

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава I. Первое (неполное) отрицание классической метафизики....	13
§ 1. Ограничение метафизики (А.Шопенгауэр, К.Маркс, Ф.Энгельс)	13
§ 2. С.Кьеркегор. Рецидив метафизики.....	24
Глава II. Полное отрицание метафизики.....	33
§ 1. Рождение нигилистического принципа (Л.Фейербах, М.Штирнер)	33
§ 2. Развитие нигилизма (В.Дильтей, Ф.Ницше).....	51
Глава III. Философия культуры (феноменология).....	63
§ 1. Мистификация научной методологии.....	63
§ 2. Метафизический уклон Гуссерля.....	83
§ 3. Гуссерль и Хайдеггер.....	108
Глава IV. М.Хайдеггер. Редукция онтологии к филологии.....	125
§ 1. Бытие первично – сознание вторично.....	125
§ 2. Редукция онтологии к филологии.....	140
§ 3. Замена понятия субстанция термином бытие.....	161
Глава V. Между нигилизмом и теизмом (К.Ясперс, Ж.Батай).....	173
§ 1. Экзистенциальная религия К.Ясперса.....	173
§ 2. Мистический экзистенциализм Ж.Батай.....	183
Глава VI. Экзистенциализм Ж.-П.Сартра.....	193
§ 1. Экзистенциализм – это нигилизм.....	193
§ 2. Бытие есть ничто.....	212
§ 3. Критически-нигилистическое упразднение традиции.....	262
Глава VII. Определение предмета неклассической философии.....	293
§ 1. А.Камю. Нигилизм – это философия абсурда.....	293
§ 2. М.Мерло-Понти. Крах феноменологии и экзистенциализма.....	295
§ 3. Х.-Г.Гадамер. Философия опыта.....	353
Заключение.....	361
Литература.....	363



## ВВЕДЕНИЕ

Прежде всего, нужно определить, что мы будем понимать под нигилизмом, который будет рассматриваться не как историческое явление, а как отрицание европейской метафизики, учения о трансцендентном бытии. Во времена Канта нигилизм ощущался еще слабо и поэтому он рассматривал метафизику как природную склонность, без которой «человеческий разум, диалектический уже по природе своей, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей его посредством научного и совершенно ясного самопознания от опустошений, ....»<sup>1</sup>. Как утверждают нигилисты, от опустошений их спасает сам Нигилизм. Но для этого он должен преодолеть самого себя или же раскрыть в самом себе нечто позитивное. Но отрицать легче, чем утверждать. Гегель уже более определенно указывает на нигилистическую тенденцию: «То, что доньше называлось метафизикой, подверглось, так сказать, радикальному искоренению и исчезло из области наук»<sup>2</sup>.

Поэтому мы будем касаться исторических форм философии именно в логическом аспекте, по ходу исследования нигилистических философов, на материале которых раскроем понятие нигилизма. Нигилистическая философия началась вовсе не с Ницше, а с процесса разложения младогегельянства, особенно с выходом книги М.Штирнера «Единственный и его собственность» (1844), в котором была обоснована беспрецедентная программа анархического индивидуализма и эгоизма. Симптоматично, что вышла она в один год с первыми работами молодого Маркса, в которых он становился на позицию материализма: «К критике гегелевской Философии права. Введение» и «Тезисы о Фейербахе». Правда, до этого были работы самого Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии», изданные анонимно в 1830, «Критика философии Гегеля» (1839), и наконец «Сущность христианства» (1841), которая

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 691.

<sup>2</sup> Гегель Г. Наука логики. М.: "Мысль", 1999. С.3.

подвергла традиционную религию последовательному антропологическому отрицанию. Т.о. начиная буквально с 1830 г. прежняя классическая философия подвергалась все большему нигилистическому отрицанию по следующим направлениям: 1) отрицание объективного идеализма и заодно диалектики (сперва Л.Фейербах, затем ранний К.Маркс); 2) отрицание традиционного теологического понимания текстов Нового завета как мифологических (в работах Д.Ф. Штрауса и Б.Бауэра), 3) отрицание христианства как такового и попытка заменить его новой антропоцентрической этикой и даже квазирелигией любви (Л.Фейербах); 4) отрицание вообще всех традиционных ценностей и подходов традиционной этики и философии (М.Штирнер). Завершением этого процесса можно считать заявление Ф.Энгельса в работе «Л.Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886), что прежняя классическая идеалистическая философия исчерпала себя, а предметом новой философии отныне будет обобщение научных достижений.

