из них частные теоремы. Следовательно, в принципе существует возможность их упразднения, перемещения, смены. Известный пример 11-й Евклидовой аксиомы, в которой вступают в действие приведенные соображения, есть лишь один из многих. Но следствием в этом случае оказывается некая геометрия или арифметика, иная в своих существенных элементах. Если брать чисто логически, то классическая геометрия Евклида не имеет преимуществ перед какой-нибудь геометрией, устроенной иным образом.

Обобщая, можно сказать, что приведенное соображение выводит к чистому математическому субъективизму. Дело в том, что если все зависит от первых полаганий, а те могут быть произвольно изменены, то прекращается всякая связь математики со сферой сущих предметов. С этой точки зрения как она сама образует некую случайную систему, так и все вытекающее из нее частное математическое бытие предстает случайным.

б) Математический интуитивизм

В противоположность этому математический интуитивизм, по крайней мере, признает существование неких твердых первых данностей, которые впервые даются в некоем чисто внутреннем видении, а затем считаются основой для всего дальнейшего. Нет необходимости ограничивать базис этого созерцания кантовским созерцанием пространства и времени; ему можно дать и

расширенное основание. Но важно, что исходя из такого базиса созерцания можно в противовес большому количеству возможных аксиоматических систем легко выстроить некую «сущностную аксиоматику», которая тогда не только удовлетворит структуре теорем, но и будет необходимой в себе.

Конечно, теперь произвольность оказывается снята. Нельзя начинать с любых выбранных определений и аксиом, ибо интуицией предписываются определенные; она сама есть интуиция определенных, несдвигаемых содержаний, и исключительно эти содержания можно очертить в исходных тезисах. Таким образом, не все привязано к полаганиям. Но, пожалуй, все — к первым очевидностям. Сказать, что, собственно, представляют собой эти очевидности и в чем коренится их устойчивость, отнюдь не легко. Ибо они постигаются, пожалуй, предметно-содержательно, но не как схватываемое сущее. Их предметность, таким образом, является только лишь интенциональной.

Если исследовать это своеобразное отношение дальше, то выясняется, что здесь данность замещается лишь дающим актом созерцания, но не дающим предметом. Как раз таковой должен был бы быть больше, чем только лишь интенциональным; он должен был бы быть в-себе-сущим предметом, и интуиция была бы вынуждена ссылаться на него как на предмет, от нее не зависимый, т. е. была бы вынуждена погружаться в созерцание его сущности и пытаться извлечь из него его в себе существующие сущностные черты. Но такой предмет математическим созерцанием указанного рода в расчет не принимается. Очевидность остается внутренней, имманентной, ее феномен есть феномен сознания; дающий акт, которому она присуща, не есть трансцендентный акт, и потому в нем нет свидетельства о бытии.

Представленная теория, стало быть, по сравнению с субъективизмом выигрывает немного. С понятием интуиции можно было бы продвинуться гораздо далее; ибо созерцание с полным правом является формой схватывания (познания) и таким образом может быть лишь трансцендентным актом, а тогда оно необходимо отсылает к в-себе-сущему предмету. Но именно этого теория не замечает. Смысл схватывающего акта в такой интуиции не осознается. Остается одно лишь внутреннее отношение сознания к своему содержанию. То, что интуиция ставится на место полагания, — это лишь разница внутренней модальности. В сущности, один имманентный акт лишь заменен другим.

в) Роковые последствия

Обе теории сводятся к тому, что математическая закономерность есть закономерность сознания, математические же предметы суть голые содержания сознания; различие двух теорий есть лишь различие функции сознания, которая кладется в основу. Правда, при помощи «созерцания» к

базовому феномену подходят несколько ближе, чем в том случае, когда прибегают к полагающему мышлению; но и оно постигается субъективистски, и следствия остаются сомнительными. Ибо созерцание истолковывает феномены по-своему. В его случае не существует как таковых числовых и пространственных законов, но есть лишь законы созерцания; точно так же как согласно теории полагания существуют лишь законы мышления.

То, что прямая есть кратчайшая, в этом случае означает только, что она должна быть представлена как кратчайшая; то, что $a^\circ = 1$, точно так же означает необходимость, имеющуюся в наглядном представлении (например, в представлении степенного ряда). Но согласно смыслу высказывания ни в первом, ни во втором случаях речь идет не о необходимости представления, пусть даже и наглядного — равно как и не о необходимости мышления, — но о качествах предметного образования, а именно — линии и определенной степени. Относительно первой высказывается некое пространственное качество, относительно второй — числовая величина, что не относится ни к созерцанию как таковому, ни к мышлению как таковому. Пожалуй, существует представление «величины» и понятие «величины», но ни само представление, ни само понятие не могут обладать «величиной», причем ни пространственной, ни арифметической.

Также не поможет, если сослаться на принуждение со стороны мышления или созерцания в этих законах. Конечно, имеет место невозможность мыслить или представлять вещи иным образом. Но не об этой невозможности ведут речь законы, а о другой и более фундаментальной — о невозможности вещи «быть» иной (когда a° не «есть» 1, что прямая не «есть» кратчайшая). То обстоятельство, что сознание не может постичь их иначе, в этом случае будет уже следствием этого их так-и-не-иначе-«бытия».

В обеих теориях, как ни верти, присутствует как раз уже некая интерпретация базового феномена, переистолкование закономерности из закономерности предмета в закономерность сознания предмета.

Конечно, теория имеет право интерпретировать. Вопрос лишь в том, может ли такая интерпретация удержаться. В представленном случае можно увидеть, что как раз онтологически существенной точки феномена она не достигает, т. е. в философском плане удержаться не может.

Доказательство этого составляет задачу следующей главы. Это доказательство только внешне имеет форму опровержения. В действительности оно сводится к первоначальной выработке самого базового феномена, поскольку он содержится в предпосылках математической науки. Обе приведенные теории дают для этого лишь полемический повод. Они обе разработаны по одной и той же схеме, и потому, несмотря на все

противоречия в частностях, все-таки стоят рядом друг с другом. Однако общая для них схема содержит традиционную фундаментальную ошибку, корни которой необходимо вскрыть.

г) Фундаментальная теоретико-познавательная ошибка

А именно, интерпретации такого рода совершают ошибку, прямо-таки игнорируя познавательный характер математической науки. Познание — не то же самое, что мышление или наглядное представление; оно есть не продуцирование содержаний, даже не одно только «обладание» содержаниями, но по своей сути — «схватывание» в-себе-сущего.

Различие обладания и схватывания повсеместно исчезает там, где в сущности науки односторонне усматривают логическую закономерность. Ибо последняя индифферентна к схватыванию. Поэтому логические теории науки XIX века изначально не ставили перед собой проблемы познания, да и почти что ввергли ее в забвение, несмотря на непрекращавшиеся речи о «познании». Одновременно со в-себе-бытием предмета был утрачен и трансцендентный характер акта, а феномен познания упростился до феномена одного лишь сознания. Понятно, что именно методология математической науки должна была способствовать этой точке зрения, ибо как раз в ее области для онтологического постижения предмета возникают серьезные трудности. И уж тем более проблема идеального бытия была для теорий такого рода совершенно не по плечу.

Хотя феноменология выступила против этого логического направления, однако она не вскрыла в нем этой фундаментальной ошибки, но приняла ее вовнутрь собственного, наглядно расширенного способа описания феномена. Своим нестрогим, как бы онтологически нейтральным понятием интенционального предмета она только способствовала этому старому предрассудку. Правда, учение об идеальном бытии ей обязано неким новым толчком, данным благодаря разработке в ней сущностной сферы. Но именно бытийственный характер сущностей она до осознания не довела. Скорее, за счет неопределенности, оставленной ею для этой сферы, она сама превратилась в некую метафизическую теорию, что нашло четкое отражение в возврате Гуссерля к идеализму неокантианского оттенка. Дело происходит так, что именно она хотя бы умела проводить различие между тем, что значит «обладать» содержанием сознания и что значит «схватывать» сущий предмет.

Но именно эти два момента необходимо строго различать, чтобы быть на высоте в установившейся понятийной путанице. «Обладать» можно идеями, представлениями, взглядами, мнениями, понятиями, интенциональными предметами. Обладание есть отношение, имманентное сознанию, и предмета, независимого от сознания, не затрагивает. «Схватить» же можно только в-

себе-сущий предмет, т. е. такой, который существует независимо от сознания (т. е. и от самого схватывания) и своей предметностью для сознания не исчерпывается. Так реальное познание «схватывает» события, лиц, вещи и вещные отношения (положение вещей). «Схватывание» именно по своей сущности есть трансцендентное отношение, и его предметы необходимо обладают сверхпредметным в-себе-бытием.

Если перенести это отношение на познание идеальных предметов, т. е. например на чистую математику, то придется сделать вывод, что последняя лишь в том случае может считаться собственно познанием, т. е. «схватыванием» чего-то, если ее предметы обладают и в-себе-бытием. Для этого недостаточно, чтобы она состояла только в голом «обладании» математическими образованиями, как бы велика ни была ее имманентная закономерность. В качестве познания она должна быть подлинным схватыванием. А это возможно лишь в том случае, если математические образования — числа, число-вые отношения, фигуры, пространственные отношения и т. д. — обладают независимым от сознания и от самого схватывания бытием. Но тогда эти образования, вероятно, не возникают впервые благодаря полаганию или интуиции, но должны и без них и до них вне времени существовать как то, что они суть.

д) Вторичная проба: математика без познания

Избежать такого следствия можно лишь одним образом: отказав математике в познавательном характере. Тому, что в ней происходит, в этом случае незначем быть схватыванием, а следовательно, и трансцендентным актом. И тогда она, конечно, не нуждается в сущих предметах. Но тогда снова приходят к представлению о мысленной шахматной игре.

В себе такая возможность, пожалуй, существует, но она мало соответствует суровой прозе математики. Ведь если та не есть познание, то она — и не наука, но точно оформленная игра фантазии. Математик согласится с этим менее всего. Самое большее, он мог бы еще отговориться, что математика — это наука о мышлении или созерцании, чтобы не сказать, что это наука о фантазировании. Но всерьез это неосуществимо — даже и в том случае, если хотят ограничиться определенным родом мышления или созерцания. Ибо в математике речь явно идет вообще не о мышлении или созерцании, но о числах, величинах, фигурах и всем, что связано с ними на том же уровне бытия. Наукой же об упомянутых актах является психология.

По самому последнему счету даже и математик очень точно знает об этом самостоятельном способе бытия своих предметов. Он лишь потому не привык называть свои предметы «сущими», что наивно полагает, будто бытие — это только реальность. Это понятно, ведь более общего понятия «в-себе-бытия», вырабатываемого только в философии, он, пожалуй, может и не

знать. Seriously возразить против него он не смог бы. Без него же способ бытия математических предметов непостижим.

С осознанно субъективистским способом мышления это, правда, не согласуется. Тот как раз оспаривает познавательный характер математики, не думая, однако, от чего он тем самым отказывается. С интуитивистскими воззрениями это вяжется гораздо лучше; однако при этом очень четко проявляется внутренняя непоследовательность данной теории. Дело в том, что интуиция с самого начала есть модус познания, т. е. некое «схватывание», трансцендентный акт; в этом она сразу занимает иное положение, нежели «полагание», и как раз только теория этого не понимает. Истина интуиции состоит в том, что она есть не дающий, но принимающий (рецептивный) акт, и что дающую инстанцию за ней в случае предмета необходимо найти. Последний определяет созерцание, насколько он ему представляется (является), причем как индифферентный в отношении самого акта созерцания. Он, таким образом, уже предполагается как в-себе-сущий. Если такой предмет не представляется, т.е. не представлено никакое сущее, которое уже могло бы обладать в себе своим определенным так-бытием, то и акт не будет видящим схватыванием.

Причина того, что в этом пункте вновь и вновь закрадываются ошибки, заключена в двусмысленности традиционного понятия интуиции. В нем между схватывающим и конструирующим (фантазирующим) созерцанием не проведено никакой границы. Для голого сознательного феномена интуиции, т. е. для видения высшего порядка, это и не нужно, ибо и в том, и в другом случаях конкретная образность содержания сознания одна и та же, и именно эта образность — в противоположность абстрактности понятия — понимается тогда под наглядностью. Если бы теперь строго придерживались этого нейтрального смысла «интуиции», то против этого было бы нечего возразить; но для основоположений математики понятие интуиции даже в этой нейтральности не подходило бы. Ибо так остается двусмысленным происхождение первых данностей. Теория, таким образом, молча подменяет узкое понятие «схватывающей интуиции», фактически изымая тем самым познавательное отношение вместе с его трансцендентностью, но этого изъятия не замечает и дальше поступает так, будто в-себе-сущий предмет в ней вовсе не предполагается. С какой стороны ни рассматривать ситуацию, математика, не являющаяся познанием, была и остается ложным и не отвечающим смыслу науки понятием. Таковая, хотя и не является невозможной, но оказывается, пожалуй, ни о чем не говорящим смелым предприятием — не говорящим именно потому, что тогда она оставалась бы беспредметной. Таким образом, чтобы философски понять ее действительный образ действий, необходимо начать с другого конца, т.е. сначала необходимо попытаться понять способ бытия поля ее предметов. Но такое понимание сводится к более близкому определению идеального бытия.

Глава 40. Идеальное познание и объективная значимость

а) Имманентная и трансцендентная априорность

Таким определением, разумеется, облегчить себе жизнь невозможно. В голову приходит сослаться здесь на известное intersubъективное единство математических положений, т.е. на согласие различных субъектов в том, что они усматривают очевидным. Если ограничивать это согласие с субъективной стороны границами того, что доступно отдельному лицу с объективной стороны — содержаниями, достаточно проясненными в научном плане, чтобы претендовать на всеобщую значимость, — то его феномен существует правомерно. Вопрос лишь в том, достаточно ли его, чтобы сделать ощутимым бытийственный характер математических предметов.

Но здесь наталкиваешься на границу аргументации. Любую математическую ситуацию можно сделать очевидной, пожалуй, для каждого, кто имеет достаточный уровень познания (математические способности и подготовка), чтобы ее схватить: если он вообще ее понимает, он найдет ее «такой и никакой другой». В этом состоит часто упоминающееся согласие субъектов в их математическом усмотрении; а так как дело идет о познании а priori, то этот феномен можно точнее обозначить как «intersubъективную всеобщность априорного». Так как она означает одно только согласие субъекта с субъектом и оставляет в неопределенности соответствие делу, то, несмотря на множество субъектов, охватываемых ею, она остается только лишь имманентной или субъективной, и то а priori, на которое она опирается, есть лишь «имманентная априорность», в которой «объективная значимость», т.е. собственно познавательная ценность, еще находится под вопросом.

Относительно этой имманентной априорности теперь можно показать, что везде, где она имеет действительно познавательный характер, она уже основывается на некоем общем отношении субъектов к сущему положению, т. е. на «трансцендентной априорности» — на такой, следовательно, которая уже имеет объективную значимость. Intersubъективное согласие в этом случае будет уже следствием идентичности предмета, который именно потому будет очевиден для всех как один и тот же, что он имеет в себе свое определенное так-бытие, а последнее каждый, кому оно вообще попадает в поле зрения, может видеть только так, как оно есть, но не как оно не есть.

Если теперь это соображение попытаются понять как аргумент в пользу в-себе-бытия предмета, то совершат логический круг. Ведь предпосылкой данного соображения было то, что имманентная априорность уже имела познавательный характер, а это как раз значит, что ее предмет - в-себе-сущий. Предполагается, таким образом, именно то, что должно получиться в

качестве следствия. Ибо своеобразие априорного в сознании в том, что оно вовсе не необходимо выступает априорным «познанием» и что по нему как таковому никогда прямо не видно, является ли оно познанием или нет. Ведь есть и такие содержания сознания, которые не проистекают из опыта, т. е. суть *a priori*, но тем не менее являются не познанием, но, например, свободной выдумкой, конструированием, фантазией или даже ошибочным допущением, предположением, необоснованным мнением. То, что мы в жизни зовем «предрассудком», есть нечто вполне априорное, название свидетельствует об этом совершенно однозначно; но предрассудок не имеет познавательного характера, ему недостает «объективной значимости». Поэтому первой задачей всякой тенденции к познанию является освобождение от предрассудков.

Неокантианство было виновно в том, что подвергло забвению двусторонний и проблемный характер априорного, что смогло априорное *eo ipso** счесть познанием. Напротив, Кант уже знал о трудностях, связанных с познавательной претензией в априорном. Отсюда его рьяные усилия доказать оправданность этой претензии для определенного, очень ограниченного набора первых базовых априорных моментов. Судить о себе *a priori* позволяет все возможное, но не все, о чем вынесено априорное суждение, истинно (имеет объективную значимость). Суждения как таковые вообще индифферентны к истинному и ложному; по ним как таковым не видно, являются ли они выражением некоего усмотрения дел (познания) или нет. Ведь доказательство «объективной значимости» и у Канта образует главную задачу «критики». А заключается она не в чем ином, как в обнаружении основных условий, при которых «синтетические суждения *a priori*» могут считаться содержательным усмотрением сути вещей. Подобно тому как, с другой стороны, негативное дело «критики» заключается в том, чтобы показать, что известные априорные суждения метафизики неправомерно претендуют на влияние и познавательную ценность.

б) Идеальная априорность и необходимость

Что относится к суждению, то тем более относится к представлению, мнению, воззрению. Все они содержат априорные моменты, и те образуют сомнительный элемент в них.

* Тем самым (*лат.*).

Мнение о каком-либо деле, образуемое по смутной аналогии, в высшей степени априорно; обобщение, содержащееся в этой аналогии, никогда не может быть покрыто опытом; оно, стало быть, опережает события. Картины дела имеют прежде, чем она может быть подкреплена данностью. Отсюда тенденция *post factum* оправдывать мнение опытом. Предвосхищение всегда сначала имеет характер предрассудка.

Вывод, который здесь можно сделать, гласит: имманентная априорность, даже если она всеобща столь субъективно, никогда не есть сразу же «идеальная априорность». Ее всеобщность постоянно может быть и всеобщностью предрассудка. Идеальная априорность, если она вообще может считаться познанием, есть априорность трансцендентная, т. е. она есть усмотрение сущности сущего. Сущее же, подвергаемое ею усмотрению, — это идеальное сущее.

Но как узнать, обладает ли вся содержательная область априорного, подобная математической, априорностью только лишь имманентной или подлинно идеальной, т. е. трансцендентной, схватывающей бытие априорностью? Как в первом, так и во втором случае не хватает эмпирической проверки. Если конструктивные мнения и предрассудки могут быть столь же всеобщими, что и подлинное усмотрение, тогда что, собственно, говорит в пользу того, что математика есть подлинное познание бытия? Исходя из нее самой этого решить нельзя. Ибо критерия здесь нельзя извлечь ни из ее содержания, ни из ее способа данности.

Здесь наряду с интересубъективной всеобщностью в качестве второго момента теперь напрашивается необходимость. Она всегда рассматривалась как признак априорности. Но форма, в которой она дает себя почувствовать сознанию, сначала также является чисто субъективной, ибо ее испытывают как некий род принуждения мысли или даже, более общо, принуждения созерцания и представления. Невозможно прямую представить иначе, чем нежели она есть кратчайшая линия между двумя точками, невозможно a° помыслить иначе, чем нежели равной 1, причем в этом случае перед глазами имеют весь ряд степеней, среди которых нулевая для каждого «а» имеет одно и то же числовое значение 1.

Мышление и созерцание, таким образом, «испытывают» здесь некую силу, над которой они не властны. Сознание «испытывает» как бы жесткость и неуступчивость вещей, с которыми имеет дело. Правда, этот опыт не настолько груб, как опыт реального. Но он оказывается ничуть не менее жестким. Если он вообще поднимается до схватывания чисто математических образований, к чему жизнь его, разумеется, не принуждает, то в их лице он наталкивается на ту же самую жесткую определенность, у которой не способен выговорить себе ничего. Ненавязчивость идеального предмета, таким образом, означает не смягчение его контуров. Последние образуют абсолютно неколебимое так-бытие, и сознание, вспоминая о них, испытывает их в полной незыблемости. Оно даже совершенно убеждено в таковой. Оно знает, что для него недопустимо полагать a° равным 0 или представлять прямую «длиннее», чем она есть; оно знает, что тем самым оно не затронуло бы ни сущности a° , ни сущности прямой.

Принуждение, которое здесь в убежденности самого сознания исходит от предмета, совершенно невозможно сравнивать с принуждением, исходящим от реального. Проверить его можно, подводя незнающего к сути дела при помощи вопросов и позволяя ему самому отыскивать эту суть. Именно это было показано в известном платоновском эксперименте с «математическим мальчиком». Математическое мышление не изобретает; оно есть усмотрение вещей и может, таким образом, лишь «отыскивать» и, отыскивая, убеждаться — в том, что «есть», но не в том, чего нет.

в) Необходимость мышления и необходимость бытия

На этом отношении основывается необходимость в математическом мышлении. Если следовать ей не-отрефлексированно, то обнаружится, что уже в самом контексте мысли она указывает на бытийственную необходимость, которой сама поддерживается. Здесь далее коренится платоновское обоснование возможности согласия мнений (ομολογία), равно как и возможности убедить другого или позволить ему убедить себя. В этом смысл античного «диалога», оппоненты в котором становились свидетелями истины. Это великая идея, что в ходе самоконтроля при рассмотрении вещи, осуществляемого за счет совместности усилий в ее отношении, т. е. в ходе совместного контакта с ней (νόησις), сама вещь побуждается к тому, чтобы показать себя такой, какова она есть в себе. И факт того, что примерами лучшего осуществления этой диалогической процедуры являются математические примеры, свидетельствует о том, что все отношение было существенным образом открыто в познании идеального бытия.

Таким образом, здесь, как можно подумать, налицо опыт идеального бытия, прекрасно выдерживающий сравнение с опытом реального бытия и в содержательной очевидности его, пожалуй, даже превосходящий. Тем не менее как свидетельство о в-себе-бытии он ему не равен. Остается возможность субъективного толкования опыта идеального бытия; ведь и субъект может подчиняться неизменной, интерсубъективно тождественной закономерности. Для согласия этого было бы достаточно, но и было бы очень даже понятно, что субъект в данном случае будет ошибочно сводить испытываемое принуждение мысли к бытийственной необходимости. Хотя это — скептическое толкование, но с ним нельзя покончить ссылкой на необходимость в одном только априорном. И если еще каких-либо аргументов в пользу идеального бытия математических предметов нет, то исходя из означенного базиса еще неправомерно говорить о таковом.

Или в другом варианте: в той мере, в какой идеальная априорность все еще позволяет себя понимать как чисто «имманентную априорность» с интерсубъективной закономерностью. Может быть так, что нет вовсе никакой «вещи», могущей себя обнаружить, что необходимость происходит из первоначального принуждения мысли, из закономерности субъекта или

акта, которые лишь потому кажутся привязанными к предмету, что тот опирается на акт. Ведь осознанным в этом случае становится не сам акт, но его интен-циональный предмет, но если последний всецело опирается на акт, то невидимая в акте необходимость в нем должна стать видимой. Так «испытываемую» необходимость предмета можно было бы объяснить как сохранение скрытого пребывания существующей необходимости акта.

Хотя это весьма и весьма искусственная теория, но ее нельзя опровергнуть одним лишь указанием на феномен, который она толкует. Да и вообще отвергать ее исходя из фактов идеального познания, пока то изолировано от реального познания, нельзя. Популярно эту неприятность можно выразить в форме картезианской идеи о *deus malignus*: «может» быть так, что Бог устроил наш интеллект (или интуицию) таким образом, что мы все всю жизнь вынуждены мыслить $a^\circ = 1$, тогда как в действительности a° есть нечто иное (например, равное 0). В обобщенном виде это означает, что «наша» математика не может быть познанием.

Глава 41. Идеальное познание и реальное познание

а) Соответствие математического познания реальным отношениям

Поэтому теперь вся тяжесть вопроса о в-себе-бы-тии идеального бытия падает на отношение к реальному бытию. А в соответствии с этим необходимо определить познавательный характер математики исходя из ее связи с познанием реального.

Это отношение можно считать подлинно удивительным в царстве идеального познания, и именно потому, что оно сразу же отрезает возможность имманентно-субъективной интерпретации соответствующих феноменов. Ведь и со времени его открытия всеми теми, кто понимал его значение, оно рассматривалось как великое чудо познания. То обстоятельство, что его мировоззренческая важность также была рано переоценена и позднее вновь и вновь приводила к завышенной оценке, в сравнении с его действительным значением не может вызвать никакого предубеждения.

При зарождении естественнонаучного мышления это отношение было открыто древними пифагорейцами. Они открыли его в фактах исчислимости высоты звука, исходя из длины струны и определимости движения звезд на небе; и ими было сформулировано то, что принципы математического должны быть одновременно принципами сущего (т.е. реального).¹ Это, таким образом, означало бы, что реальные отношения вещей, процессов, движений во всей строгости направляются по законам математических идеальных образований — чисел и фигур.

Это классическое открытие, пройдясь, разумеется, по всякого рода окольным путям, стало основой точного естествознания. Оно идентично с ним отнюдь

не без оговорок, да и поначалу подстрекало ко всякого рода конструированию из области числовой мистики. Однако базовый феномен, что вообще процессы природы можно постичь и заранее рассчитать математически, принципиально в нем ухвачен. Но тем самым принципиально схвачен и бытийственный характер математических предметов.

При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что, собственно, этим базовым феноменом сказано. Если здесь начать длинное перечисление достижений, зафиксированных точными науками за последние три столетия, и учесть, что все они основываются на одном и том же отношении, то онтологический вывод можно сделать следующим образом.

¹ *Аристотель. Метафизика А935Б 25 ел.: ...τάς τούτων (των μαθημάτων) αρχάς των όντων αρχάς ώήθησαν εΐναι πάντων. Ср. 936a 1.*

1. Математическая закономерность, господствующая в нашем счете и позволяющая себя схватить в чисто внутреннем видении, соответствует отношениям вещно-реального мира. Она не может быть впервые привнесена в предметы естествознания за счет математического мышления, например за счет вычислительного способа восприятия; ибо эти предметы сначала представляются наблюдению и испытываются в нем независимо от вычислений, они, таким образом, существуют до какого бы то ни было выражения в математических формулах. Следовательно, математическая закономерность должна уже содержаться в них независимо от математического мышления и толкования.

2. Но это влечет за собой еще одно следствие, заключающееся в том, что указанная математическая закономерность может быть не только закономерностью идеальных математических образований, но и, по крайней мере опосредованно, закономерностью реального. Но так как она может быть схвачена и развита в рамках чистой математики без учета реальных отношений непосредственно в себе самой — как самостоятельный предмет, то для нее явно существенна опо-средованность ее значения в реальном. Она, таким образом, существует независимо от своего господства в реальной сфере и потому может быть и схвачена независимо от нее. Реальной закономерностью она является лишь «потенциально». Иными словами, для нее самой оказывается чем-то внешним, что вообще существует некий реальный мир, чьи отношения определяются в соответствии с ней; для реального же мира существенно, что пространственно-временные и материальные отношения в нем управляются этой закономерностью.

3. Но при таком условии следствие идет дальше: закономерность, которая потенциально является и реальной закономерностью в указанном смысле, которая, таким образом, и действительно управляет реальными отношениями, насколько те в соответствии с иерархией бытия под нее

подпадают, и незыблемо господствует над ними, не может быть только лишь субъективной закономерностью или закономерностью акта сознания. Скорее, она должна быть закономерностью предмета, а именно, в полном смысле сверхпредметного предмета познания, т. е. она изначально должна быть чисто бытийственной закономерностью. Ибо реальное, над которым она господствует, засвидетельствовано как в-себе-сущее всей силой эмоциональной данности. Но тогда и математические предметы как таковые должны уже иметь бытийственный характер.

б) Априорное познание реального

Если стремиться интерпретировать само это отношение чисто идеалистически, то пришлось бы не только переистолковать «реальность» реального мира, а вместе с ней и данность реальности, что, как было показано, в принципе не может быть успешным, но и допустить существование законодательствующего трансцендентального субъекта, который продвигает вперед мир реального (Фихте) или во всяком случае «предписывает» ему свои законы (Кант). Тем самым подвергли бы себя крупнейшему метафизическому риску. Попыток такого рода в немецком идеализме, равно как и в неокантианстве, предпринималось достаточно. Все они оказались неосуществимыми.

Аргументационный вес, заключенный в математическом априоризме естествознания, можно сделать очень наглядным на конкретных примерах. Астроном вычисляет затмения, вычисляет расположение подвижных звезд на небе, исходя из закона их движения, и вычисленное, когда приходит время, наступает. Звезды, таким образом, направляются в своем движении по тем же самым математическим законам, что применяются вычисляющим мышлением. Артиллерист направляет свое орудие, руководствуясь законом баллистической кривой, в которой содержатся рассчитанные моменты параболы броска, сопротивления воздуха, бокового отклонения за счет нарезки ствола, вращения Земли и т. д.; и в рамках также расчетным образом оцениваемой точности снаряд достигает своей цели. Тем же самым способом техник вычисляет грузоподъемность мостовой конструкции, мощность машины, и проверка, выполняемая после осуществления, подтверждает вычисления. Это имеет место до такой степени, что везде, где затем возникает некая несогласованность, ошибку можно обнаружить в эмпирических предположениях, но не в вычислениях.

Ряд подобных феноменов и их содержательное многообразие необозримы. С учетом этого можно, пожалуй, предоставить место мнению, что в математической закономерности дело вовсе не идет о закономерности собственно идеальной, напротив, дело, очевидно, прямо идет о реальной закономерности; и ее нельзя считать закономерностью собственно акта или

сознания, и даже чисто мысленной закономерностью. Ибо по ней бы природа не ориентировалась.

Наоборот, в математическом уклоне природных отношений надо видеть строгое доказательство того, что в математических образованиях, законы которых лежат в основе вычислений реального, дело идет о в-себе-сущем в полном смысле слова. Но тогда можно сказать: математика как наука есть не только лишь шахматная игра по правилам мысли, но подлинное познание бытия в смысле трансцендентного схватывания. И всеобщая значимость ее содержания, ее интерсубъективность и необходимость для какого бы то ни было мышления отдельного человека, основывается не только на имманентной априорности, но и на трансцендентной. Но в последней имеет место действительное самообнаружение в-себе-сущих предметов, осуществляющееся во всяком подлинном взгляде на вещи. Возможность взаимопонимания, возможность убеждать и быть убежденным основывается не на необходимости мышления, но на идентичности идеального предмета для всякого направленного на него видения. Этот предмет есть само математическое образование — число, множество, величина, пространство, а также их отношения и закономерности в их идеальности. Они не могут быть с самого начала предметами мысли или представления, поскольку в этом случае они не смогли бы быть сквозными отношениями и законами реального.

в) Двусмысленность в понятии идеальности

Математические образования — «предметы» науки, не ее продукты. Но они, как и все предметы подлинного познания, также предметностью не исчерпываются; они обладают сверхпредметным в-себе-бытием, и их закономерность природным отношениям свойственна точно так же, как и отношениям математического мышления. Природа наукой не занимается, но она и не дожидается прихода человеческой науки о математическом, она в себе самой математически упорядочена. А именно: она такова безотносительно к нашему математическому пониманию или непониманию. Наука — это наш удел, она приходит позднее. И она как раз находит природу уже математически оформленной. В этом заключается смысл высказывания Галилея, что философия в книге природы записана математическими буквами.

Здесь, таким образом, лежит истинное и единственное достаточное основание познания в-себе-бытия идеальных предметов — пока, правда, только математических, но обнаружится, что этот аргумент без труда распространяется на дальнейшие области идеального познания, ибо способ бытия математических предметов невозможно отделить от способа бытия сущностей иного содержания. Характерно, что этот аргумент заключается не в данности идеального как такового и не в чистом феномене идеального

познания, но в данности и познании реального, поскольку то уже предполагает и содержит в себе структуры идеального бытия как свои собственные. Благодаря этой вплетенности идеального и реального бытия друг в друга, за внешне висящим в воздухе идеальным образованием проступает как бы вся тяжесть реального в-себе-бытия, показывая это образование в его истинном оптическом характере.

Одно только, правда, следует при этом иметь в виду, доказано пока лишь то, что математические предметы имеют характер бытия вообще, что оно не есть особое «идеальное» бытие. Если по каким-либо причинам признать таковое не решаются, боясь, к примеру, вызвать тем самым ненужное удвоение сущего мира, к чему мышление, не прошедшее онтологической выучки, пожалуй, склонно всегда, то ссылкой на реальность математических отношений в природе воспрепятствовать этому невозможно.

Для такого мнения во всяком случае существуют точки опоры. Идеальное бытие для сознания, по натуре своей настроенного на реальный мир — несмотря на долгую и содержательную историю его проблемы, — есть нечто в высшей степени парадоксальное и подозрительное. Есть привычка исходить из совершенно иного различия — из противоположности внутреннего и внешнего миров, из картезианского дуализма *cogitatio* и *extensio*, теоретико-познавательной соотнесенности субъекта и объекта. В этом случае внешний мир, пожалуй, можно считать сущим, внутренний — рассматривать как предмет представления, мышления, фантазии. Реальное в этом случае равняется внешнему миру, идеальное — внутреннему; ибо «идея» в соответствии с укоренившимся в Новое время словоупотреблением понимается как представление. Так идеальное приравнивается к имманентному и за счет этого необдуманно лишается своего самостоятельного бытийственного характера. Если теперь математическое оказывается чем-то реальным в природных отношениях, то полагают, что, хотя оно тем самым высвобождено из сферы представления и мышления, но именно поэтому как раз и не есть «идеальное».

До тех пор, пока придерживаются такого значения «идеального», никакого пространства для идеального бытия, естественно, вообще не остается. Тем самым идеальные предметы принципиально отдаляются от их онтологического понимания. В действительности же смешиваются два совершенно различных понятия «идеального». Эта двусмысленность была причиной жестокого заблуждения. В субъективной формулировке идеальное означает лишь «ирреальное»; ирреальность же характерна и для предметов фантазии, т. е. для чисто интенциональных, поддерживаемых актом предметов, вовсе не являющихся предметами познания. Идеальность в онтологическом смысле есть нечто совершенно другое, некий способ бытия *sui generis* наряду со способом бытия реального. Ссылка на сопряженность способов бытия друг с другом составляет лишь половину доказательства его

существования. Другая половина заключается в том, что имеется и самостоятельная данность идеального образования независимо от факта его содержания в реальном.

Раздел II Связь идеального и реального бытия

Глава 42. Исчезновение идеального предмета в поле познания

а) Предрасположенность понятия

Прежде чем мы приступим ко второй части доказательства, призванной провести границу в отношении реального и одновременно выработать позитивное отношение идеального и реального бытия, необходимо учесть еще и другую сторону идеального познания. Традиционная двусмысленность понятия идеальности — не единственная причина непонимания бытийственного характера идеальных предметов. Скорее, она уже вызвана своеобразием того способа познания, который имеет с ними дело. Это своеобразие можно обозначить как исчезновение гносеологического характера предмета в поле познания. Но так как с гносеологическим характером предмета связаны сверхпредметность и в-себе-бытие, то такое исчезновение есть одновременно исчезновение идеального бытия, а следовательно, и как такового познавательного характера в идеальном познании.

Здесь надо вспомнить то, что изложено выше (гл. 38, с). Математическое высказывание, пожалуй, выражает чисто математическое отношение, но оно в то же время и скрывает его, а именно — благодаря своей собственной предрасположенности к мысленной оформленностиTM и своей осознанности, как бы благодаря своей логической первоочередности. Оно порождает видимость, будто дело в нем идет только о нем самом, о его мысленном существовании, можно также сказать: о его понятийном существовании. Ибо оно как раз пребывает в сфере понятия. Понятие, со своей стороны, есть, пожалуй, понятие вещи, но оно не тождественно вещи. Напротив, оно может и допускать промах в ее отношении. Но так как здесь всякое схватывание вещи, т.е. математического предмета, принимает форму понятия, то появление понятия в сознании порождает видимость, будто оно само уже есть вещь, и благодаря этому та вместе с ее бытийственным характером скрывается. Понятие, схватывая («понимая») идеальное бытийственное отношение, одновременно также скрывает его от сознания. Оно не исчезает по сравнению с тяжестью предмета. По своей сущности оно первоочередно. В силу этого оно заставляет исчезнуть то, что оно постигает.

О том, что дело обстоит так, свидетельствуют обсуждавшиеся теории математического мышления. Они, таким образом, теряют из виду способ бытия математических предметов, что последние кажутся им прямо-таки продуктами науки. Но и для непредубежденной установки отнюдь нелегко

однозначно зафиксировать разницу между высказыванием и высказанным отношением величин, между понятием треугольника и самим треугольником.

Ввиду такого положения дел необходимо задать вопрос, в чем, собственно, дело? Ведь высказывания (суждения) и понятия имеют место и в поле реального познания. Почему же там они не выступают вперед? Почему человек не позволяет себе так легко смешивать понятие некоей реальной вещи или некоего лица с самой реальной вещью или самим лицом?

Или, быть может, надо признать, что таковое смешение существует и в реальном познании? Правда, есть теории, в этой ситуации утверждающие, что у нас вообще есть только наши понятия и представления о реальном мире, не сам этот мир. Так с давних пор учил скепсис, такой вывод делал субъективный идеализм, оспаривая тем самым у естественного осознания мира его познавательный характер. Дальше всего пошли неокантианцы, попытавшись всю природу редуцировать до понятийного содержания науки.

Но это в конце концов только философские теории, пороки одностороннего толкования проблемы на основе неполного анализа феномена познания. Они не снимают естественного сознания реальности. Ибо последнее коренится в данности совершенно иной важности, нежели наука и теория. Это доказало рассмотрение эмоциональных актов и жизненного контекста.

б) Навязчивость и ненавязчивость предмета

Однако именно это заблуждение показывает, где нам следует искать причину исчезновения идеального предмета. Вероятно, в первую очередь ее надо искать в способе данности. Как раз он является весьма иным, нежели у реального. Реальность навязчива. Она испытывается не в одном только познании, но и в переживании и претерпевании, в затронутое™ человека происходящим, да и в предзатронутости и в ответной затронутости™. Она застигает человека и, застигая, убеждает его в себе. Она не ждет суждений или понятий, она присутствует «до» всякой познанности как таковой, охватывает человека непреодолимо, безразлично к тому, последует ли за этим познание; тем более научное познание и формирование понятий следуют лишь со стороны. Идеальный же предмет себя не навязывает. Чистые отношения пространств и величин, даже там, где в жизни с ними действительно считаются, как таковые остаются незамеченными, они предстают погруженными в реальные отношения, которым они присущи. Но если познание поднимается до того, чтобы схватить их чисто как таковые в их всеобщей закономерности, то оно делает это в форме науки. И тогда способ, которым они поднимаются в сознание и делаются предметами рассмотрения, обретает логическую структуру. Но это значит, что они поднимаются в сознание в форме понятий и суждений.

Так как сознание в иной данности их не знает, то понятно, что в нем на передний план «выбивается» понятийность. Это хотя и не та же навязчивость, которой обладает затронутость, но все-таки именно некая первоочередность; и теперь она принадлежит не самому предмету, но «понятию» предмета. Впрочем, ее нельзя понимать таким образом, будто теперь познается вовсе не предмет, но понятие предмета; скорее и здесь и там познается предмет, а понятие есть лишь содержательная форма, в которой он схватывается. Иначе ведь это было бы не познание. Но познающее сознание теперь склоняется к тому, чтобы принять эту содержательную форму схватывания за сам предмет. Оно смешивает ее с ним. Оно полагает теперь, что будет иметь дело только со сформированными им самим образованиями — понятиями и их отношениями; и совсем не замечает, что тем самым оно себе самому отказывает в познавательном характере в отличие от того, что своим предметам в бытийственном характере оно не отказывает.

Так в математическом сознании возникает иллюзия науки, занимающейся только имманентной игрой мысли. Ненавязчивость идеального предмета благоприятствует этому заблуждению. За оперированием понятиями нет модуса данности, который решительно прервал бы понятийную игру и принудил бы сознание вспомнить о сверхпонятийном и сверхпредметном бытии математических образований. В рамках чистой математики, таким образом, первоочередность понятия остается совершенно не тронутой; в своей области она не встречает затруднений и может вырасти в систему понятий и суждений, в которой онтологический смысл высказываний и понятий будет совершенно забыт.

В этом состоит исчезновение идеального бытийственного характера в предметном поле чистого идеального познания.

Исчезновение это обнаруживает собственные границы лишь в связи идеального и реального познаний. Оно наталкивается на сопротивление в тот момент, когда познающее сознание вспоминает о том, что существуют реальные отношения, обладающие математической закономерностью и позволяющие себя понять математически. В этих обстоятельствах становится невозможным рассматривать математические отношения как отношения одних только понятий. Тяжесть реального предмета побуждает вспомнить о бытии предмета идеального. Исчезнувший и прикрытый понятийностью бытийственный характер идеального проявляется вновь. А одновременно с этим тогда исчезает первоочередность понятия. В самой науке порог этого припоминания лежит на границе чистой и прикладной математики.