В дальнейшем Ницше, вся философская деятельность которого протекала между 1872 и 1889, по-своему утвердил право филологии быть новой наступательной философией имморализма, дающей нигилизму свою программу. Нельзя быть нигилистом наполовину, сказал А.Камю. Развитие нигилистической философии показало, что у нее нет будущего. Раз начавшись, нигилистическое отрицание не может остановиться, переходя лишь на новые стадии, пока не будет исчерпано все его содержание, что произойдет уже к концу XX века в постструктурализме (Ж.Делез, Ж.Деррида, М.Фуко и др.). В трудах представителей данного направления нет никакой связи с метафизикой. Поэтому мы сошлемся только на работу Ш.Фуко, название которой он заимствовал у Канта, «Что такое Просвещение?».

Следует сказать также о выборе других персоналий. Поскольку мы ставим задачу показать не историю, а Логичность нигилизма и его метафизическую сущность, с этой целью внимание акцентируется лишь на отдельных ее представителях. Так на примере Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти и А.Камю мы хотим показать абсурдность ницшеанства, как одного из течений нигилисти-

ческого мировоззрения. Сущность метафизического метода в том и состоит, что предмет исследования говорит от самого себя. Наша задача - выявить метафизическое содержание, скрытое под нигилистической формой.

Духовную опустошенность, отражением которой является нигилизм, Карл Ясперс анализирует в своем труде под характерным названием «Духовная ситуация времени» (1931). Он отмечает, что «если раньше угроза нашему духовному миру ощущалась лишь немногими людьми, то с начала войны этот вопрос встает едва ли не перед каждым человеком»<sup>3</sup>. Именно ощущение угрозы существованию мира явилось той духовной ситуацией, которая породила нигилистическое мировоззрение. Теми немногими людьми, среди прочих, были также русские писатели (Тургенев, Достоевский, Толстой и др.), а затем «интеллектуальные романисты» - С.Кьеркегор и Ф.Ницше. Духовная ситуация времени нашла свое отражение в искусстве. Произошло своеобразное слияние жанров, на которое обратил внимание Т.Манн: «...Осуществилось то слияние критической и поэтической сферы, которое начали еще наши романтики, и мощно стимулировала философская лирика Ницше; процесс этот стирает границы между наукой и искусством, вливает живую, пульсирующую кровь в отвлеченную мысль, одухотворяет пластичный образ и создает тот тип книги, который... занял главенствующее положение и может быть назван «интеллектуальным романом»<sup>4</sup>.

Нигилистическое мировоззрение отражает также тенденцию развития науки, которая развивается через единичное отрицание. Одна гипотеза сменяет другую, что порождает ощущение кризиса. Как кризис классической физики был порожден иллюзией, что еще одно усилие, и мы доведем знание о мире до абсолютного совершенства, так и сегодня ученые надеются понять замысел Бога: «Но если мы действительно откроем полную теорию, то со временем ее основные принципы станут доступны пониманию каждого, а не

---

<sup>3</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории: М.: Политиздат, 1991. 286-418. С. 288.

<sup>4</sup> Манн Т. Сочинения в 10-ти томах. Т. 9. «Гослитиздат», М., 1959. С. 612.

только нескольким специалистам. И тогда все мы, философы, ученые и просто обычные люди, сможем принять участие в дискуссии о том, почему так произошло, что существуем мы и существует Вселенная. И если будет найден ответ на такой вопрос, это будет полным триумфом человеческого разума, ибо тогда нам станет понятен замысел Бога»<sup>5</sup>, - пишет лауреат Нобелевской премии по физике Стивен Хокинг.

Характерной особенностью эпохи К.Ясперс считает забвение «трансцендентности»: «В сравнении с таким временем человек оказывается оторванным от своих корней, когда он осознает себя в исторически определенной ситуации человеческого существования. Он как будто не может более удерживать бытие»<sup>6</sup>. Удивляться не приходится. Раньше человек находил уверенность в своем существовании, опираясь на бесконечное Бытие в его религиозной или философской интерпретации. Теперь же, когда его убедили, что бытие - конечно, он утратил почву под ногами. Преподобный человек не знал, мол, что бытие конечно. Поэтому, думая, что оно бесконечно, жил в ощущении сокрытой от него действительности и был уверен в завтрашнем дне. «Мы же хотим проникнуть в основание действительности, в которой мы живем; поэтому нам представляется, будто мы теряем почву под ногами»<sup>7</sup>.