в) Положение познавательных образований в идеальном познании

Тем, чем понятие является в науке, в повседневном познании является представление. Оно принимает самые разнообразные формы, может далеко отходить от логической структуры; кроме того, в нем существует широчайшая градация осознанности. Обычно оно вообще не осознается как образование, нисколько не замечается в познании предметов, хотя познание предметов именно в том и состоит, что сознание получает о них представление. Именно сознание в познавательном отношении (*Erkenntnisverhältnis*) было и остается вполне обращено к предмету. Образ, который оно создает себе в познании предмета — существует ли он в форме понятия о нем, мнения о нем или даже только в восприятии его образа, — не составляет второго предмета наряду с реальным, но исчезает в сознании предмета. Это можно выразить и так: содержательное познавательное образование в познающем сознании есть форма, в которой то схватывает предмет. Поэтому в схватывании предмета оно вместе с ним не схватывается.

Об этом отношении в Новое время велись продолжительные споры.¹ Цеховая феноменология принципиально оспаривала появление образа в познавательном отношении, причем по той простой причине, что в наивном осознании предмета его обнаружить нельзя. Правда, это не аргумент, ибо в неотрефлексированном повседневном познании в столь же малой степени, как и в сознании образа, имеется сознание акта; но все же было бы странно, если бы из этого захотели сделать вывод, что нет вовсе никакого акта, что такое познание, следовательно, не является также и актом. Скорее обнаруживается, что повсюду, где движется вперед познание, в особенности там, где оно вскрывает и исправляет ошибки, там появляется сознание образа.

¹ Важные сведения об этом содержатся в «Метафизике познания» (3-е изд.) 1941, гл. 10 «Критические дополнения», в частности пункты a, b и f. Кроме того, об общей проблеме идеального познания — часть V того же сочинения.

А именно, если оказывается, что предмет в определенном отношении иной, нежели он представлялся, то вновь полученное представление расходится с предыдущим, и предыдущее становится в этом очевидным.

Но для нашей проблемы поучительным в этом возражении является правомерно упоминаемый факт, что в естественном познавательном отношении образ предмета как таковой не осознается. Хотя сознание «обладает» представлением предмета, но «схватывает» не его, но как бы в нем и посредством него сам предмет. Представление, таким образом, остается незамеченным. Оно исчезает перед тяжестью предмета, или, если воспользоваться другой аллегорией, оно есть только посредник схватывания предмета, оно прозрачно для настроенного на вещь взгляда.

Таково оно в реальном познании, насколько оно пребывает неотрефлексированным в естественной установке. Только в научной рефлексии это изменяется, поскольку здесь образ обладает уже не подвижной формой представления, но принимает более твердую и логически совершенную форму понятия. Понятие создается в осознанно методическом синтезе, в нем обрабатывается и моделируется. Данная работа помещает его в свет сознания. Это причина того, почему научное познание не направлено на предмет неот-рефлексированно, но всегда сопровождается познанием второго порядка, в котором предметом делается его собственное содержательно созидательное действие. На поздней стадии это второе познание переходит в методологию. Ведь к методу относится то же, что и к образу: даже наивное познание «имеет» свою определенную процедуру, но оно не знает о ней, не «схватывает» ее. Только научное познание осознает ее, делая предметом. Но тогда это будет предмет до той же степени второго порядка, что и относящееся к нему познание.

г) Двойное исчезновение. Представление и понятие

Если теперь сравнить познание идеальных предметов с неотрефлексированным реальным познанием, т. е. например с простым схватыванием вещей или событий в повседневности, то сразу явно бросается в глаза противоположность. В первом, как обнаруживается, предмет имеет тенденцию к исчезновению и на первый план выбивается образ; во втором исчезает образ и сознание имеет дело только с предметом. И то и другое заходит так далеко, что подталкивает теорию к отрицанию исчезающего. Математическая теория может себе вообразить, что сознание в математике имеет дело только с понятиями; а феноменология реального познания впадает в иллюзию, что в таком познании совсем нет образа предмета.

Даже если освободиться от подобных крайностей теории, то все-таки и в том, и в другом случаях сохраняется факт исчезновения. Надо, стало быть, задать вопрос, в чем это исчезновение состоит. Ответ подсказывается именно перевертыванием ситуации в отношении идеального и реального познаний. В последнем предмет изначально навязчив, его данность укоренена в эмоциональной затронутости; в идеальном познании этот момент совершенно отсутствует, его предмет только должен быть найден и извлечен из своей сокрытости научным размышлением. Очевидна навязчивость предмета, заставляющего познавательное образование в сознании исчезнуть. И в соответствии с этим необходимо сделать вывод, что именно ненавязчивость позволяет познавательному образованию стать осознанным, бытийственный же характер предмета заставляет исчезнуть. Кажется, что в познающем сознании нет места для двух последовательно соединенных предметно оформленных образований; оно схватывает только либо первое, либо второе. А если данность предмета познания не имеет силы навязаться ему тяжестью своего в-себе-бытия и тем самым вытеснить из сознания образ,

то сам предмет вытесняется и как бы заслоняется образом. Но это значит, что в свою очередь навязывается образ. К этому очень точно подходит упомянутое выше различие представления и понятия. Если не учитывать логической стороны понятия, то и то и другое суть лишь различные формы познавательного образования; и в том и в другом сознание постигает не их самих, но предмет; они, таким образом, суть формы образа предмета. Но представление мимолетно, понятие же твердо оформлено, завершено. Оно требует осознанно созидающей работы. Если теперь предмет познания таков, что становится постижим лишь на ступени научной работы, то его познание именно этим привязано к понятийной форме образа. Но последняя как раз является поднятым в сознание познавательным образованием. Понятийная форма образа, стало быть, есть то, что скрывает в идеальном познании способ бытия предмета. Или, кратко резюмируя все это отношение: именно та оформленность образа, в которой становится постижимым идеальное бытие, позволяет в то же время исчезнуть его бытий-ственному характеру.

Реальное познание, хотя и работает с понятием, но только на его более высокой ступени. А здесь все устроено для поддержания сознания бытия посредством первичного способа данности реального. Этого способа вполне достаточно, чтобы не быть скрытым и в понятийной проработке познавательного образования. Здесь влияние понятийности доходит лишь до того, что благодаря ему существование образа сдвигается в сознание. А это в свою очередь возможно без исчезновения предмета, поскольку на ступени науки сопутствующее познание второго порядка создает пространство для схватывания всего познавательного отношения, т. е. для двойственности последовательно соединенных образований: образа в сознании и в-себе-сущего предмета.

Правда, в принципе на такой охват способно и идеальное познание. И обычно в нем нет недостатка даже в математическом познании. Этому познанию мешает только отсутствие допонятийного схватывания предмета. Поэтому происходит так, что в своей увлеченности понятием и высказыванием оно теряет бытийственную ориентацию.

Глава 43. Тройное последовательное соединение

а) Близость идеального бытия сознанию

Но наряду с ненавязчивостью предмета и понятийностью познавательного образования можно выявить еще одну причину исчезновения в идеальном познании идеального бытия. Она заключается в своеобразном срединном положении, которое идеальное образование занимает между познавательным образованием и реальным.

Со времен открытия идеального бытия отличие его положения относительно сознания от положения реального бытия хорошо известно. Выражается это

положение в том, что идеальное бытие схватывается во «внутреннем» видении. Сознание здесь имеет как бы прямой доступ к предмету; правда, оно должно настраиваться на него лишь при помощи особого размышления, но если оно это размышление осуществит, то предмет оно схватывает непосредственно. Это схватывание обозначили термином интуиция, подразумевая под этим взгляд высшего порядка и априорного характера, благодаря которому сознание входит в прямой контакт со своим предметом. Это обстоятельство больше всякого другого подталкивает к мнению, будто здесь дело идет вовсе не о сущем, но исключительно о мыслимом. Однако здесь это воззрение замыкается в себе, будучи исчерпано констатацией содержания математических отношений в реальном. Но если воздержаться от всякого толкования, то от непосредственности внутреннего видения остается внутренняя постижимость или сама данность. Образно ее можно обозначить как «близость» идеального бытия сознанию.

Очевидно, что она противоположна чуждости сознанию или удаленности от него реального бытия, которое в чисто внутреннем видении никогда не схватывается. Трансцендентность схватывания в случае последнего явно имеет более крупный размах. Но это означает, что идеальный предмет кажется придвинутым ближе ко всей сфере сознания. Он в этом отношении на самом деле занимает промежуточное положение. С точки зрения субъекта он находится по ту сторону познавательного образования, но по эту сторону реального. Но так как существует оптическая связь идеального и реального бытия и над последним, насколько оно познаваемо а priori, всегда господствуют идеальные сущностные отношения, то процесс познания проникает сквозь них в реальное.

Если теперь принять в расчет, что познающее сознание, как обнаружилось, даже не располагает местом для двух последовательно соединенных образований, но всегда вытесняет одно в пользу другого, то легко понять, что в случае последовательного соединения трех образований — образа, идеального предмета и реального предмета — оно тем более не обзирает всего отношения. По крайней мере до тех пор, пока в особой рефлексии оно не повернется вновь к нему. Ведь фактически, даже как правило, исчезают промежуточные члены: в априорном реальном познании исчезает не только образ, но и идеальная сущностная структура (например, математическая), причем в пользу реального предмета. Идеальное бытие кажется погруженным в реальное, так что сначала оно требует особой выделенное™, чтобы быть схваченным как таковое. Для познания оно исчезло в глубине реального.

Там же, где, как в чистой математике, не имеется реального предмета, т.е. последовательное соединение оказывается только двучленным, там первоочередность понятия делает так, что, наоборот, идеальный предмет исчезает в глубине познавательного образования.

В обоих случаях, таким образом, характер идеального бытия уходит из сознания, в первый раз — за пределы своей сферы, во второй раз — вовнутрь ее. Итоговым эффектом является то, что действительно схватить его вообще стоит большого труда. Он как бы выскальзывает из-под хватки познающего сознания. Последнее по природе не готово к его схватыванию. И только преодолевая свою природу в философском размышлении, оно осуществляет то, с чем первоначально не справлялось.

б) Номинализм и реализм

В рассматриваемом отношении еще раз дает о себе знать старый спор об универсалиях, причем иначе, нежели в отношении вот-бытия и так-бытия. Здесь дело идет не о связи *essentia* и *existentia*, но о бытии самой *essentia*. Ибо именно *essentia* понималась как идеальное образование.

В данном споре мы обнаруживаем оба сорта исчезновения. Номинализм делал *essentia* одним только делом мысли, т. е. чем-то добавочным (*post rem*), что не имеет собственного бытия. Он вынуждал идеальное бытие исчезнуть в глубине познавательного образования и оставлял в качестве единственно сущего реальное. Номинализм, стало быть, — это «реализм» в сегодняшнем смысле слова.

То, что называют средневековым реализмом, есть нечто совершенно другое. В нем дело идет о бытии не реального мира, но именно идеальных сущностей. Это воззрение понимало *essentia* как оптическую основу реального, причем либо так, что она существует только «в» реальном, либо так, что она за его пределами образует самостоятельную и главенствующую сферу. В первом случае она существует *in rebus*, во втором — *ante res*. Из этих двух форм реализма универсалий первая в точности соответствует охарактеризованному выше случаю, при котором идеальный предмет для сознания исчезает в глубине реального. Ибо на самом деле исчезнувшим здесь является своеобразный бытийственный характер *essentia*: он кажется еще только погруженным в вещи. Для свободной идеальности здесь нет места.

Другая,[^] гораздо более крайняя, форма — платоновская — дает *essentia* как раз то, в чем первая ей отказывает и в чем тем более ей отказывает номинализм, — самостоятельное бытие. Таким образом, можно было бы подумать, что она лучше всего способна соединить две стороны базового феномена. Здесь идеальное не ускользает от сознания ни в реальное, ни в представление (понятие). Но такой реализм универсалий впадает в третью крайность: он преувеличивает бытийственный характер идеального, объявляя его единственно подлинным бытием, и принижает бытийственный характер реального, делая его простой отраженностью, и даже иллюзией; для него, таким образом, реальное исчезает в пользу идеальных сущностей, а так он

нагружает их гораздо больше, чем они могли бы вынести. Он оказывается идеализмом сущностей и божественного рассудка.

Поучительным в этих теориях является не столько метафизические следствия, сколько осязаемое подтверждение страшной затруднительности схватывания идеального бытия чисто как такового. Средневековье было явным образом гораздо больше озабочено этой задачей, нежели мы. Тем не менее ему не удалось сформулировать ее. Бытие *essentia* ускользает от схоластических теорий в трех направлениях: в понятие, в вещи и в божественную потусторонность. Каждый из указанных вариантов соответствует лишь одной стороне общего отношения, как оно проявляется в феноменах. Целому не соответствует ни один.

в) Неустраняемая иллюзия (Tauschung)

После того как были вскрыты ошибки, схватить бытие идеальных предметов в чистом виде уже не так трудно. Начало этому было положено выше, и последующие главы доведут эту попытку до конца. Но при этом четко следует иметь в виду одно: само постоянное сокрытие, свойственное идеальным предметам, их исчезновение для сознания, их ускользание в понятие, в реальное или в гипостазированную транс-ценденцию снять невозможно. Благодаря этому содержание идеального познания не ограничивается, но, пожалуй, сохраняется иллюзия относительно бытийственного характера его предметов.

Для этого необходимо сопоставить вместе все сказанное. Открытие идеального бытия в философии Платона сразу начало с преувеличения его оптического веса; следствием было воплотившееся в реализме универсалий гипостазирование всей сферы. Кажется, что в этом случае она зависает наподобие второго мира над миром реальным, низводя его до состояния неподлинности. Если теперь вместе с аристотеликами поразмышлять о тяжести реального, то собственный способ бытия *essentia* становится сомнительным. От него ничего не остается, кроме всеобщего в реальном мире. Но если, следуя *intentio obliqua*, обратиться к действиям сознания и его содержаниям, то на месте сущего всегда будет обнаруживаться только понятие.

Таковы направления восприятия, от которых нельзя просто отмахнуться, признав их ложность. Их нельзя отбросить, подобно привычке, их давление испытывают вновь и вновь. Ибо их основание — в природе феномена. Ошибки — это вопросы мнения, их можно осознать и через осознание покончить с ними; ни один человек не продолжает придерживаться ошибки, которую он однажды распознал. Иллюзии, пожалуй, можно и распознать, но тем самым с ними нельзя покончить, они продолжают существовать; ибо они — это вопросы не суждения и даже не мнения, но феномена, как он однажды

дан. Весло, наискось погруженное в воду, вновь и вновь будет выглядеть сломанным, как бы хорошо мы ни знали, что это иллюзия.

Исчезновение идеального бытия для познающего сознания — это не ошибка, но иллюзия. И эту иллюзию нельзя устранить, поскольку ее основание — в способе данности идеального бытия. Неустранимость предмета здесь столь же внутренне связана с его способом бытия, как первоочередность понятия — со способом его явления, а исчезновение в вещных отношениях — с его погруженностью в реальное.

Иллюзию, что идеальные предметы не обладают бытием, можно лишь «разоблачить», но не «устранить». Онтология вынуждена взять на себя бремя неустранимой иллюзии и вновь и вновь сопротивляться ему, вспоминая о ее основаниях. Ни при каких дальнейших шагах она не может полагаться на то, что однажды было разрешено, борьбу с иллюзией она вынуждена вести всякий раз заново. И что тяжелее всего, она в то же время вынуждена оберегать себя и с другой стороны. Ибо нет для нее ничего легче, чем впасть в ошибку платонизма, когда способ бытия сущностей, если она его действительно схватывает, истолковывается как «высший» и за счет этого тем более не осознается.

Глава 44. Относительная самостоятельность идеального бытия

а) Роль идеальности реального априоризма

Содержание сущностных отношений в реальном есть доказательство их бытийственного характера. Но что этот их бытийственный характер другой, нежели бытийственный характер реального, непосредственно из этого взять нельзя. Не хватает, стало быть, подтверждения их «идеальности».

Необходимо показать, что, например, математическое, невзирая на его определяющую роль в реальном мире, является реальным не изначально и не само по себе, но существует само по себе и без реальности, причем в том же виде, в каком оно содержится и в реальном.

Для этой части доказательства можно привести три аргумента, исходящих:

1) из сущности априоризма, 2) из положения, которое чистая математика занимает относительно прикладной, 3) из индифферентности математического (и сущностей вообще) к реальному случаю.

Первый из этих моментов общеизвестен. Всякое априорное познание реального является «объективно всеобщим». Это должно означать: во всяком суждении, к которому оно приходит, оно говорит о тотальности возможных реальных случаев, безразлично, происходят ли они фактически, происходили или будут происходить. Эта тотальность — внутренняя, лежащая в сути дела, и в этом отношении — в собственном смысле «идеальная». Она означает, что и все неизвестные в действительности случаи, будущие, равно как и

прошедшие, подпадают под общее усмотрение, высказываемое суждением; да и кроме того, она распространяется на случаи, никогда действительно не происходящие в реальном контексте мира; ибо реальный контекст, с точки зрения сущностного усмотрения, «случаен». При этом дело, конечно, идет не о реальной случайности, но только о сущностной.

Этой тотальности в точности соответствует то, что Кант подразумевал под «всеобщностью и необходимостью» синтетических суждений *a priori*. Эти два момента он считал признаками подлинной априорности. В чистой же математике такая тотальность принимается как нечто само собой разумеющееся. Однако в отдельном математическом тезисе она специально не высказана, но лишь неявно предполагается. Потому правота этого предположения есть предмет особого теоретико-познавательного рассмотрения и должна быть доказана специально. Между тем сам тезис индифферентен к ней. Ибо он, понимаемый чисто в своем сущностном содержании, говорит вообще не о реальных случаях; тотальность же есть именно тотальность реальных случаев. Всеобщность усмотрения есть всеобщность не коллективного высказывания, но лишь сущностного высказывания.

Многообразие реальных случаев, таким образом, в математическом усмотрении вовсе не предусмотрено. В нем рассматривается лишь идеальное содержание тезиса как такового. Это идеальное содержание здесь уже является предметом познания, причем в себе завершенным и полноценным. Познание этого рода не ждет, появится ли за ним еще одно предметное поле иного рода или нет. То, что за ним действительно возникают реальные случаи как дальнейшие предметы, в базовом отношении уже ничего не меняет; это всегда служит доказательством лишь в-себе-бытия математических предметов, но не их идеальности. Их идеальность, скорее, наоборот, можно схватить в индифферентности усмотрения сущности и его предмета к «случайности» реального. Ибо то, что может быть математически усмотрено в математическом предмете, усматривается совершенно независимо от всякой данности или не-данности реальных случаев — как бы по эту сторону их многообразия и их бытийственной тяжести.

б) Подлинная самостоятельность и ложная изолированность идеального предмета

Таким образом, уже в силу этой первой причины дело не идет о том, чтобы полностью растворить идеальное бытие в реальном. Если все-таки захотят предпринять такую попытку, то математическое познание будут вынуждены с самого начала понимать как реальное познание, что в свою очередь означало бы, что чистой математики не существует. Но тогда будет нелегко поддерживать априорность математического познания. Тем самым впадут в «математический эмпиризм», который все сводит к реальному опыту,

например проделают опыт, что 3×12 вещей будет 36 вещей, и извлекут из этого всеобщее положение. Но остается сомнение, что подобным образом строго всеобщего положения не получить. Скорее то, что получается в действительности, еще нуждается в обобщении. Но таковое на основе эмпирии совершенно невозможно; как раз без заранее данной строгой всеобщности и необходимости никогда нельзя знать, какими окажутся прочие, не данные в опыте случаи. Но это можно прекрасно знать, если смотреть не на реальные случаи, но на сами идеальные математические отношения.

Но как можно смотреть на идеальные математические отношения, если они не составляют самостоятельного предмета видения? Ведь наглядными они должны быть именно по эту сторону конкретизации в реальных случаях. И такая наглядность существует на самом деле. Так, определенный треугольник, определенная окружность, определенный эллипс, определенный степенной ряд, определенное число и прочее в себе самих совершенно наглядны, а именно в характерном единственном числе идеальной сущностной структуры, по эту сторону всякой множественности реального. На такой наглядности идеальных предметов в себе самих основывается вся чистая математика; а она, понимаемая чисто как факт, как раз благодаря этому является однозначным опровержением не только математического эмпиризма, но и математического реализма.

С другой стороны, здесь важно сразу же быть осторожным в отношении далеко идущих выводов. Самостоятельная предметность — это все-таки выражение, допускающее ложное толкование. Что в ней действительно может быть зафиксировано — это лишь объективная всеобщность и односторонняя необходимость. Существуют ли они только для области возможных реальных случаев, по ней, стало быть, никак не видно. Из этого, таким образом, еще нельзя сделать самостоятельного бытия всеобщего. Или, точнее, нет причин считать а priori понятные идеальные отношения чем-то существующим изолированно для себя и как бы составляющим наряду с миром реальных случаев некий второй мир. Самостоятельная предметность для определенного рода видения не дает для этого оснований. Универсальная погруженность идеальных сущностных отношений в реальное, несмотря на изолированность в видении, могла бы прекрасно существовать с полным оптическим правом.

История философии богата примерами ошибок такого рода. Со времен платонизма вновь и вновь происходит так, что сфера сущностей, или даже только математического, полагается как второй мир вещей или субстанций наряду с реальным миром. И здесь всегда именно самостоятельность, с которой она выступает в качестве предметной сферы, подталкивала к изолированности. Но предметность не есть бытие; и тому, что выступает изолированным в качестве предмета определенного усмотрения, не нужно

существовать изолированным в себе. А так как у способов бытия, как было показано, вообще существует некая вложенность друг в друга в одном мире, то именно здесь необходимо вообще и окончательно отказаться от точки зрения изолированности. Способ бытия всеобщего и обладающего сущностью в мире очень даже может быть в высшей степени своеобразным, и изо-лируемость его схватывания может совершенно однозначно свидетельствовать об этом. Но если по этой причине захотеть вырвать всеобщее и имеющее сущность из структуры реального, то будет упущено единство мира, в котором гетерогенное по способу бытия оказывается прочно связанным.

в) Чистая и прикладная математика

Факт приложимости чистой математики к реальным отношениям природы подтверждает в-себе-бы-тийственный характер идеального предмета. Но факт того, что она до всякого прикладного использования и независимо от него является априорной и завершенной в себе наукой, что она, таким образом, уже столь же предметно схватывает чисто в себе те же самые законы, которые затем оказываются приложимыми, этот факт доказывает, что упомянутый в-себе-бытий-ственный характер первоначально является идеальным и что образование, им обладающее, независимо от конкретизации данного реального, его охватывающего, существует по праву.

Поэтому в отношении чистой и прикладной математики можно высветить то принципиальное, что содержится в отношении идеального и реального бытия.

Имеет место некое сплошное содержание идеального бытия в реальном. Реальный мир насквозь оформляется и управляется идеальными сущностными отношениями. Распространяется ли эта сквозная оформленность на все стороны и черты реального, это другой вопрос; важно только, что она существует и что ее можно обнаружить. Сказанное можно выразить и так: идеальное бытие функционирует в реальном как род фундаментальной структуры. А следовательно, реальный мир находится во внутренней зависимости от него.

Но это отношение нельзя перевернуть. Идеальное бытие, в свою очередь, не обусловлено реальным, не привязано к существованию чего-то реального. Оно обладает самостоятельностью по отношению к его наличию и потому в чистом виде схватывается именно тогда, когда реальное не учитывается. Таким образом, обусловленность, царящая здесь, является односторонней: математическое, быть может, господствует над определенным фрагментом реального, но этот фрагмент не господствует над математическим. Внутри этого фрагмента реальные отношения, пожалуй, определяются математическими законами, но это не привязывает их к сфере реальности.

Это причина того, почему в известных областях идеальное по содержанию может простирается далеко за пределы реального, т. е. что существуют и идеальные отношения, не содержащиеся (не «реализующиеся») в реальности. Наиболее известные примеры этого образуют мнимые числа и Неевклидовы пространства. Чего-то соответствующего мнимому числу в физическом пространстве не существует. И о множестве геометрических «пространств» можно, по крайней мере, сказать, что только одно из них по структуре и по законам может соответствовать реальному пространству, т. е. что только одна из этих систем геометрических измерений и законов может быть системой существующего космоса. Ибо космическое пространство с необходимостью «одно». И какая бы геометрия ни была свойственна ему, всегда остаются прочие, которые в этом случае будут и останутся именно ирреальными. Но как идеальные предметы ирреальные пространства совершенно равнозначны тому одному, которое реализовано в космосе. Они, стало быть, таким же способом обладают идеальным бытием, что и оно, но только не реальным; подобно тому как они представляют такую же структурную жесткость для чистого созерцания и мышления. Потому по этим пространствам геометрически даже не видно, какое из них является реальным пространством. Кратко это отношение можно выразить и так: идеальное бытие индифферентно к реальному, а именно к его собственной реализации в мире; реальное же бытие никогда не бывает индифферентным к идеальному, оно всегда уже предполагает некую идеальную структуру, несет ее в себе и насквозь управляется ею.

г) «Случайность» реального и «область возможности» идеального

На этом основывается много раз упоминавшаяся «случайность» реального с точки зрения идеального. Необходимо с позиции идеального бытия всегда только идеальное бытие, никогда не реальное. Такая необходимость, следовательно, есть необходимость не реальная, но только лишь сущностная. Из нее никогда не следует, что вещь реальна, и как раз это означает, что вопреки такой необходимости реальность вещи остается «случайной». Но эта случайность, в свою очередь, есть лишь сущностная случайность, не реальная; в реальном контексте вещь вопреки ей прекрасно может быть необходимой.

Потому и представляется царство идеального бытия, рассматриваемое с точки зрения реального, царством «возможностей». В этом смысле Лейбниц говорил о множестве «возможных миров». Но и к такой возможности относится, что она есть лишь сущностная, не реальная, возможность. В состав последней, вероятно, входила бы еще длинная цепь реальных условий; и пока они не выполнены, вещь фактически, скорее, невозможна.

С точностью исследовать это отношение можно только в рамках специального модального анализа. Он относится к другому кругу

рассуждений. Здесь остается только добавить еще одно: «случайность» реального и «область возможности» идеального — это не в собственном смысле модальные определения, но лишь зеркальное отражение отношения всеобщего и индивидуального, поскольку и то и другое вложены друг в друга в одном общем мире. Идеальные структуры именно всеобщие, и в этом отношении они включают в себя некую неопределенность; последняя же представляется множественностью «возможностей». Реальные случаи в свою очередь индивидуальны и в этом отношении «случайны» с точки зрения всеобщего. Таким образом, за взаимной контригрой этих модальностей стоит, скорее, включенность друг в друга идеального и реального. Причем подлинный результат всего этого рассуждения сводится к тому, что выше уже было отмечено как сущность этого отношения: способ бытия идеального вовсе не отделен от реального, но, пожалуй, является относительно самостоятельным и потому также может схватываться самостоятельно. Положение идеального в структуре мира однозначно характеризуется положением всеобщего в множественности случаев.

Всеобщее как раз существует отнюдь не по ту сторону случаев (*ante res*) для себя, но и отнюдь не только *in mente* как абстрагированное от них (*post rem*), но исключительно *in rebus*. Но тем не менее особенностью реальных случаев оно не исчерпывается, но охватывает большее. Потому его способ бытия нельзя безоговорочно приравнять к способу бытия общего в реальных случаях. Только в смысле этого выступления за реальную сферу оправданно говорить о собственном способе бытия идеального. Это происходит без риска недоразумения до тех пор, пока из простого в-себе-бытийственного характера, означающего только отличие от бытия реальных случаев, не делают самостоятельного или даже субстанциализированного для-себя-существования.

Таким образом, формально, пожалуй, можно говорить о некоем приоритете идеального бытия перед реальным — так, как о нем утверждалось во всех платонизирующих направлениях философии. Онтологически же этого придерживаться нельзя, в особенности если с этим приоритетом связывается представление, будто дело идет о более высоком, более абсолютном или совершенном способе бытия. Подобно тому как онтологически всеобщее есть всегда только момент в реально-индивидуальном и как таковое является подчиненным, так и в отношении идеального бытия должно быть справедливо, что оно есть, скорее, низший и как бы неполный способ бытия и только реальное является полным. Ведь низшее всегда содержится в высшем, но не наоборот. Неполнота — это как раз неопределенность всеобщего, а она в свою очередь порождает нечеткую множественность «возможностей», которые не являются собственно реальными возможностями.

Потому и «обусловленность» реального идеальным не есть детерминация к реальности и уж тем более — к каким-либо особенностям реального. Она есть лишь односторонняя зависимость в смысле частного условия. Она, таким образом, означает обусловленность высшего образования низшим, подобно тому как всеобщее в индивидуальном есть лишь структурный элемент.

Глава 45. Индифферентность и связанность

а) «Неточность» реальных случаев

Сказанным индифферентность математического к реальному случаю еще не исчерпывается. Она действует не только там, где математическое содержательно простирается за пределы реального, но и в рамках его господства в космосе.

Многочисленные дебаты велись о том факте, что в природе нет математически точного треугольника, правильной окружности, строгого эллипса, что реальные фигуры и кривые гораздо сложнее, что, следовательно, и математически формулируемые законы механики в точности не подходят ни к одному случаю происходящего в действительности движения. Так, например, Кеплеровы законы в траекториях планет и комет выполняются лишь приблизительно; всегда существуют малые — нередко, правда, и весьма значительные — отклонения, которые, хотя сами и измеряются приближенно, но вовсе не воспринимаются как только лишь «помеха», т. е. не могут быть элиминированы. То, что они традиционно обозначаются как «помехи», не улучшает ситуацию. Ибо помехи могут накапливаться и весьма существенно изменять базовую форму.

Можно было бы предположить, что это означает границу действия математического в реальном пространственном движении. При этом действительно поначалу думается о платоновском отношении, согласно которому чистый эллипс, например, есть идеальная форма, к которой действительное движение небесных тел в пространстве приближается, не имея возможности ее достичь. Реальное в этом случае есть царство несовершенства, идеальное — совершенства.

Этот телеологизм идеальной формы уступает уже самому простому соображению. Как раз реальный случай сложен. Даже очень хорошо известно о том, что в нем участвуют условия, в простоте некоего всеобщего основного закона вовсе не учтенные. То, что ни один материальный треугольник математически неточен, вовсе не означает, таким образом, что законы треугольника в нем не выполнены; скорее, это означает, что в единстве сложной формы они наслаиваются на другие законы формы, поскольку вообще в реальном случае представлена одна гораздо более сложная форма.

То, что мы при ее схватывании придерживаемся простой формы геометрически наглядной фигуры, происходит лишь потому, что сложность действительной формы уклоняется от схватывания. Место последней в созерцании занимает упрощенная фигура. Но она не совпадает с реальной.

То же самое относится к механике. Галилеев закон падения непосредственно касается лишь абсолютно свободного падения. Но реально оно совершенно не воспроизводимо. Всегда примешиваются другие факторы, сдвигающие падение. Закономерность осложняется другой закономерностью. Но и она сама во что бы то ни стало продолжает существовать как компонента сложной закономерности (например, в частной баллистической кривой снаряда). Точно так же Кеплеровы эллипсы, хотя в чистом виде и не даны в траекториях планет, но не потому, что их закон неверен, а потому что примешиваются отклонения. Очень хорошо это может быть доказано тем, что в рамках данной точности наблюдения сами отклонения в свою очередь можно объяснить по тем же самым законам, так что в заданных границах погрешности путем расчета можно приблизиться к действительной индивидуальной траектории. Итак, в отклонениях как раз заключено подтверждение абсолютно точного соответствия.

б) Ошибочные и правильные выводы

Сущностью этих феноменов, таким образом, является не «неточность» реального, но его конкретность. Было бы недоразумением делать из них, что бывает нередко, вывод, будто идеальные отношения не относятся к реальному — это абсолютное искажение фактов, основывающееся на искажении смысла научных методов. Говорить и вновь и вновь подчеркивать это, несмотря на ясную в себе ситуацию, является сегодня печальной необходимостью, ибо поверхностное научное образование, способствующее этой ошибке, давно перекинулось на самое философию и там вытекающие из него последствия содействовали затемнению онтологических проблем.

Вместо этого здесь очень даже можно сделать другой вывод, который на первый взгляд, правда, затрагивает только проблему познания: из одного только наблюдения реальных случаев, сколь бы точным оно ни было, невозможно извлечь простые количественные математические законы, несмотря на то что они содержатся в этих случаях; их, таким образом, никогда нельзя получить чисто эмпирически, но можно всегда только в чистом видении самого простого базового отношения. Точно их можно получить только в идеальном бытии. Это то, чем занимается чистая математика.

Причина этого заключается не в одном только факте, что необозримое множество случаев не может быть пройдено эмпирически, она заключается и не в том, что, например, простые законы в реальных случаях выполняются не

строго (ведь они, наоборот, выполняются, несмотря на всю сложность случаев); скорее, она заключается в том, что реальные случаи никогда не бывают простыми случаями и что по ним как таковым не видно, какие моменты их определенности принадлежат простой базовой закономерности. В эксперименте на реальные условия, конечно, можно повлиять, можно изолировать их так, что реальный случай приблизится к простому идеальному случаю. Но как это приближение нельзя довести до полного совпадения, так и не все области науки допускают экспериментирование. Движение космических тел в мировом пространстве не поддается никакому влиянию; их законы, следовательно, вообще можно схватить только в идеальном случае, гипотетически полагая его в основу. Так были схвачены Кеплеровы законы. Наблюдение видимого движения Марса дало только повод к их открытию.

Знание простых базовых математических законов уже предполагает, таким образом, их схваченность по эту сторону реального. Поскольку они точно схватываемы в чисто априорном познании, и только в нем, и поскольку, с другой стороны, сложные реальные случаи можно понять на основе их действия, они с необходимостью обладают идеальным в-себе-бы-тием, которое независимо от особенности реальных случаев таково, каково оно есть.

В целом дело вообще в любом случае обстоит так: математические отношения сначала усматриваются чисто в себе самих, строго а priori, и только затем усмотренное в идеальном «применяется» к реальному. А уже «применение» наталкивается на сложность реального случая. Каждое же усмотренное как таковое было и остается независимым от того, обнаруживаются ли реальные случаи, к которым оно относится.

в) Смысл и границы индифферентности идеального бытия

И так как теперь все математические предметы гомогенны по способу бытия, все обладают равной идеальностью и равным образом даны чисто а priori, индифферентно к существованию и несуществованию соответствующих реальных случаев, и так как, с другой стороны, реальное доказуемым образом подчинено соответствующим идеальным структурам, то получается, что все математические предметы обладают идеальным в-себе-бытием.

*** Отделение (греч.).**

Это в-себе-бытие не означает, что здесь существует χωρισμός* в отношении реального, оно не означает отделенности или потусторонности, не означает оптической подвешенности сферы идеального бытия как для себя существующего мира. Так далеко феномен индифферентности не заходит. «Идеальность» означает лишь индифферентность к особенности и экзистенции реальных случаев; но тем не менее в-себе-бы-тие в принципе

удерживает идеальное в реальном, ибо оно не подтверждено ничем, кроме своего содержания в реальном. Этого содержания, хотя оно не тотально, достаточно, чтобы, подняв идеальное выше, лишить его характера одной только предметности.

Отсюда видно, что бытийственный характер идеальных предметов дан в некоем двойном аспекте и что эту форму данности нельзя исключить произвольно. Если исходить из чистого видения математического образования, то бросается в глаза индифферентность к реальному, что заставляет нас придавать этой сфере чрезмерно самостоятельный характер. В этом аспекте идеальное бытие предстает подчиненным реальному (*dem Realen*). В его сущность не входит претерпевать реализацию; для него остается чем-то внешним то, что оно служит базовой структурой реального мира, предоставляя ему закономерность или типы форм. Оно остается тем, что оно есть в своей сущности, даже если ему не соответствует ни один реальный случай. В сущность же реального бытия, пожалуй, входит обладать в себе структурой идеального и, таким образом, быть реализацией некоего идеального. Для него не является чем-то внешним то, что в нем царят идеальные отношения. Связь двух способов бытия заключена, в соответствии с этим, в характере одного только реального, не в характере идеального. Необходимость реального содержит, пожалуй, сущностную необходимость, но ею не исчерпывается, поэтому умозаключение от *essentia* к *existentia* невозможно. И далее данный аспект показывает, что идеальное познание не без оговорок является также и реальным познанием, но что, пожалуй, во всяком реальном познании содержится момент идеального познания. Ибо оттенок априорного в нем привязывает к содержащимся в реальном идеальным структурам.

Но дальше этот аспект не простирается. Он был и остается онтологически односторонним. Он не может постичь полного отношения, ибо с самого начала принадлежит *intentio obliqua* — он возникает из рефлексии над всеобщностями, изолированными посредством идеи, понятия, высказывания. Его лабильность однозначно проявляется в его неспособности удержать схваченные образования в подвешенном состоянии, в которое он их приводит; она проявляется в тенденции либо гипостазировать их, делая из них царство формальных субстанций, либо депотенци-ровать до голых понятий. Первое хорошо известно по платонизму, реализму универсалий и даже по феноменологической формулировке сущностей; второе выдвинуло от своего имени номинализм, субъективизм и философский релятивизм.

Против этого выступает соответственно другой аспект. Он является онтологическим и состоит в возврате к *intentio recta*. Он обнаруживает связь идеального и реального бытия как базовый феномен. В направлении его взгляда идеальная сущностная структура стоит как содержащееся в реальном всеобщее, и своеобразие ее ступени бытия выступает лишь в качестве

пограничного феномена, а именно — везде, где царство математического по содержанию выходит за пределы сферы реального. Тем самым кладется рубеж индифферентности идеального бытия. Не к приданию ему самостоятельности сводится цепь феноменов его данности — ни подвешенное царство идей, ни даже чисто ментальная отделенность идеальных образований из нее не вытекают, — но исключительно к безразличию к числу, конкретизации и экзистенции реальных случаев.

Но строго удержать этот результат во всей конкретизации проблемы есть задача, которая может увенчаться успехом лишь в том случае, если обеспечивается вид на все базовое отношение вплоть до всякой его специализации. Но для этого требуется еще одно расширенное соображение.

Раздел III Идеальное бытие в реальном

Глава 46. Феноменология сущностей

а) Заключение в скобки и извлечение

Исходное исследование показало, как идеальное бытие в отличие от реального (Reale) дано только в познании и даже там схватывается исключительно лишь в априорном познании, как, стало быть, актуальность затронутоеTM в его данности совершенно отсутствует. Математическое бытие было убедительным образцом такой «ненавязчивой» данности.

Но это изменяется, как только обращают внимание на то, что кроме математического есть еще очень много другого идеального бытия. Конечно, дело меняется, собственно, уже в том случае, если учитывается роль математического в реальном — т. е. пифагорейское отношение. То, что «содержится» в реальном, все-таки в принципе может и испытываться как раз в реальном опыте. Это находит подтверждение в том факте, что зачинатели геометрии многократно исходили из одного только измерения реальных пространственных отношений и только благодаря этому опосредованно были приведены ко всеобщей геометрической закономерности. То же самое относится к механической закономерности. Точное сопоставление наблюдаемых положений Марса привело Кеплера к идее эллиптической траектории.

Идеальное бытие только «испытывается» указанным образом не как таковое и не в свойственной ему всеобщности, но в конкретизации единичного случая; и тогда сначала нужна особая процедура, чтобы затем «извлечь» его в чистом виде. Такое извлечение происходит за счет осознанного отвлечения от частного в реальном случае; что в свою очередь предполагает понимание того, что определенные моменты случая — это сущностно-всеобщее в нем. Но понимание такого рода уже априорно.

С этой оговоркой, таким образом, можно сказать, что здесь вступает в действие другая данность идеального бытия. Именно в математическом бытии она на продвинутой стадии точных наук оказалась оттеснена на второй план. Приходится обращать внимание на другие содержательные области, чтобы онтологически проанализировать это отношение.

Путь здесь проложен феноменологией Гуссерля. За счет анализа она выделяет из реального сущностные черты, сущностные законы, сущностные связи. Те, благодаря своей всеобщности, принципиально выходят за пределы реального случая, подразумевавшегося в анализе. Отвлечение от «случайного» особенного в случае осуществляется благодаря специальному «заклучению в скобки»; то, что извлекается, тем самым как раз оставляется «за скобками». Эта процедура не есть абстрагирование. Путем абстрагирования никогда не пришли бы к строго всеобщему. Анализ же приходит к строго всеобщему. Таковое охватывает все возможные реальные случаи соответствующего рода, т.е. случаи известные и неизвестные; усмотреть его, таким образом, можно только а priori. На основе усмотрения того, что принадлежит сути дела, оно выносится за скобки. Именно это усмотрение априорно. Только это априорное усмотрение не предоставляется чисто самому себе, но инициируется данностью реального случая. А это возможно, поскольку он является частным случаем всеобщего.