Искать основание жизни в ней самой, на метафизическом языке означает поиск ее субстанциального основания. Ведь нигилизм отрицает бытие как таковое, признавая только конечную жизнь (Dasein), которая и замыкается на самой себе. Как показал Гегель, основанием классической метафизики было двойное отрицание (диалектика), а нигилизма – единичное. Она исходила из единства противоположностей конечного и бесконечного в нем самом, а нигилизм признает только конечное, во имя которого отрицается все остальное. Поэтому нигилистическая философия тавтологична и «дескриптивна».

---

<sup>5</sup> Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. СПб., Амфора, 2001. С. 238.

<sup>6</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени. С. 288.

<sup>7</sup> Там же.

Раньше человек жил надеждой на совершенство вечной реальности, рассуждает К.Ясперс, а теперь он верит «в возможность достигнуть совершенства на земле. Религиозное воззрение как представление об относительности мира перед трансцендентностью не было подвластно изменению вещей; в созданном Богом мире оно было само собой разумеющимся и не ощущалось как противоположность иной возможности. Напротив, гордость нынешнего универсального постижения и высокомерная уверенность в том, что человек в качестве господина мира может по своей воле сделать его устройство по истине наилучшим, превращаются на всех открывающихся границах в сознание подавляющей беспомощности»<sup>8</sup>.

Абстрактный подход к бытию, ограничение конкретного бытия, его редукция к конечности (материи, опыту, сущему) означает отказ от трансцендентной реальности, который и привел к нигилизму: «Кьеркегор ставит человека перед Ничто. Ницше, не зная Кьеркегора, выступил через несколько десятилетий его последователем. Он предвидел появление европейского нигилизма, неумолимо поставив диагноз своему времени»<sup>9</sup>. В результате оправдать бездуховность эпохи стало невозможно. Единственное спасение, как это и предвидел Ницше, осталось в софистике: «Но к тому, как оба мыслителя (Кьеркегор и Ницше) открывают Ничто, после войны прислушиваются, как никогда раньше. Распространилось сознание того, что все стало несостоятельным; нет ничего, что не вызывало бы сомнения, ничто подлинное не подтверждается; существует лишь бесконечный круговорот, состоящий во взаимном обмане и самообмане посредством идеологий. Сознание эпохи отделяется от всякого бытия и заменяется только самим собой»<sup>10</sup>. Ясперс, как мы видим, анализирует истоки духовного состояния общества, которые привели к утрате метафизического мировоззрения. Распад дошел до крайних пределов.

---

<sup>8</sup> Там же. С. 289.

<sup>9</sup> Там же. С. 293.

<sup>10</sup> Там же. С. 296.

Ясперс правильно оценил не только современную ему философию, но и выявил ее мировоззренческое основание, которое он определил как научную веру. Научное мировоззрение - дуалистично<sup>11</sup>. Наука дает нам знание, но не осознает того, каким образом оно получено. В результате чего «умение создавать и технически преодолевать любую трудность» порождает мировоззрение, которое К.Ясперс называет «утопическая компетентность»: «Подлинная наука - это знание, в которое входит знание о методах и границах знания. Если же верят в результаты науки, которые знают только в качестве таковых, а не в связи с методом, посредством которого они достигнуты, то это суеверие в воображаемом понимании становится суррогатом подлинной веры. Создается уверенность в мнимой прочности научных достижений. Содержание этого суеверия следующее: утопическая компетентность во всем, умение создавать и технически преодолевать любую трудность, благополучие в качестве возможности общего существования, демократия как справедливый путь для всех к свободе посредством решения большинства, вообще вера в положения рассудочного мышления как в догмы, которые считаются абсолютно правильными. Силе этого суеверия подчиняются почти все, в том числе и ученые. Иногда она в отдельном случае как будто преодолевается, но сразу же появляется опять; это суеверие разверзает бездну между человеком, который подчинился ему, и критическим разумом подлинной научности.