Происходит ли это в актах или в предметах актов, это различие здесь абсолютно второстепенно. Феноменология анализировала преимущественно акты, это было вызвано ее происхождением от психологии. На основе проблемы акта сложилась описанная процедура. Но акты реальны точно так же, как и предметы познания, как вещи и события. Они обладают психической реальностью в том же самом смысле, что и эти последние обладают физической реальностью. Да и способ данности тот же самый. «Сущность» преднаходится «в» реальном. Как бы различны по содержанию ни были сущностные структуры актов и сущностные структуры предметов актов, они тем не менее оказываются одними и теми же в том, что они суть структуры реального и только благодаря вынесению за скобки поднимаются до всеобщности идеального. Точнее говоря, их первоначальные всеобщность и идеальность должны быть сначала вырваны и как бы вновь добыты из их переплетенности с особенным реальным случаем.¹

б) Сущность и ее отношение к реальному

Очевидно, что онтологическое отношение, которое положено здесь в основу, — это отношение содержания идеального в реальном, или вложенности первого вовнутрь второго; т. е. то самое отношение, которое мы обнаружили в математическом бытии. Но здесь, пожалуй, можно усомниться, есть ли тоже смысл рассматривать идеальное бытие сущностей чисто в себе, как если бы оно как-нибудь «наличествовало» и без реальных случаев. Такое наличие

в известных видах математического очень даже бывает. Но где это можно перенести на сущности более конкретного рода, этого, во всяком случае по способу, каким эти сущности получаются, не видно.

Пока будем держаться положительной стороны отношения. Она, именно в той всеобщности, которую ей придает феноменология, известна давно.

¹ В нижеследующем необходимо зафиксировать то, что выше (гл. 17, е) было сказано о видении сущностей: оно, строго говоря, непосредственно схватывает не идеальное бытие, но «нейтральное так-бытие». Только так оно может найти идеальное бытие в реальном случае. Естественно, это не мешает тому, чтобы на этом окольном пути оно опосредованно осмысляло также и то, что схвачено в его идеальности.

И уже платоновская и аристотелевская точки зрения занимали здесь противоположные позиции в отношении отдельного существования сущностей. Согласно Платону, имеет место для-себя-существование сущностных форм, согласно Аристотелю, их нет нигде, кроме как в реальном. Но обоим была известна процедура размышления о них, и оба знали о том, что исходить следует из реального случая: по Платону — в «припоминании» идеи по поводу чувственно воспринимаемого, по Аристотелю — в обнаруживаемое™ в самом единичном всеобщего как такового, что в любое время в нем содержится.

Говоря систематически: парадокс в сути всеобщего состоит в том, что оно не может быть исчерпано никаким особенным или единичным и тем не менее по содержанию всецело и в полном объеме в них содержится, что таким образом познание может его достичь в противоположности ему самому. Итак, реальность всеобщего имеет место в самих реальных случаях; она состоит не в чем ином, как в том, что последние при всем своем различии обладают неким общим набором основных черт. Общность такого рода, следовательно, действительно реальна; и эта ее реальность неотделима от ряда реальных случаев. Но, с другой стороны, именно эта суть всеобщего безразлична к количеству реальных случаев, ведь содержательно она не изменяется даже в том случае, если нет ни одного реального случая. В этом отношении во всеобщем имеется та индифферентность к реальному, которая была ощутима в математических предметах. И в силу этого, со своей стороны, становится ясно, что его способ бытия изначально идеален.

Анализ, заключая в скобки все, что относится к реальному случаю в его особенности, выходит ко всеобщему в его идеальности. Он познает его в том, что размышляет о его сущности для всех возможных случаев, причем бросается в глаза именно индифферентность всеобщего к их особенности, количеству и экзистенции. Удивительно в этом то, что в единичном случае может быть усмотрено больше, чем в нем как таковом есть. Этот размах с

выходом за его пределы есть, однако, именно достижение априорного. Абстрагирование или «редукция» как таковые с этим не справляются; они остаются лишь подведением к усмотрению иного и непосредственного рода, усмотрению сущностей, которое впервые начинается именно там, где те прекращаются, означая, однако, новое и самостоятельное проникновение.

Сказанное можно выразить и так: в единичном случае может быть усмотрено больше, чем в нем есть, потому что его усмотрение одновременно есть отвлечение от него, как бы видение сквозь него идеальной сущности. И фактически всеобщее созерцается не в нем, но в последней. Единичный случай, как только усмотрение в нем пробивается к сущностным чертам, становится одновременно репрезентативным для всеобщности возможных случаев, притом, что те сами в то же время не схватываются. Но это означает, что всеобщее в нем познается не в своей реальности, но в своей идеальности.

Здесь заключена причина того, почему Аристотель искал «сущность» в самих вещах, но в то же время и причина того, почему Платон искал ее не в самих вещах, но по ту сторону их особенности. И первое и второе мнения, при правильном их понимании, по-своему оправданны; а истина отношения в целом лежит вовсе не посередине, но в синтезе обоих воззрений. Каждое из них учитывает лишь одну сторону отношения, но и то и другое претендуют на понимание отношения в целом, и методически оба идут одним и тем же путем. Путь именно заключается в априорном размышлении о всеобщей сути, поскольку единичный случай дает для того повод.

в) Свободная и прибавленная идеальность

Онтологически это отношение, вероятно, одно и то же для всякой идеальности и лежит в основе всякой идеальной структуры. Примеры сущностных структур, которым в царстве реального ничего не соответствует, в принципе ничего в этом не меняют; ибо они только подтверждают индифферентность, ощущаемую и по-другому. И если такие структуры не гипостазировать до некоей псевдореальной экзистенции, как это делал реализм универсалий, то их идеальность та же самая, что и идеальность остальных структур.

Гносеологически же, т. е. в том способе, каким идеальное бытие дано и становится предметом, здесь существует решающее различие. Его можно обозначить как различие «свободной» и «прибавленной идеальности».¹

Это различие заключается не в онтическом отношении к реальному, но в познавательном отношении к субъекту, т. е. в способе, каким идеальное становится доступно.

¹ Таковое введено в «Метафизике познания», 3-е изд. 1941, часть V, гл. 62.

«Свободная идеальность» должна означать такую, которая, подобно математической, может быть приведена к созерцанию непосредственно в себе самой, будучи же связанной в реальном случае, кажется лишь затемненной и неясной; «прибавленная идеальность» та, которая достигает созерцания лишь опосредованно в реальном случае и за счет него, будучи же оторванной от него — делается недоступной.

Можно также сказать, что эта вторая форма идеального встречается лишь как сущность реального. Таким образом, в ней аристотелевское требование имманентности эйдоса реальному выполнено уже в данности. В первой оно не таково. Также на основе этого различения $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, который ставился в упрек Платону, можно без труда понять исходя из однозначной платоновской ориентации на математику.

То, что сущности «даны» только как сущности реального, конечно, не должно означать, что они также «суть» только сущности реального. Данность как таковая не есть способ бытия. Таким образом, и здесь для индифферентности остается известный простор. И как раз то, что сущности можно «вынести за скобки», доказывает их отделяемость, т. е. то, что они в себе очень даже могут обладать и свободной идеальностью.

Процедура отделения, конечно, существует только *in mente*; на самом деле от действительного ничего отделить нельзя. То, что оно имеет в себе, остается в нем. Но эта связанность существенна только для реального, для идеального она есть нечто внешнее. С точки зрения сущности, таким образом, отделимость вовсе не только означает процедуру человека, но есть проявление этой внешности и оптического отношения способов бытия. Возможность отделения *in mente* идеального от реального основывается именно на том, что идеальное само по себе индифферентно к реальному. Эта индифферентность делается в нем ощутимой, стоит направить взгляд на его своеобразие. Обратная же сторона отношения состоит в том, что реальное никоим образом нельзя отделить от идеального. Даже при заключении в скобки всего особенного оно остается пронизано идеальным.

Конечно, дело обстоит вовсе не так, чтобы в некоем данном случае можно было абстрагироваться от всего, чего только захочется; сделать это, разумеется, можно, но тогда не будет достигнута сущностная структура. Абстрагируемое сохраняет в себе сущностные черты. Не существует реального случая, который не нес бы в себе идеальную структуру и не нуждался бы в ней также для осуществления своей реальности. Если в каком-нибудь случае захотеть абстрагироваться от нее самой, то и его реальность была бы разрушена и остался бы некий пустой «абстракт», нечто неопределенное, в таком виде нигде не встречающееся. Мысленно такие эксперименты можно проделывать, но они не приводят ни к какому усмотрению, оставаясь пустой забавой. Если же абстрагироваться от

реальности единичного случая при условии видения сущности, то результатом будет не пустой «абстракт», но весьма определенная сущностная структура, которая в том виде, как она делается очевидной в качестве «сути дела», проявляет ту же самую «жесткость», т. е. ту же самую силу сопротивления мыслительному произволу, что и математическое.

г) Единство сущностей и двоякость доступов

Подлинная основа феноменологического анализа есть именно не абстрагирование, т. е. нечто негативное, но положительное видение или схватывание сущностной структуры. Это схватывание всегда стоит в четком противоречии к негативному действию заключения в скобки; оно обладает самостоятельностью относительно эмпирически данного, хотя находит в нем свое начало. А это возможно только в том случае, если сущностная структура «есть» нечто в себе. Не изолирование это означает, не для-себя-бытие, не отделенность от реального, но, пожалуй, самостоятельность в отношении схватывающего акта. Ибо схватывание есть трансцендентный акт.

Например, из некоего произвольно данного «целого», скажем кристалла, животного организма или тела Земли, я могу выделить сущностное отношение «части и целого». При этом я обнаружу их строгую коррелятивность, наподобие предполагаемости целого в части (как части), предполагаемости части в целом (как целом), сущностной соотнесенности части и других частей в рамках целого и многое другое. Для этого я должен абстрагироваться от всего, чем отличаются кристалл, организм и Земля; это не составит никакого труда, поскольку искомого сущностного отношения эти отличия не касаются. Но в сущности тела Земли я не могу абстрагироваться от сущностного отношения «части и целого» или даже только от одной из частных закономерностей, которые в ней присутствуют. Я не могу этого сделать, поскольку тело Земли без этого сущностного отношения вовсе не есть тело Земли. Но первое я очень даже могу сделать, потому что отношение «часть и целое» и без тела Земли «есть нечто», что существует по праву и позволяет себя само созерцать. Это «бытие-чем-то», в отдельности не от реального вообще, но, пожалуй, от особенности и экзистенции определенного реального случая, есть идеальное в-себе-бытие.

Точно так же дело обстоит с сущностью акта. Если я из переживаемого акта раскаяния извлекаю своеобразный поворот Я против себя самого, перестройку в отношении чужого лица, переоценку собственных действий и т.д., то это возможно только потому, что эти моменты вместе образуют некую сущностную структуру, которая по праву существует и без особого реального осуществления акта (смыслом, например, обладает и невыполненное нравственное требование к виновному), т.е. и в отвлечении от реального случая в себе есть то же самое, что она есть в нем.

В этом плане, таким образом, на всем протяжении существует то же самое отношение, что и в случае математического бытия. Закон суммы углов с полным правом существует и без реального многоугольника; но я могу извлечь его из реального многоугольника, поскольку у меня перед глазами будет больше, чем только лишь фактически измеренное, которое ведь в лучшем случае обнаруживает некое приближение к закону, — т. е. поскольку я в нем усматриваю всеобщую сущность многоугольника. И таким образом я схватываю сущность на примере реального случая. Разница лишь вот в чем: математическое видение сущности может свободно двигаться в идеальном, остальное видение сущности — в целом нет. Оно со своим созерцанием остается привязано к эмпирическому поводу, математическое же может без него обойтись, оно находит непосредственный доступ к идеальному бытию.

Но как раз это — чисто гносеологическая разница, которую нельзя транспортировать в оптическое. Она касается лишь двойственности доступа к единству сущности. В противном случае проведение математического доказательства по начерченной фигуре было бы невозможным. Гносеологическая разница, таким образом, доказательна в том отношении, что бытийственной разницы сущностей не существует. А это означает, что онтологически «прибавленная идеальность», которую мы извлекаем из реальных случаев, и «свободная идеальность», которую мы непосредственно схватываем в ней самой, есть, скорее, одна и та же идеальность.

Глава 47. Видение сущности и очевидность

а) Идея *mathesis universalis*

В плане доказательства идеального бытия царство извлекаемых сущностей имеет перед математическим еще и особое преимущество, заключающееся в том, что оно совершенно иное по широте и содержательности и распространяется на все формы и слои реального, не отдавая в них предпочтения какой-либо определенной стороне. Если учесть, что математическое касается лишь низшей ступени формирования — количественной, то сразу станет очевидным размер этого преимущества. Он едва ли уменьшается за счет отказа от «точности» в способе демонстрирования. Ибо точность касается не самого сущего, но лишь его схватываемости; она есть не онтологический момент, но лишь гносеологический.

В себе точная сущностная наука о предметах и актах, материальном и духовном бытии очень даже мыслима. Гуссерлева идея философии как точной науки — обновление картезианской *mathesis universalis* — опирается на эту принципиальную возможность. Но возможность эта существует лишь онтологически, не гносеологически. Точность схватывания, пожалуй, допускают сущности всех областей бытия. Но ее не допускает устройство

нашего познания: у него нет органа для точного схватывания иных отношений, кроме логических и математических. Создать для него такой орган не во власти человека. Он способен лишь как можно более полно использовать ту познавательную силу, что у него есть. Везде, где в философии возникает идея *mathesis universalis*, там неявно всплывает и утопия *intellectus infinitus*. Здесь заключена ошибка в расчетах Гуссерля, которую он допустил как старый рационалист, — это ошибочные расчеты самой науки.

Поэтому математическое и его ориентирующая сила сохраняют для онтологии свою ведущую роль, несмотря на то что по сравнению с обширным царством сущностей оно оказывается содержательно ограниченным и тесным.

Но, с другой стороны, царство сущностей имеет то большое преимущество, что оно уже несет с собой связь с реальным. Способ его опосредованной данности сразу демонстрирует его нам *ad oculos*.^{*} От этой же связи, как мы видим, зависит свидетельство о в-себе-бытии.

^{*} *Наглядно, воочию (лат.).*

Ибо реальное как в-себе-сущее дано благодаря тяжести затронутое™ в опыте. Но если существует некая идеальная переплетенность сущностей, которая уже в способе своей данности оказывается имманентной реальному, которая, таким образом, уже всегда, до нашего схватывания и образования какого-либо мнения, содержится в нем как его определенность, то именно этим и дается гарантия ее гносеологической независимости, самостоятельности и индифферентности к объекции, короче — ее в-себе-бытия. Эта переплетенность не может возникать только в ходе извлечения, поскольку реальное без своих структур — это вовсе не то, что оно есть. Но если эта переплетенность оказывается в то же время индифферентной к экзистенции и особенности реальных случаев, если по ее составу понятно, что эти последние как таковые суть для нее нечто внешнее и что оно и без них остается усматриваемым как то, что оно есть, то эти два момента индифферентности — к объекции или процессу схватывания и к реальному бытию случаев — соединяются и вместе образуют строгое понятие идеального в-себе-бытия. Таким образом, вместе они составляют доказательство существования и действительности такового.

б) Границы содержательной достоверности

Однако этим преимуществам в расширенном видении сущностей противостоит некий недостаток, угрожающий его результатам. Он касается содержательной достоверности знания об идеальном бытии.

Видение сущностей в качестве единственной и последней инстанции своей достоверности имеет «очевидность» самого видения. Оно не может опереться ни на что другое, в чем могла бы иметь место проверка его самого. Неявной предпосылкой при этом является то, что оно само непогрешимо. Стало быть, нужно задать вопрос: так ли это в действительности? С самого начала, пожалуй, это кажется неправдоподобным. Ни одна из известных нам инстанций познания абсолютно от ошибок не свободна. Но существует ли в их случаях опора на то, что дается в видении?

Нет нужды сразу обобщать то опасение, что здесь возникает. В математике, например, дело обстоит иначе, и ему соответствует многократно упоминавшаяся достоверность математических положений. Здесь жесткость так-бытия не только испытывается в субъективно ощущаемом сопротивлении возможному мышлению иного рода; скорее, математика и свои отдельные усмотрения защищает, включая их в широкий контекст уже схваченного и гарантированного. То же самое методическое значение имеет и известная евклидовская процедура доказывания. Она состоит в апелляции к аксиомам, а те, в свою очередь, не просто предоставлены своей очевидности в себе, но гарантированы в силу учета более частного, основывающегося на них как на своих предпосылках. Так вся сфера математического оказывается связанной в себе; а это для науки имеет значение единственного, широкого сущностного контекста, обуславливающего и обуславливаемого, который проходит сквозь все целое. Ошибка в очевидности здесь практически исключена. На худой конец, остается возможность усомниться в целом, чего, однако, ввиду связи с реальным, опять-таки не происходит.

Иначе обстоит дело в видении сущностей, когда сущности извлекаются исходя из реального. Это видение видит «стигматически», т. е. оно смотрит на отдельно взятую точку. Ему недостает широкого контекста при обозрении сферы, «конспективного» видения. Потому оно не без труда находит противовес и возможность исправления в другом видимом. Его очевидности опираются на себя, существуют каждая для себя и несут в себе сомнительность для-себя-существования.

Примеры этого дает сама практика видения сущностей, яснее всего — в расхождении того, что видят различные индивиды. Несовпадение отправных точек и направленности в радиусе видения может достигать как раз очень большого различия. Ошибки, которые в конспективном видении обнаруживаются сразу, поскольку несогласованность делается ощутимой тотчас же, в стигматическом видении остаются неустраненными. Заметными они становятся лишь там, где привлекаются более широкие контексты. Но как раз этого в процедуре чистого видения сущностей нет.

в) Субъективная и объективная очевидность

Ссылка на непосредственную «очевидность» несет с собой ту неприятность, что в ней самой, т. е. уже в понятии очевидности как таковом, содержится некая двусмысленность.

В случае такой ссылки подразумевается, естественно, «объективная очевидность», означающая не только убежденность субъекта в видимом, но и достаточную гарантию истинности этой убежденности.

Подразумевается, таким образом, не менее как достоверность знания об истинном и ложном. Но как раз такая достоверность никогда не дана непосредственно; и там, где, быть может, при помощи какого-то определенного усмотрения выдвигается претензия на нее, там она все-таки не может быть констатирована. Ибо «дана» она может быть только в форме убежденности. Но убежденностью в этом случае хотя и «обладают», однако она как раз не является объективной гарантией, может и обмануть. Она есть именно только субъективная очевидность.

Субъективная же очевидность, хотя и действительно дана везде, где она появляется, но она есть только модальность сознания, не модальность познания: убежденным можно быть и в самом что ни на есть ложном. Предрассудки и заблуждения в этом смысле могут быть очень убедительными. В этом состоит обманчивость убеждения. Тот, кто в науке захотел бы сослаться на убеждение, сделался бы посмешищем. Субъективная очевидность, таким образом, ни в коем случае не является критерием.

Но и объективная очевидность не является таковым. Если бы когда-либо она была дана, то, разумеется, она была бы критерием, ибо ее смысл — это именно достаточная гарантия. Но она никогда не дана. Критерий должен быть «дан», ибо он должен быть признаком очевидности для сознания. Если бы субъективная очевидность была таким признаком, то она была бы опосредованием объективной. Как раз таким признаком она не является. Наоборот, приходится уже располагать неким критерием того, является ли в данном случае субъективная очевидность признаком объективной или нет. Но это значит: Критерием истины является либо субъективная, либо объективная очевидность — последней мы не располагаем, а обладание первой ничего нам не дает, но, скорее, должен существовать еще один критерий самой очевидности. Ему пришлось бы показывать, является ли данная субъективная очевидность в то же время объективной.

Есть распространенное мнение, что в идеальном познании не существует возможности иллюзии. Для всей его сферы признают действенным тезис Спинозы: *veritas norma est sui et falsi**. Это мнение основывается на непонимании идеального бытия; но вместе с тем оно в то же время не осознает и подлинного познавательного характера видения сущностей. Именно всегда вновь предполагается, что здесь имеет место лишь

внутренний, интенциональный предмет и что в его отношении иллюзия, ошибка, заблуждение совершенно невозможны. Но тогда нельзя говорить и об интуиции, видении, схватывании таких предметов, занятие ими нельзя выдавать за науку. Ибо видение сущностей тогда — это лишь игра представления. Предполагается, что мысль здесь все-таки остается при себе самой, себя самое не трансцендируя, что те самые сущности, которые схватываются, — это также и сущности реального и во всяком случае обладают в нем в-себе-бытием.

Указанным образом, следовательно, трудности в понятии очевидности не преодолеваются. Сомневаться в возможности иллюзии очевидности вообще — значит тем более уничтожать идеальное познание.

** Истина есть мерило (критерий) самой себя и лжи (лат.).*

г) Положительный смысл иллюзии очевидности

Совсем уж до такой степени скверно дела обстоят, конечно, только при чисто стигматическом видении, как оно односторонне сформировалось в цеховой феноменологии. В действительности видение сущностей им одним отнюдь не исчерпывается. Оно, точно так же как геометрия, прекрасно владеет конспективным видением. Оно способно встраивать познание единичного в контекст целого, в котором вследствие этого источники ошибок единичного видения компенсируют друг друга. Это происходит совершенно само собой повсюду, где дела идут по-научному. Наука как раз и есть контекст, встраивание, совокупное видение. В синтезе стигматического и конспективного видения возникает, по крайней мере, относительный критерий — сравнимый с критерием реального познания в синтезе априорного и апостериорного элементов. Как здесь, так и там это не абсолютный критерий, но таковой вообще превосходил бы человеческие мерки.

Между тем если теперь предположить, что данность идеального бытия за счет апории очевидности становится иллюзорной или даже только ослабляется, то этот вывод будет совершенно ошибочен. Означенная апория касается исключительно содержательного схватывания единичной сущности, но отнюдь не данности ее бытийственного характера. Кроме того, иллюзия в большинстве своем распространяется только на негативное, т. е. заключается в невидении; позитивно видимое подвержено ей в гораздо меньшей степени. Ошибка феноменолога, как правило, возникает там, где он говорит: «этого нет»; там, где он нечто видит и говорит: «это есть», он обычно не ошибается. И это очень даже понятно, ибо всякое подлинное созерцание аффирмативно.

Но дело здесь идет об одном еще более основополагающем соображении. Итак, допустим, что, извлекая сущностную структуру из реального случая, в деталях можно обмануться, можно попасть в цель или промахнуться,

ухватить суть или ошибиться. Но тогда можно сказать: это относится ко всякому познанию, в том числе и к реальному. А ведь в случае последнего никто не станет утверждать, что возможность иллюзии или ошибки посягает на реальность предмета. Совсем наоборот: там, где можно промахнуться мимо чего-то, там то, мимо чего промахиваются, тем более должно для начала уже иметься в наличии. Если его не существует, то нет ничего, мимо чего мог бы быть совершен промах. Но иметься в наличии оно с необходимостью должно как таковое, чье бытие пребывает в безразличии к процессу какого бы то ни было схватывания или промахивания. Но таковое есть в строгом смысле слова в-себе-сущее.

Таким образом, приходится делать, скорее, обратный вывод: если бы иллюзия очевидности была невозможной, то при любых обстоятельствах можно было бы усомниться во в-себе-бытии сущностей; тогда было бы возможным предположить, что сущности — это только лишь дело мысли, ибо как это вдруг мысль может ошибиться в отношении себя самой. Если же иллюзия очевидности возможна и отчетливо выявляется в периодическом разногласии того, что (различными созерцающими субъектами) признано очевидным, то именно этим доказано бытие того, в отношении чего заблуждаются. В осознании несогласованности в этом случае заключается совершенно неоспоримая гарантия того, что сами сущности — нечто независимое от всякого мнения и всякой очевидности, от всякого видения и познания. А это значит, что они суть нечто в-себе-сущее.

Истина и заблуждение возможны как раз только в рамках отношения трансцендентности. Их однозначный смысл — это соответствие или несоответствие предмету, который больше, чем предмет, и имеет в себе свои определенности даже без того, чтобы быть предметом видения. Ибо как раз с этими его определенностями в сознании должно согласовываться «истинное», а «ложному» согласованности должно неоставать.

Не осознавать такого положения дел можно только в том случае, если под «сущностью» понимается не то, что она есть, т. е. если в ней не познается идеальная структура вещи, но имеется в виду только «вынесенное за скобки» как содержание сознания (т. е. как понятие или продукт абстрагирования). Это последнее как таковое есть, разумеется, только лишь несобственный предмет, предмет, поддерживаемый актом или интенциональный, но не предмет познания. Познание же является также и видением лишь постольку, поскольку оно не продуцирует, но «схватывает». А это означает: таково оно лишь постольку, поскольку продукт акта (понятие или извлекаемое всеобщее) согласуется с сущностью вещи, какова она в себе и как она содержится в реальном в качестве «его» структуры.

Глава 48. Царство логического и его законы

а) Двойная закономерность мышления

Еще две сферы идеального в вышеизложенном не затрагивались: логическое и ценностное. Первое примыкает к математическому бытию, второе — к сущностям. Но и то и другое имеют то общее, что в них смысл идеального бытия не осознавался дольше всего. И в том и в другом он связан с отношением к реальному, только отношение это в них весьма различно; различно также и то, что касается этого отношения в математическом и в сущностях.

Сначала рассмотрим царство логического. О его способе бытия спор идет издавна. Здесь он не может быть раскрыт во всей своей широте. Достаточно будет исходить из следующего определения: если здесь вообще подлинное в-себе-бытие есть, то оно в любом случае идеально; и если оно идеально, то в любом случае относится к «свободной идеальности». Его данность непосредственна, она схватывается «в себе», подобно данности математического предмета.

Эта в-себе-схваченность, равно как и существование в качестве сферы, здесь являются даже особо чистыми. Не только не требуется никакого выведения из реального, наоборот, отсутствует даже какое бы то ни было особое конкретное содержание, которое, например в геометрии, все еще образует некую аналогию реальному.

Законы модусов и фигур умозаключений, равно как и они сами, — это структуры высшей степени всеобщности, чистые формы возможного содержания. Эти формы владеют мысленными контекстами, насколько те объективно определены; составляют род внутренней мыслительной необходимости. В этом факте заключена причина известного, вновь и вновь всплывающего понимания формальной логики как «науки о мышлении».

С тем, что она опосредованно таковой и является, спорить нельзя. Но характеризуется ли этим ее сущность в первую очередь — это другой вопрос. Уже простейшее соображение приводит здесь к некоему иному выводу. Ибо уж логические формы о самом мышлении не говорят ничего, но затрагивают исключительно содержание мысли как нечто объективно оформленное. Это ясно заключено уже в смысле категорического высказывания, чья связка «есть» или «не есть» выражает чистый бытийственный смысл. Это доказывалось часто и со всей обстоятельностью.

Но, с другой стороны, существует и психология мышления. Тут дело идет о совершенно других законах, о законах процессов и результатов мышления, насколько они субъективно обусловлены. В качестве образца таких законов наиболее известны законы ассоциации, которые, взятые чисто дескриптивно, очень даже сохраняют свое значение для протекания мысли, даже после того

как оказалось, что за ними стоят и другие формы связности. Но и они не являются логическими.

Мышление вынуждено находиться в своеобразном положении, между двумя весьма различными закономерностями одновременно. Оно образует своего рода поле боя своих гетерогенностей, как бы разрывается ими. На этом основывается феномен так называемых «логических ошибок», им совершаемых. Последние суть вовсе не ошибки как таковые, но именно только логические; психологически они как раз последовательны. Они в достаточной степени доказывают, что логическая закономерность далека от того, чтобы действительно владеть мышлением и быть собственно мыслительной закономерностью. Скорее, логическое есть закономерность, вполне гетерогенная мыслительному процессу, которая накладывается на него лишь во вторую очередь и как бы ловит его, при этом одновременно его преобразуя и подгоняя к тому существу, о схватывании которого дело идет в мышлении.

Эта закономерность и в целом это многообразие структур и форм — система логических форм — есть первоначально закономерность онтологическая, а именно — идеально-онтологическая.

б) Идеально-онтологический характер логической закономерности

Это легко доказывается исходя из факта ее содержания в области идеального бытия в целом, наиболее явно — в математическом бытии. Если, к примеру, законы окружности оказываются частными случаями законов эллипса, то в этом отчетливо содержится *dictum de omni et nullo**. Если установлен переместительный закон $a + b = b + a$, то в нем, как, впрочем, и во всяком равенстве, предполагается логический закон тождества; ибо равенство есть теперь уже частный случай тождества. То, что Евклидовы доказательства выстроены согласно модусам силлогистики, доказывает, что последние вообще пронизывают контекст геометрического бытия так, что оно становится в них обозреваемым.

* Сказанное обо всем и ни о чем (*лат.*).

Если бы логические законы были только лишь законами мышления, то их «применение» в математике должно было бы деформировать математические предметы. И во всяком случае они не могли бы быть именно тем орудием, при помощи которого мышление овладевает этими предметами, что в свою очередь должно было бы где-нибудь проявиться в виде вычислительных ошибок, неправильностей и противоречий. Ничего такого в математическом мышлении мы не испытываем, поскольку оно обнаруживает строго логическую форму.

Таким образом, приходится делать обратный вывод: логические законы уже изначально свойственны математическому бытию и господствуют над ним как его собственные. Однако так как они сами все-таки не являются математическими законами, но гораздо более всеобщими, чем те, то можно только сказать, логические законы изначально суть законы идеального бытия. Потому они являются законами и математического «мышления», поскольку оно есть не одно только мышление, но схватывание математического бытия.

Заостряя, можно сказать, то, что по ним вообще направляется некое мышление, для них является чем-то совершенно внешним; но для нашего мышления не будет внешним то, что оно ориентируется по ним. Ибо благодаря тому, что оно ориентируется по ним и как бы склоняется перед ними, как перед нормой внутренней правильности, оно способно быть адекватным мышлением, т. е. «схватыванием», математического бытия и опосредованно — всего реального, над чем то имеет власть. С его логической структурой, т. е. с его подчиненностью логическим законам, связана его приспособленность к сущему, т. е. его познавательное значение и истинностная ценность.

в) Отношение логического к прибавленной идеальности

В отношении к математическому бытию эта ситуация постижима прототипически лишь потому, что математическое прозрачно и допускает легкое познание своих структур. Не таким легким это является в отношении логического к сложным сущностям, которые даны только в качестве прибавленной идеальности. Тем не менее и в них его содержание очень даже доказуемо. В большей мере на задний план оно отходит лишь потому, что сущности здесь гораздо более конкретны и базовая логическая структура в них полностью прикрыта особым содержательным оформлением.

Достаточно только подумать о простом смысле объективной всеобщности в сущностях, чтобы стало ясно, что здесь присутствует общее логическое отношение всеобщности и особенности или единичного случая. Если в некоей разновидности актов, например, схвачена сущность акта, то это а priori действительно для всех возможных частных случаев. Если здесь более всеобщее и более частное разделяются друг относительно друга, то сразу вступает в силу отношение логической классификации. То же относится к модусам умозаключений силлогистики. «Умозаклучают» ведь, даже фактически, отыскивая сложные сущности на основе простых. Указанным образом создают дальнейшие «сущностные контексты», которые требуются для конспективного видения и образуют необходимый противовес стигматическому видению.

Наконец, здесь можно еще особо указать на закон противоречия, действенный для всякого совместного существования сущностных моментов. Уже в простом видении сущностей это является неявной предпосылкой. То, что включает в себя противоречие, то не позволяет видению иметь силу; и точно так же то, что входит в противоречие с другим видимым, то само собой отпадает. Если бы закон противоречия не был сущностным законом и не имел действия в бытии сущностей, это было бы насилием над сущностями при посредстве тиранического мышления. В действительности дело обстоит наоборот: логические законы — это тотальные законы идеального бытия, и то, что и мышление в определенных рамках ориентируется по ним, это для них нечто внешнее. Для мышления же и для видения именно это представляет собой самую важность; иначе схватывание сущностей, которые содержат эти законы, было бы для человеческого видения невозможным.

г) Логические законы и реальная закономерность

Решающим, однако, и в случае логического является отношение к реальному бытию. В конце концов, идеальное бытие как сущностей, так и математического оказывается столь же проблематичным, что и само логическое. Если, таким образом, последнее содержится только в царстве сущностей или в математическом предмете, то и со своей претензией на идеальное в-себе-бытие оно лишь выстраивается в одну линию с ними. Но если можно доказать, что оно содержится и в реальном, то за его собственным весом выступает вся тяжесть реального в-себе-бытия с актуальностью его данностей.

Но то, что оно содержится в реальном, опосредованно заключено уже в его отношении к математическому и к сущностям, ибо те содержатся в реальном. Но это можно доказать и напрямую.

Доказательство заключается в своеобразии реального познания, поскольку оно во всех его содержательных контекстах, в осуществляемом им обозрении, в его уклоне в объективную всеобщность и априорность, а также в его отношении к данному единичному случаю сплошь имеет предпосылкой структуру логической закономерности.

Под этим подразумевается прежде всего та естественность, с которой мы «применяем» однажды усмотренное и понятое всеобщее к реальным случаям, которые не даны ни в каком опыте, например к будущим. Причем это применение, несомненно, имеет форму подчинения, безразлично, осознано оно или нет; и если затем искать для того форму выражения, то она с необходимостью примет вид одного из известных логических модусов умозаключения. Это относится не только ко всеобщему в форме облеченной в понятия и выраженной в суждениях закономерности, как она выступает в науках, но равно так же ко всему непонятному, в самой жизни

схватываемому интуитивно (например, по аналогии), не предметно осознаваемому всеобщему. Ибо характерно при этом то, что в жизни мы с этой разновидностью применения справляемся, т.е. что мы в рамках человеческого знания об истинном и ложном схватываем реальное и обращаемся с ним совершенно правильно. Дело в том, что ошибки, которые мы при таком применении совершаем, обычно заключены не в форме самого применения, но в схватывании всеобщего, а также его приспособления к особенному.

Это было бы невозможно, если бы само реальное в своих организационных отношениях уже не было как-нибудь «логически» упорядочено, т. е. если бы формы зависимости, которые мы знаем как формы нашего мышления и применяем в схватывании реального, уже изначально и независимо от всякого мышления не пронизывали реальное и не господствовали над ним.

Это отношение было и остается совершенно парадоксальным, пока логическая закономерность понимается как закономерность исключительно мыслительная. Но это вовсе не парадокс, если осознать, что первоначально она является бытийственной закономерностью. Но это говорит о том, что ее сущность не исчерпывается тем, чтобы быть закономерностью логической сферы — как некоей сферы мысли, что первоначально она есть, скорее, закономерность идеального бытия, и последовательность в мыслях, которая на ней основывается, есть точно так же основывающееся на ней повторение в мысли бытийственной последовательности. Своеобразие логического в соответствии с этим состоит в том, что мысль, следуя логической закономерности, следует не своей собственной закономерности, но некоей оптической сущностной закономерности, чей идеальный в-себе-бытийственный характер свидетельствует о себе как раз в том, что она есть общая организационная структура реального и мысли.

Закономерность, не являющаяся ничем, кроме мыслительной закономерности, будучи перенесена на реальные отношения, могла бы стать только фальсификацией реального. Мышление, стремящееся «применять» свою собственную субъективную логику в схватывании реальных предметов, было бы практически в жизни непригодным. Оно не могло бы стать «схватывающим» мышлением. Оно не могло бы служить человеку ориентацией в реальном мире, не могло бы наставлять его в жизненных обстоятельствах, в данных ситуациях или в выборе средств для достижения целей, не могло бы быть орудием в разыскании неизвестного. Такое мышление не было бы универсальным методическим средством общего плана видения самых широких реальных соотношений и реальных зависимостей. Но то, что наше мышление с опорой на свою логику является таким универсальным средством, об этом жизнь и реальная наука учат во всех частных областях.

Всякая несогласованность враз отпадает, если логическое в нашем мышлении первоначально является идеальной бытийственной закономерностью, если, таким образом, наиболее всеобщие законы контекста идеального бытия составляют канон, дающий контексту мысли свою последовательность и сознание этой последовательности. Логическое, понимаемое как средоточие этой закономерности, вступает в этом случае в то же самое отношение, что и математическое. В качестве сущностной структуры оно, с одной стороны, содержится в реальном, в то же время, однако, также будучи определяющей в сознании в качестве сущностной структуры мысли. Или даже так: в качестве базовой идеально-онтологической закономерности оно является детерминирующим в двух направлениях — в направлении мышления и в направлении реального бытия. И только таким образом оказывается понятно, что мышление, насколько оно следует логической закономерности, в своих умозаклечениях от данного к не-данному не отдалается от реального, но вновь и вновь схватывает его.

д) Объективная значимость логического и возможность реальной науки

Это можно сразу показать на любом модусе умозаключения. Первая фигура в модусе Barbara обнаруживает посылки $M \text{ а } P$ и $S \text{ а } M$. Неизвестно, имеет ли силу $S \text{ а } P$, известно только, что силу имеют $M \text{ а } P$ и $S \text{ а } M$. Тогда вывод $S \text{ а } P$ может возникнуть только в мышлении, ибо мышление подчинено закону вывода, т. е. модуса; но к реальному S он может относиться только в том случае, если и с самого начала реальное отношение S , M и P подлежит тому же выводу. Если бы это было не так, то все наши умозаключения в модусе Barbara, в том числе и как раз строго выполненные и мыслительно необходимые (т. е. умозаключения науки), в отношении реального были бы ошибочными. В этом случае наше мышление было бы вынуждено в смысле картезианской идеи *deus malignus* делать ложные умозаключения, причем ложные не в себе, но, пожалуй, в отношении к реальному.

Возможность реальной науки и содержательно связного сознания реальности вообще как логически оформленного и единого существует исключительно лишь при том условии, что в основе мышления и реального одновременно и равнозначно лежит логическая закономерность как идеальная сущностная закономерность.

Это отношение с полной ясностью просматривается уже в первоначальном замысле аристотелевской «Аналитики». Эта «Аналитика» есть изначально онтологически фундированная логика; она основывается на строгой параллельности процесса высказывания в суждении (*κατηγορείσθαι*) и оптической присущности или принадлежности (*ὑπάρχειν*). Она повсеместно заложила фундамент схоластической теории универсалий. Осознавать это перестали только в Новое время, а именно в ходе картезианского поворота к *cogitatio* как к отдельной от *extensio** и гетерогенной ему субстанции. Правда,

сам Декарт выводов такого рода никоим образом не делал, но теория познания последующего времени, исходящая из его учения о двух субстанциях, все более склонялась к таковым. Только XIX век действительно нарушил традицию естественного, т. е. онтологического отношения.

Тождество логической закономерности в гетерогенности сфер сознания и сфер реального было и остается при этом чем-то удивительным. Оно принадлежит к той длинной цепи «чудес», на которых основывается феномен познания. Прекрасно можно понять, что идеалистические теории, размышляя о роли логического в познании реального, были обречены на переворачивание этого отношения. Должно было казаться так, будто реальное здесь направляется согласно закономерности сознания. Это та же самая иллюзия, которая напрашивается и в случае математического, затем будучи обобщена, имеет своим следствием принижение реальности до субъективно понимаемого явления.

Протяженность (лат.).

На первый взгляд это переворачивание выглядит упрощением. Только абсурдность дальнейших выводов доказывает его несостоятельность. Выводы эти были развернуты выше и здесь не нуждаются в повторении. Кант четко распознал это отношение, по крайней мере, в том плане, что всеобщее и его спецификации в природе он расценил как соразмерность природы нашей познавательной способности. Правда, даже в этом еще прослушивается отзвук переворачивания отношения. Основной же факт, который он тем самым установил, сводится к тому, что, скорее, наш рассудок благодаря своей логической закономерности, согласно которой он особенное подчиняет всеобщему, соразмерен познанию природы, в которой существуют сквозные общности, в которой, таким образом, все особенное подчиняется всеобщей закономерности.

Но это отношение есть перекрывающая собой мыслительный и реальный контексты идеальность сущностной закономерности, которая в структуре идеи мира воспринимается как логическая.

Глава 49. Царство ценностей и его способ бытия

а) Особое положение ценностей среди сущностей

Другая еще не затрагивавшаяся область идеального наряду с областью логического — это область ценностей. Она родственна области сущностей; первоначально — задолго до того, как назрел вопрос об их способе бытия и было сформулировано понятие ценности, — они даже понимались по способу сущностей. Так, Платон понимал справедливость, мужество, мудрость как «идеи», т. е. как первообразы, которые не взяты из опыта и не придуманы человеком, но, пожалуй, доступны ему в чистом видении.

Достаточно известно, что спор о сущности ценностей сегодня еще не закончен, что позиции теорий еще сильно расходятся в отношении того, представляют ли они собой вообще нечто существующее независимо от мнения и «оценки». Позиции по этому вопросу принадлежат не онтологии, а теории ценностей, и здесь, следовательно, разобраны быть не могут. Но родство ценностей сущностям требует, чтобы они были рассмотрены на одном уровне с теми, тем более что спорный вопрос, в ведении которого они находятся, в своем широком значении распространяется и на сами сущности.¹

Особое положение ценностей в отношении последних заключается в следующем. Своеобразие извлекаемых сущностей, так же как и математического, состоит в том, что все реальные случаи, которые сообразно своему роду вообще под них подпадают, и на самом деле ориентируются по ним, и испытывают господство с их стороны. Они, таким образом, ведут себя как законы, которым реальные случаи всецело подчинены. В случае ценностей это не так. Реальные случаи могут им соответствовать или также и не соответствовать; и тогда в первом случае они оказываются «ценными», во втором — «контрценными».

¹ К рассмотрению их способа бытия см. работу автора «Этика». | Berlin, 1926. Часть!, гл. 15 и 16. J

Ценности не детерминируют реальное непосредственно, но образуют лишь инстанцию его ценностности или контрценностности. Но в их собственном существовании контрценностность реального ничего не меняет. Они, таким образом, с самого начала оказываются независимыми от того, соответствует ли им реальность или нет. В этом отношении их самостоятельность явно более высока, чем самостоятельность сущностей.

Наиболее известно это в области нравственных ценностей. Сущности обещания, например, не принадлежит, что оно и действительно будет выполнено; но, пожалуй, его сущности принадлежит то, что будет контрценно, если его не выполнят. В ценностности «выполнения» фактическое невыполнение ничего не меняет. Даже отличающаяся воля человека или его оппортунистическое убеждение не способны в этом ничего изменить. Эта независимость ценности от взглядов человека образует точную аналогию независимости предметов познания от познания, т. е. их сверхпредметности. Она, таким образом, указывает на тот же самый в-себе-бытийственный характер. А так как дело здесь не может идти о реальности, ибо ценность ведь существует и независимо от характера реального, то способ бытия ценности — это явно способ бытия идеального бытия. Происходит так, что ценность реального поступка оказывается очень разной сообразно тому, соответствует ли он «самой ценности» или нет (например,

сообразно тому, выполняется ли обещание или нет), но ценностность как таковая, т. е. сама ценность в своей идеальности, остается этим не затронута.

б) Ценностное сознание и ценностное познание

В указанной ситуации следует искать причину того, почему ценности нельзя «извлекать» из данных реальных случаев (например, нравственные ценности — из фактических поступков человека), но можно схватывать лишь независимо от них, а порой даже в противоречии с ними. От действительного поступка можно добиться лишь то, что в нем содержится (реализовано). Но реализована ли в нем ценность, можно узнать лишь в том случае, если сама ценность уже схвачена и ее можно приложить к испытываемому наподобие мерки; хотя без нее очень даже можно было бы извлечь онтические качества поступка в их сущностных чертах, но подобным образом нельзя было бы узнать, является ли он ценным или нет.

Гносеологически из этого следует, что априоризм ценностного сознания строже и абсолютнее априоризма видения сущностей; ценностное познание в совершенно другой мере зависит от самого себя, нежели познание сущности иного рода. Наведение за счет испытываемого реального случая в нем не действует, а одним только заключением в скобки особенного здесь ничего не добьешься. Онтологически же вытекает, что здесь обнаруживает себя некое «зависание» идеального бытия над реальным: имеет место не только индифферентность ценностей в отношении реального, но и индифферентность реального в отношении ценностей. Сами ценности оказываются независимы от того, соответствует ли им поведение человека, и если да, то насколько; а от последнего при всем отличии его желаний ничего получить нельзя. Но и реальное оказывается в известной мере независимым от них; оно далеко от того, чтобы содержательно ориентироваться по ним. Оно сохраняет простор для них. Точнее, независимо от них оно только в своем ценностном и неценностном характере, в своем бытийственном характере оно независимо.

Тем не менее ценности схватываются вовсе не без учета реального, но именно при взгляде на «его» ценностность или контрценностность. Дело в том, что ценностное чувство обращается не к фиктивным случаям, но первоначально — только к реальным; вымышленного оно всерьез не воспринимает. Только тяжесть действительно пережитого имеет силу пробудить его.

Ценность справедливости никому не демонстрируют на красивых примерах добродетели. Но она совершенно сама собой дает себя почувствовать, едва человек становится свидетелем несправедливого обращения; нравственное чувство восстает против этого, оно возмущается. Оно обращается к действительному и актуальному. Но схватывается при этом отнюдь не только

действительное и актуальное; одно только это в себе еще вовсе не было бы ценностно отмеченным. Скорее, схватывается также и его ценностность и контрценностность. А за счет этого опосредованно схватывают и саму ценность, причем, что характерно, наилучшим образом там, где ее в переживаемом реальном случае не хватает (как в примере возмущения по поводу несправедливого обращения).

Заявляет о ней именно внутренняя позиция. Она возникает как спонтанная чувственная реакция, будто бы как «ценностный ответ» сознания на переживаемое реальное; и в качестве таковой она уже является контактом с самой ценностью. Поэтому внутреннее видение — в данном случае, стало быть, «ценностное видение», — непосредственно примыкая к ценностному ответу, схватывает и саму ценность. При этом оно схватывает ее в ее чистоте и всеобщности, поскольку она существует в себе независимо от своей осуществленности в реальном, и даже прямо вопреки своей неосуществленности, независимо и от процесса схватывания и от всякого ценностного чувства. Словом, оно схватывает ее в ее идеальном в-себе-бытии.

в) Реальность ценностного чувства и детерминирующая сила ценностей

Здесь, таким образом, несмотря на всю отдельность и несмотря на «зависание» рассматриваемой сферы, все-таки существует некая аналогия видению сущностей. И ценности можно «извлекать», но только не из реальных случаев человеческого поведения, но из реальных случаев ценностной реакции, фактического ценностного чувства, «ценностного ответа» и внутренней позиции. Свободой от требования, исходящего от нравственных ценностей, обладает лишь воля и через нее — поступок, поведение. Именно воля получает от определенной ситуации вызов к принятию некоего решения (см. гл. 32, в), и ее решение всегда также будет решением в пользу или против единичной ценности. На этом основывается ее способность быть доброй или злой в нравственном отношении. Ценностное же чувство не обладает свободой от однажды схваченной им ценности; впрочем, в большей мере оно оказывается схваченным ценностью, нежели само схватывает ее. Скорее, оно есть непосредственный указатель ценности в сознании. А проверка на опыте заключается в том факте, что принимающая решение воля там, где она пренебрегает ценностью, оказывается в конфликте с ценностным чувством и осуждается голосом совести.

Непоколебимость ценностного чувства, даже собственной волей, — это детерминирующая сила ценностей в нем, которые, подобно сущностям, содержатся в нем, как в чем-то реальном. Пестрое изобилие ценностных реакций в жизни, пронизанность ими всей человеческой жизни есть реальная сфера, в которой благодаря редукции можно усматривать ценностные

сущности. Ценности четко образуют идеальный предмет ценностно-чувственных актов, составляют их объективное содержание, которое воспринимается в них как независимое от реального поведения в поступках и в желании. И кроме того, оно воспринимается как независимое и от самого ценностного чувства, тогда как то воспринимает себя, скорее, зависимым от него. В этом отношении достигнутое в ценностных реакциях — в нравственной позиции и в ценностном ответе — сущностное видение ценностей есть подлинное видение идеально в-себе-сущего.

Здесь необходимо вспомнить о том, что выше говорилось о трансцендентности ценностно-чувственных актов (см. гл. 33, б). Но там дело шло только об их реальной трансцендентности. Здесь присоединяется другая их сторона, идеальная трансцендентность ценностного контакта, которая в них также всегда содержится. Она затрагивает независимое от акта существование ценностей как второй предметной области наряду с областью реальных объектов (лиц). Она лишь потому не ощутима непосредственно и требует особого поворота сознания, что ценности как таковые не выступают в качестве отдельных объектов, но приданы в качестве расставляющего акценты фона реальных объектов (человеческого поведения). Только сознательное видение ценностей извлекает их из фактического состава актов ценностных реакций.

Тем самым во всей строгости воссоздается связь между ценностью и реальностью, которая казалась поколебленной возможностью реального контрценностного поведения. А идеальное бытие ценностных структур гарантировано в-себе-бытием реальных ценностных реакций, точно так же как идеальное бытие математических образований гарантировано реальностью процессов, в которых они содержатся.

г) Изменение ценностного сознания и бытие ценностей

Тем самым царство ценностей гомогенно включается в царство сущностей, и далее — идеального бытия. То же обстоятельство, что ценности — или то, что соответствует им в терминологии других эпох, — снова и снова не осознаются в своем бы-тийственном характере, воспринимаются как только лишь «оценка» со стороны человека или даже как некая конвенция, имеет свою причину в историческом изменении их значимости. Следует, таким образом, проводить различие между их идеальным бытием и их исторической значимостью.

Оспаривать это изменение невозможно. Оно хорошо известно по примерам множества исторических разновидностей морали, а также культурных вкусов различных эпох, отдававших предпочтение то одной, то другой стороне человеческих качеств. Предпочтение это, несомненно, зависит от совершенно иных факторов, нежели ценностные сущности, иначе оно не

могло бы претерпевать изменения. Здесь в действие вступает мнение с его исторической обусловленностью. Признают ли ценность счастья основополагающей в жизни или ценности жертвенности, героизма, законности и т.д. — это будет зависеть от различий в общем восприятии жизни; равно как и то, считают ли решающим в этосе самодисциплину и успех или же мягкость и гуманность. Но тем самым в ценности гуманности совсем ничего не меняют, равно как ничего не меняют и в ценностях мужества, самодисциплины, успеха или законности. Они остаются тем, что они суть, и поведение человека, насколько оно по своему характеру под них подпадает, остается в их отношении ценным или контрценным, все равно, признается ли оно как таковое, оценивается, отвергается или нет, т.е. воспринимается ли оно соответствующим ценностным сознанием как ценное или контрценное или нет. Как раз ценностное сознание изменчиво, потому ценностность не тождественна тому, что считается ценным.

Изменение значимости определенных ценностей в определенную эпоху вовсе не означает, таким образом, их возникновения и исчезновения в ходе исторического времени. Эта перемена есть изменение не ценностей, но предпочтения, которое определенная эпоха отдает определенным ценностям (или даже целым группам ценностей). Это предпочтение можно без труда понять таким образом, что ценностное чувство при определенных условиях, например в определенных жизненных отношениях, прибегает преимущественно к определенным ценностям или настроено на них, к другим же остается невосприимчиво (слепо).

Не нужно сводить этот феномен к ошибкам ценностного сознания. Слепота — не ошибка, но лишь отсутствие усмотрения. Поэтому ценностное чувство там, где оно дает о себе знать, очень даже может быть безошибочным; его ограниченность заключается в этом случае только в негативном, в нехватке или в односторонности его действия. «Узостью ценностного сознания» можно назвать то, что ценностное чувство в данное конкретное время обращается всегда только к некоторым ценностям, не ко всем, что оно, таким образом, никогда не держит их в поле зрения все одновременно и даже выказывает тенденцию всегда ставить некую одну ценность выше всех остальных. Его поле зрения именно слишком «узко» для множественности и разнообразия ценностного царства. Оно всегда постигает лишь некий фрагмент, но не всегда один и тот же; в ходе истории оно как бы «блуждает» своим взглядом по равнине ценностей, и таким образом в его кругозор попадают все новые.

Это становится понятно, если уяснить себе, что дело здесь идет не собственно о познании ценностей, по крайней мере не в первую очередь, т. е. не о схватывании ценностей, но скорее о схватывании ими. Человек не может быть нейтральным к ощущаемым ценностям, в ценностном контакте он увлечен, охвачен ими, определен ими в своем внутреннем чувстве. В нем

есть нечто, что ориентируется по ним, а именно — его позиция, его «оценивание» переживаемого, его симпатии и антипатии. Но схваченность с необходимостью обнаруживает некую ограниченность. Человек не может одновременно быть «схвачен» произвольно многим. Ибо каждая ценность, будучи однажды почувствованной, претендует на человека в целом. В этом состоит ее схватывающая его сила. И на самом деле даже единичная ценность весьма способна определить, оформить, наполнить собой всю человеческую жизнь. Ведь ценность может стать и тираном, вытеснив собой контакт с какими бы то ни было другими ценностями, сделав человека односторонним фанатиком какой-то одной ценности.

д) Выводы. Кажущееся противоречие и его разрешение

Если ценностный взгляд «блуждает», то относительным является он, не сами ценности. Последние, где и каким образом они бы ни схватывались, остаются одними и теми же. Конечно, даже в ценностном сознании вступает в действие нечто, что можно сравнить с «затронутостью» в переживании и испытывании реального: «схваченность» ценностью, увлеченность, определенность и преисполненность ею однозначно обнаруживает эмоциональный характер. И здесь дело идет о некоем «опыте», только о весьма ином. Человек в действительности обладает очень своеобразным модусом испытывания ценностей: он «испытывает» их в своем ценностном чувстве, поскольку оно незванно в нем зарождается и «дает ответ» на данное во внешнем опыте; а также в своей позиции, в своем неприятии или одобрении. Только такого рода опыт неодинаков у разных людей и в разные эпохи. Он возрастает вместе со зрелостью, личной, равно как и исторической. Но его изменения — это не изменения ценностей.

Если сравнить это с вышесказанным, то здесь отчетливо обнаруживаются все моменты идеального в-себе-бытия вместе: процесс испытывания и одновременно независимость от процесса испытывания, содержание в реальном и одновременно независимость от содержания в реальном. По крайней мере, так дело обстоит, если ценностно-реактивные акты понимаются как принадлежащие реальной сфере. Если поведение в жизни (в воле и поступках) понимать как принадлежащее к реальной сфере, то и реальное оказывается независимым от ценностей; в этой сфере оно обладает свободным пространством в их отношении. Таким образом, в действительности у ценностей существует двойная индифферентность: в отношении ценностного сознания, с одной стороны, и в отношении реальных случаев — с другой. В одном дает о себе знать в-себе-бытие, в другом — идеальность.

Но на первый взгляд здесь еще существует противоречие. Сначала данность ценностей как в-себе-су-щих выводилась из реальности ценностных реакций; но затем ценностные реакции оказались непостоянными, относительными,

изменчивыми. Теперь приходится все-таки сделать вывод, что и сами ценности непостоянны.

Конечно, это было бы так, если бы изменчивость ценностного сознания и ценностных реакций включали бы в себя ценностную иллюзию или ошибку, т.е. если было бы возможно то, что ценно, именно в этой его определенности ощущать и как контрценное. Если бы это было возможным, то пришлось бы к трусости как таковой, т. е. схваченной, относиться как к ценной, пришлось бы восхищаться ею; пришлось бы жестокость ради нее самой одобрять, добро или справедливость ради них самих ненавидеть. Как раз этого мы не находим ни в одном ценностном сознании; таким далеким одно ценностное чувство от другого не бывает никогда, сколь бы различными они ни были. В действительности мы всегда находим только нечувствительность или невосприимчивость к ценности, бездействие ценностной реакции. Но это — нечто совершенно иное, это лишь слепота в отношении определенных ценностей. Отсутствие ценностного чувства столь же мало является иллюзией, сколь мало является таковой отсутствие познания. Пробелы в ценностном чувстве не означают небытия ценности, так же как и пробелы в познании не означают небытия предмета. Но вступление его в действие, пожалуй, указывает на бытие ценности. Ибо где и каким образом оно бы ни вступало в действие в некоей определенной точке, там оно всегда и с необходимостью указывает на одно и то же. Оно не может ощущать ценность, которую оно схватывает, в качестве не-ценности. Так противоречие устраняется. Изменчивость ценностного сознания затрагивает только появление и исчезновение ценностного чувства, но не его содержание.

Глава 50. Способы бытия и наслаивание сфер

а) Зависание сферы и имманентность способа бытия

Если сравнить результаты исследования четырех перечисленных областей идеального, то в главном они совпадают. Различие способов данности не есть различие «идеальностей». Тем не менее выводы не вполне единодушны. Их можно определить в следующих пунктах.

1. Идеальное всех областей проявляет четко обнаруживаемое, хотя и ненавязчивое в-себе-бытие. Последнее ощутимо в его индифферентности к трансцендентному акту, которому оно дано.
2. Этой гносеологической индифферентности противостоит столь же существенная онтологическая: индифферентность идеального к реальному и ирреальному. В ней проявляется, что идеальное в-себе-бытие как в-себе-бытие особого рода отличается от в-себе-бытия реального и не позволяет себя понять исключительно в качестве его сущностной структуры. То, что

оно в широчайшей мере свойственно реальному как «его» сущность, ничего в этом отличии принципиально не меняет.

3. Бытие ценностей, кроме того, учит, что в том же самом отношении имеет место и обратная индифферентность. И реальное, в свою очередь, индифферентно к определенным областям идеального; оно, пожалуй, подпадает под ценности и отмечено ими (положительно или отрицательно), но им не оформляется и не испытывает господства с их стороны.

Таким образом, не только господство над реальным не принадлежит сущности идеального вообще, но и сущности реального не принадлежит сплошь испытывать господство структур идеального. Или даже так: есть идеальное бытие, которому не соответствует никакое идеальное, точно так же как есть реальное бытие, лишенное соответствующих идеальных структур. Примеры первого можно найти в сфере математического, второго — в сфере ценностей и логического. Ведь и реальное мышление отклоняется от логической закономерности.

Это отношение, которое так обрисовано, конечно только в общих чертах, оказывается наиболее важным для специальной онтологии, т. е. для учения о категориях. Оказывается, что ни идеальное без оговорок не может составлять уровень бытия реальных категорий, ни даже категории идеального и реального без оговорок не могут быть тождественными. И тот, и другой тезисы часто отстаивались, при том что ни первый ни второй не выдерживают критики, но и при том, что из этой несостоятельности не делались соответствующие выводы. Сделать такие выводы будет основной задачей категориального анализа, как он уже давно нужен в качестве насущной потребности онтологии и получает возможность своего осуществления на базе выполненного исследования.

Но различие взаимодополняющих категорий, естественно, может быть обнаружено лишь там, где особо разработанное идеальное познание существует наряду с познанием реальным или, что то же самое, где идеальное бытие дано в форме «свободной идеальности». Это имеет место в математике и в некоторых областях ценностного познания, но отнюдь не во всех областях познания бытия. Везде, где идеальное бытие может быть схвачено лишь исходя из реального посредством видения сущностей, расхождение категориальной структуры поддается выявлению самое большее опосредованно.

б) Устойчивый смысл «зависания» сферы

Теперь, таким образом, основной закон в соотношении способов бытия можно сформулировать так: идеальное бытие в качестве базовой структуры находится во всяком реальном, но не всякое идеальное бытие в силу этого

уже само по себе образует структуру реального и не всякая структура реального существует в идеальном бытии.

Таким образом, идеальное бытие не исчерпывается тем, что оно может быть структурой реального и в значительной степени ею является. Оно существует и независимо от этого, в себе — как то, что оно есть. И как в этом смысле независимое от реального оно постижимо и в идеальном познании. Это, по крайней мере, действительно, насколько простирается чистое идеальное познание. Правда, эта сфера действия ограничена. Но ограничение это только гносеологическое, тогда как сама независимость — оптическая.

Онтологически, таким образом, индифферентность к реальному в принципе распространяется на всю сферу идеального бытия. Она образует в ней характерный базовый феномен. Понимаемый таким образом этот базовый феномен есть легитимный смысл образа «зависания сферы». Но образ в этом случае не означает ни отделенности (для-себя-сущее-ствования), ни удвоения бытийственных структур, но означает исключительно отличный от реального способ бытия. Он выражает устойчивую и необходимую сторону платонизма, поскольку тот состоит не в $\chi\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ сфер, что ему, правда, всегда приписывали, но в разработке способа бытия, который не позволяет себя растворить в способе бытия вещей и событий. Он образует также как таковое ядро средневекового учения об *essentia* и *existentia*, поскольку то не исчерпывается противоположностью так-бытия и вот-бытия, но дает почувствовать недостаточность сущностей для бытийственного характера реального.

Если строго держаться этого смысла в зависании сферы, то далее этот образ согласно содержанию можно постичь как отношение наслаивания. Сфера идеального бытия, зависая, наслаивается на сферу бытия реального, но границы обеих не совпадают. Идеальное бытие по содержанию выходит за пределы реального, что сталр отчетливо понятно в математическом бытии (множественность математических пространств), а также в ирреальности разнообразных ценностностей. Но и реальное в свою очередь содержательно выступает за границы идеального — за счет всего алогичного, что в нем есть, всего реально противоречивого (реальных антиномий) и всего контрценностного.

в) Отношение способов бытия в индивидуальном

Кроме того, существует еще один момент противоречия способов бытия. Он связан с индивидуальностью; идеальное и реальное бытие он отделяет друг от друга радикально — гораздо радикальнее, чем они фактически разделены в единстве мира, причем делает это двояким образом. Ибо, с одной стороны, все реальное индивидуально, однократно, неповторимо, а с другой стороны, все идеальное всеобщее, повторяемо, вечно.

Однако эти два положения не так уж безоговорочно исключают какие бы то ни было ложные толкования. Что касается первого, то необходимо добавить: естественно, существует и реальность всеобщего, она состоит просто в общности известных определенностей множества единичных случаев. Такая общность, стало быть, это всеобщность, существующая в самом реальном, причем все равно, представляет ли она собой нечто принципиальное и основополагающее в нем или нет, т. е. идет ли дело о законах и сущностных формах реального или о вторичных качествах. Важно же при этом то, что реально всеобщее существует не само по себе, но как присущее реальным случаям. Его реальность целиком зависит от них. Но сами случаи им не исчерпываются; они были и остаются индивидуальными.¹

¹ Всеобщность и индивидуальность здесь следует понимать строго онтологически. Первое не есть понятийность, не есть абстрагированное; второе не есть конкретность. Первое означает лишь общность (Gemeinsamsein), второе — единственность и однократность. Конкретность (например, качественная полнота) изменяется в зависимости от уровня бытия. Индивидуальность — нет. Пустяковая вещь онтически не менее уникальна, чем человек или историческое событие. Только «для нас» это в вещах не играет роли; мы «принимаем» их вообще.

Второе же положение означает, что в царстве идеального нет места индивидуальному. Оно опирается на тот факт, что сущности безразличны к количеству реальных случаев, под них подпадающих, т. е. всегда и непременно имеют силу и для иных возможных случаев. Но как раз в силу этого возникает некое затруднение. Идеальное бытие специализируется, причем в принципе без ограничений; следовательно, в его области должна существовать идея (сущность) индивидуального. Так, Лейбниц рассмотрел это на примере идеи Цезаря. Тогда подобная идея должна быть сверхсложной и в любом случае уже непостижимой. Но царство сущностей рамками постижимости не ограничено. По его характеру, скорее, можно очень даже понять, что для непостижимого в нем точно так же есть место, как и для постижимого.

Между тем то обстоятельство, что существуют идеи индивидуального, ничего не меняет в факте, что в царстве идеального нет ничего индивидуального. Ведь идея индивидуального сама не есть индивидуальная идея. Наоборот, она вполне всеобща; ибо если в жизни случай, который под нее подпадает, повторяется во второй раз, то он именно своим повторением доказывает эту всеобщность. Иначе выражаясь, то, что идее фактически соответствует только один реальный случай, не принадлежит сущности идеи (сущности), но заключено в контексте реального в целом. Тот уже в силу своего пространственно-временного характера таков, что порождает лишь один случай именно этой определенности; сущностная же структура сама по себе всегда допускает множество реальных случаев. Не делает она этого

только тогда, когда в ее содержание включено также расположение в реальном контексте. Но в этом случае оказывается, что граница идеального пересечена, ибо реальный контекст как таковой не является сущностным моментом, но сам есть нечто индивидуальное. Как раз он в строгом смысле исключителен и однократен, и все, что в нем находится, обретает благодаря ему (как его часть) исключительность и однократность.

Для идеального бытия — будь оно даже сложнейшей сущностной структурой — остается чем-то совершенно внешним, под него подпадает один реальный случай или много, или даже ни один. Это исключительно вопрос реального. И в идее индивидуального, таким образом, сама индивидуальность есть дело чисто реального контекста. В нем лежит причина того, что второй случай не наступает, или того, что не происходит ни одного случая.

Эту исключенность индивидуального из сферы идеального бытия можно понимать как обратную сторону платоновской «вечности», которая в сущности означает вневременность. Индивидуальное — это как раз временное, возникающее и исчезающее, эфемерное, сущее лишь в состоянии перехода или даже только в качестве процессуальной стадии. Царство идеального не знает бренности. Оно не знает и процессов. Ибо сами сущности процессов — это уже не процессы.

г) Нимб «величия»

Относительно сверхвременности идеального бытия нельзя умолчать то, что она рано привела к некоему ценностному предрассудку, затемнившему всю ситуацию. Дело в том, что сверхвременность, представленная к тому же в модусе вечности, придала царству идеального тот нимб «величия», который в платоновском учении об идеях довлеет над всем и в позднем платонизме становится традиционным. Царство идей с самого начала считалось лучшим или «высшим» бытием как царство совершенного и божественного, поскольку оно есть царство вечного, не затронутого становлением и не подверженного смерти. В неоплатонизме оно было приравнено к чистому *νοῦς*у, который, по Аристотелю, может иметь предмет только самого себя и, понимаемый таким образом, представляет собой божественный *νοῦς*. Как содержание *intellectus divinus* царство сущностей продолжило свою жизнь в схоластике. Так, еще Лейбниц понимал его как средоточие «вечных истин». Но даже в кантовском трансцендентальном субъекте, да и в гуссерлевской эйдетической сфере еще можно разглядеть отблеск этого величия.

Неудивительно, что во все времена суеверные представления связывались с этой идеей. Но они-то как раз и сделали свое собственное онтологическое содержание сомнительным.

В онтологическом плане теперь должно быть зафиксировано, что здесь вовсе нет речи о каком-либо ценностном предпочтении или величии. Хотя верно,

что всякая ценность есть нечто вневременное, но отнюдь неверно, что потому и само ценное, которое ею обладает, должно быть таковым. Ценность некоего исключительно преходящего, даже эфемерного образования прекрасно может быть вечной ценностью. Ценностность в нем как раз не составляет характера реального. Стало быть, нет причин только лишь ради ценностной точки зрения признавать за «вечным» бытийственное превосходство. Надо освободиться от этого недоразумения платонизма.

В действительности все наоборот. Идеальное бытие в сравнении с реальным есть меньшее бытие. Даже «в» реальном оно есть только всеобщее, взятое в себе, оно никогда не доводит конкретность до действительной индивидуальности. Это причина того, почему познание всегда схватывает идеальное с некоторым оттенком абстракции. Наука, подобная математике, которая имеет его своим единственным предметом, есть не высшая наука, как это часто считалось в философии, но совсем наоборот — низшая. Своими методическими достоинствами — точностью и прозрачностью — она обязана простоте своего предмета. Она есть именно наука о низшем бытии и именно поэтому наука настолько совершенная, какой наука о более высоком и абсолютном бытии никогда быть не может, подобно тому как и математическое проникновение в реальное возможно только на низшей того ступени. Точное естествознание оплачивает свое преимущество в методе ограниченностью своей предметной области, как бы привязанностью к низшему региону реального мира. И все попытки перенести это преимущество на более высокие области бытия терпят крах на неупразднимой границе структуры математического бытия в строении реального мира.

Но даже без учета слоистости реального мира реальность уже чисто как таковая есть более высокий способ бытия. Реальному присуще все разнообразие и изобилие. Ибо оно свойственно индивидуальному. А это значит, что оно свойственно именно временному, преходящему, эфемерному. Даже с точки зрения царства ценностей дело обстоит так, что реализация ценности сама является ценной и что всякая собственно ценностность — это ценностность реального; ценность как таковая в своей идеальности является вовсе не чем-то ценным, но только всеобщим мерилom ценностности.

В более популярной форме можно сказать: хотя идеальное и обладает в-себе-бытием, но оно есть бытие «тонкое», парящее, бессубстанциальное, как бы только наполовину бытие, которому еще не хватает полной бытийственной тяжести. В этом смысле можно также сказать, что, несмотря на свою «индифферентность», оно есть бытие оптически несамостоятельное и потому несовершенное; ибо его самостоятельность — только гносеологическая, не онтологическая.

Это причина того, почему в проблеме «высшего существа» центральный пункт составляло доказательство его «существования», и аргумент, который пытался его произвести, назывался просто «онтологическим». Только лишь идеально-сущим божеством благочестивое чувство может довольствоваться в столь же малой степени, что и метафизика. Нимб величия у идеального бытия существует лишь в глазах тех, кто с ним не знаком. Он есть выражение ложного идеализма, который в жизни мстит за себя, ибо он ведет к снижению и недооценке реального.

Фактически в жизни он играет ту же роль, что и в метафизике. Переоценка вечного и непреходящего есть слепая страсть. Она не знает, к чему она стремится, не ведает этого, рисуя его себе произвольно. Она проецирует его в бесконечное, в трансцендентное, где недостаточно никакого познания, фантазируя, наивно наделяет его реальностью, которой-то оно по своей сути обладать не может, и придерживается его как чего-то действительного. Подлинные ценности человеческой жизни всегда лежат в преходящем, они блистают в ярком свете момента своего действительного исполнения. Ценное в жизни не может длиться, поскольку оно реально. А если бы оно длилось, то не обладало бы для человека всезатмевающим сиянием.

д) Идеальная онтология и реальная онтология

Следующий вывод из отношения наслаивания между сферами таков, что не существует «идеальной онтологии», которая могла бы быть содержательно отграничена от реальной онтологии. Как раз в наше время, ссылаясь на старые образцы, вновь добиваются таковой. Название, правда, может звучать по-разному: ее пытались притянуть как «сущностную онтологию» и как «формальную онтологию», но суть остается та же, что и в видении идей (платоновский *διαλεκτική μέθοδος**, который движется чисто в *εἶδη*). И эта процедура все еще относится к онтологически самостоятельному царству сущностей.

В таком смысле некую идеальную онтологию выделить теперь, естественно, можно, причем можно во всех предметных областях, пусть даже, в зависимости от доступности имеющихся у них сущностей, с весьма различным успехом. И есть области, в которых метод продвижения этого действительно требует; так дело обстоит в чистой математике и в логике.

^и *Диалектический метод (грей.) (прим. ред.).*

На самом же деле закономерность идеального этим не отделяют, но неизбежно затрагивают в ней одновременно соответствующую часть реальной закономерности. В вышеизложенном так получилось для всех частных областей. Для видения же сущностей это стало особенно очевидным, так как здесь идеальное познание прямо-таки вынуждено исходить из данного реальных случаев.

Для самой специальной онтологии, т. е. для учения о категориях, это имеет еще одно следствие, состоящее в том, что ни в какой области категории идеального бытия невозможно выработать отдельно, наряду с категориями реального бытия. По крайней мере так, чтобы они не совпали в неких существенных частях. В целом это будут как раз те же самые категории. Они только имеют в каждой из двух сфер бытия свою модификацию. Разработка этой модификации есть сквозная, повторяющаяся во всех частных проблемах задача категориального анализа. Но различие, которое здесь выявляется, нельзя сводить к удвоению царства категорий. Ибо в действительности дело, скорее, обстоит так, что конкретное различие способов бытия вообще делается понятным только в различии взаимообуславливающих категорий. Это доказывают уже вышеприведенные различающие моменты — временность, брэнность, индивидуальность. Ибо они и их дополнения — это как раз уже заранее взятые основные категориальные моменты. Но их ряд нельзя продолжать произвольным образом. Различающих моментов немного. Большое изобилие категориальной определенности является совместным.

Глава 51. Близость сознанию и идеальная трансцендентность

а) Внутренняя данность и чистая априорность

Точкой, претерпевшей на себе множество недоразумений, является уже затрагивавшийся выше феномен «близости» идеальных предметов сознанию. Наиболее заметна эта точка, пожалуй, в области логического, но повторяется и у сущностей, и у ценностей. Естественное сознание бытия всегда остается настроенным на реальное; в случае одного идеального бытия оно не может ничего себе представить. Таковое изначально всегда ощущается лишь как нечто нереальное, чей бытийственный характер остается сомнительным.

Этому способствует своеобразная «внутренняя данность», свойственная идеальным предметам. Мышление здесь — например в логике или в математике — пребывает как бы «у себя самого», ему нет нужды специально распространяться за свои пределы. Ему нужно только смотреть вовнутрь, размышлять о самом себе — так то, что оно ищет, оно отыскивает в себе как свое. Платоновое учение о припоминании создало и установило понятие отыскания-в-себе или вытягивания из собственных глубин. Оно повторялось в многочисленных вариациях, и совершенно от него никогда нельзя было избавиться.

Неснимаемое в нем — это чистая априорность данности идеальных предметов. Априорное познание как раз не касается данных единичных случаев; пожалуй, оно может их касаться, но, будучи всеобщим, уже не касается. Но только единичный случай непосредственно очевиден как в-себе-сущий. Ибо только он реален. Если бы в этом заключался аргумент в пользу одной только интенциональности идеального предмета, т. е. в пользу

отсутствия в-себе-бытия, то пришлось бы то же самое сказать о всем априорном познании, даже о познании реального. Однако это совершенно невозможно, ибо в-себе-бытие реального гарантировано иным образом. Чудо априорного познания состоит именно в том, что оно схватывает в-себе-бытие, не имея прямого касательства к данным случаям.

Непосредственная, или «внутренняя», данность далека от того, чтобы означать имманентность сознанию. Она означает нечто совершенно иное. Это иное есть близкое расположение идеального к познающему сознанию, его гносеологическая «близость». Ведь близость трансцендентности не снимает. Она означает только, что размах трансцендентности мал. Это согласуется и с давно обнаруженной ситуацией в познавательном отношении, когда с точки зрения субъекта идеальный предмет расположен впереди реального.

«Близость» не есть включенность или вовлеченность в сознание, она есть лишь уменьшение расстояния до сознания. Идеальное бытие как бы «плотно прилегает» к сознанию, но все-таки остается противоположным ему. Только так оно может быть независимым от мнения.

б) Идеальная трансцендентность и реальная трансцендентность

То, что в этом феномене сбивает с толку, упразднить никоим образом невозможно. Оно положительно продолжает существовать. Его не удастся ни нейтрализовать, ни ликвидировать. Стало быть, приходится с ним мириться — несмотря на кажущуюся его парадоксальность. Но парадоксальность здесь вызвана исключительно иносказаниями (близость, близкое расположение, размах). Все они неудачны. Способствуя наглядности, эти иносказания препятствуют четкости понимания и адекватно выразить уникальное в себе отношение не способны. Тому нет параллелей в мире. И наглядность здесь помочь не в силах; ибо как раз наглядным это отношение не является. Вообще из всего, что есть, наглядны только определения. Способы бытия таковыми не являются.

Зато, пожалуй, можно уяснить себе противоположный феномен. Он состоит в определенном рода форме сознания, особым образом уживающейся с близостью сознанию. Это связано со знакомой нам ненавязчивостью. Идеальное бытие не подминает под себя человека в отличие от реального; и даже там, где нечто аналогичное дает о себе знать, как в случае ценностей, там это все-таки больше связано с тяжестью реальности ценного и контрценного в жизни, но не с самими ценностями. Идеальное бытие, таким образом, обладает известной дистанцией к субъекту, для него, кстати, гораздо более типичной, чем для бытия реального. Оно никогда не приближается. Эта отдаленность весьма ощутима. В известном смысле идеальное бытие оказывается самым далеким по отношению к субъекту,

причем как раз за счет того, что по внутренней осязаемости оно находится к нему ближе всего.

Только лишь этого было бы достаточно, чтобы избавить ту близость сознанию от всякой видимости имманентности, от смешения с одним только мысленным. Достаточно наряду с реальной трансцендентностью осознать своеобразие «идеальной трансцендентности» как подлинной потусторонности субъекту — причем трансцендентности, равным образом неснимаемой. Ведь иначе справиться с этим феноменом невозможно.

в) Иррациональное в царстве идеального бытия

Но есть еще один феномен, который ставит вне всякого сомнения трансцендентность этого отношения и в-себе-бытийность идеального бытия. Это оттенок иррационального в идеальном бытии; а впрочем, можно добавить, что значение здесь имеет уже и оттенок непознанного (трансобъективного) вообще, еще до непознаваемости как таковой. Ибо граница, отделяющая вообще непознаваемое от познаваемого, здесь, как и повсюду, лежит далеко за границей познанного.

Выше было показано, как появление гносеологически иррационального (т. е. трансинтеллигибельного) в каждом предмете, каким бы оптическим способом бытия тот ни обладал, является верной приметой в-себе-бытия. Непознаваемое как таковое как раз в любом случае не является интенциональным предметом, так как оно, скорее, вообще не есть нечто, что противостоит познающему субъекту. Показать же наличие иррациональности в идеальном бытии не труднее, чем в реальном.

Во-первых, в идеальном познании существует как сознание проблемы, так и прогресс познания. Следовательно, существует и подвижная граница объекции, а значит и трансобъективное. Математика, например, находится в постоянном продвижении, своим усмотрением движется вперед. Стало быть, в ее совокупном предмете должно существовать и непознанное, которое дает пространство для этого. В ней все еще время от времени открываются целые новые предметные области. Следовательно, они должны обладать вот-бытием, которое их объектностью не исчерпывается. Исследования сущностей и уж тем более ценностные исследования — две новые, едва только затронутые области — имеют при себе столь узкий круг обещающего, что огромная часть их предметного поля остается пока однозначно трансобъективной. Но и логика, по крайней мере в отношении ее первых, фундаментальных законов, находится в схожем положении. Последние, правда, даже сразу выступают в иррациональное.

Во-вторых, и непосредственно иррациональность можно доказать. Везде, где в познании граница объекции сдвигается, можно сразу а priori ожидать

ограничения этой сдвигаемости. Иначе, познание необходимо относилось бы к бесконечному интеллекту.

В области логики высшие законы однозначно отмечены заметным оттенком иррациональности. При ближайшем рассмотрении они не очевидны, не исходя из них самих, не исходя из чего-либо другого. Закон тождества означает тождественность различного « $A1 = A2$ » (иначе он был бы пустой тавтологией и не имел бы логического значения), т.е. тождественность нетождественного. Он, таким образом, является законом, включающим в себя противоречие. Закон же противоречия противоречие снимает. Оба закона, следовательно, не могут существовать вместе. Но с другой стороны, они не могут существовать и друг без друга: если A есть не- A , то оно не есть A , и наоборот. Таким образом, они не могут существовать ни друг с другом, ни друг без друга. Что противоречит закону исключенного третьего. Этот последний, таким образом, не может существовать вместе ни с одним из тех двух. Но он не может существовать и без них. Что опять противоречит его собственному принципу.

Основные логические законы, кроме того, не только алогичны, но и трансинтелигибельны — так как форма интеллигирования, которая здесь единственно уместна, является логической.

Более известным является математически-иррациональное: трансцендентное число, например отношение стороны квадрата к его диагонали и пр. Эти величины «существуют» математически; возможно познание того, что в континууме значений величин они занимают свое место. Но их точное значение не фиксируемо. Математике известны лишь суррогаты для него: либо символ, либо приближенное значение. Первый лишь намечает то, что подразумевается, второе по значению отличается от подразумеваемой величины. Закон же в ряду приблизительных значений четко обнаруживает трансинтелигибельность граничного значения. Последнее есть то, на что, собственно, она ссылается.

Из царства сущностей в качестве примера может быть названа идея индивидуального. Мы видели, что она, очень возможно, существует, но что она не есть индивидуальная структура. Ведь эта не сделала бы ее иррациональной. Но, пожалуй, таковой ее делает бесконечная сложность иррационального. Никакое видение сущностей не способно схватить некое неограниченное сложное образование как таковое.

И то же самое относится и к видению ценностей. Ибо существуют и ценности индивидуального как такового. А от них в жизни зависит значительная тяжесть сознания, ибо к ним принадлежат личностные ценности.

Но если теперь обнаруженная фактичность иррационального в идеальном бытии привязана к феномену близости сознанию, то это последнее онтологически оказывается не имеющим совершенно никакого значения. Расположение, близкое к сознанию, есть только признак малого гносеологического размаха трансцендентности; но оно не является сокращением самой трансцендентности в соответствующих актах схватывания, а, следовательно, также не наносит ущерб независимости их предметов от них.

Научное издание

Николай Гартман К ОСНОВОПОЛОЖЕНИЮ ОНТОЛОГИИ

Утверждено к печати Редакцией серии «Слово о сущем»

Редактор издательства Н. В. Голбан

Художник Л. А. Яценко Технический редактор Е. Г. Коленова

Корректор М. В. Орлова Компьютерная верстка О. В. Никитиной

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 10.11.02. Подписано к печати 2.04.03.

Формат 70 × 100 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура ТаймсОб.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 26. Уч.-изд. л. 25.5. Тираж 2000 экз.

Тип. зак. № 4072. С 77

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН 199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

ISBN 5-02-026827-5

>"785020"26827211