Научное суеверие легко оборачивается во враждебность науке, в суеверие, которое ждет помощи от сил, отрицающих науку. Тот, кто в своей вере во всемогущество науки заставил молчать свое мышление перед лицом сведущего человека, знающего и указывающего, что правильно, разочарованно отворачивается при неудаче и обращается к шарлатану. Научное суеверие родственно мошенничеству»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Математическую модель она отождествляет с эмпирической реальностью.

<sup>12</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени. С. 376.



Технические достижения вскружили голову человечеству, и оно верит как в Бога в свойственные научному мировоззрению со времен возникновения науки ее суеверия и мифы. Дуализм между знанием и методом возникает вследствие того, что ученые, пытаясь осмыслить результаты своих достижений, переходят от «физики» к метафизике. Что и явилось причиной неклассической философии.

Научный дуализм между предметом и методом, объективной и субъективной диалектикой выявился в марксизме<sup>13</sup>. Материя, с одной стороны, объективная реальность как совокупность предметов и явлений, данных нам в ощущениях, а, с другой – законов этих явлений: «Так называемая объективная диалектика царит во всей природе, а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей, которые и обуславливают жизнь природы своей постоянной борьбой и своим конечным переходом друг в друга либо в более высокие формы»<sup>14</sup>. А поскольку духовная реальность отрицается, постольку законы природы – это иллюзия, идеальная (в современной науке - математическая) модель, все та же, «пересаженная в человеческую голову и преобразованная»<sup>15</sup> материя. Но и сама материя есть лишь условное обозначение того, что дается нам восприятием: «Материя как таковая, это – чистое создание мысли и абстракция»<sup>16</sup>. Таким образом, даже с позиции марксизма она никак не может быть субстанцией!

Но и законы мышления, как и математические модели с позиции материализма – фактически ничто. Поэтому материалистическая наука, не владеющая философской спекуляцией, с детской простотой заявляет: «мир возник из ничего, посредством ничего (законов природы)».

---

<sup>13</sup> Платоновский дуализм идей и вещей отражает реальное несоответствие между данным нам в ощущениях предметом и его функцией (идеей). Стол - это не то, что мы видим, а его функция.

<sup>14</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2 изд. Т. 20. С. 526.

<sup>15</sup> «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 23. С. 21.

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 570-571.

Философия нигилизма, начиная с Фейербаха, суть научная идеология, «мистический материализм». Если Гегель, исходя из полноты реальности, показал ее диалектику как логику тождества Бытия и Мышления, как единство субъективного и объективного духа, то в марксизме (а далее и во всем нигилизме) диалектика как учение о методе превращается в соответствии с материалистической предпосылкой в пустословие. Энгельс, поэтому, вполне последовательно, отождествляет (редуцирует) всю историю философии с развитием науки: «Античная философия представляла первобытный, естественный материализм. Как таковой, она не была способна выяснить отношение мысли к материи. Но необходимость выяснения этого вопроса привела к учению об отделимой от тела душе, далее - к утверждению бессмертия этой души, наконец - к монотеизму. Старый материализм был, таким образом, отрицаем идеализмом. Но, при дальнейшем развитии философии, идеализм также оказался несостоятельным и отрицается современным материализмом. Последний - отрицание отрицания - не представляет собой простого воскрешения старого материализма, но к прочным основам последнего присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, равно как и самой этой двухтысячелетней истории. Вообще он уже не является философией, но просто мировоззрением, которое ищет доказательств и проявляется не в особой науке наук, но в самих реальных науках. Философия таким образом "снята", т. е. "схоронена", "одновременно уничтожена и сохранена". Уничтожена формально, сохранена по своему действительному содержанию»<sup>17</sup>.

Но на самом деле философия была похоронена в прямом смысле слова. Предмет философии как науки о законах конкретного бытия в его целостности сводится даже не к законам природы, а к законам физики, которым придается фундаментальное значение. «Мистика» материалистической диалектики проявляется в том, что она позволяет воскрешать мертвых (физическая материя становится органической, та – животной и затем разумной) и

---

<sup>17</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. XIV. М.-Л., 1931. С. 139.

превращает все богатство общественных отношений в борьбу классов, отражением которой (а значит мистикой, тем чего нет) выступает духовная жизнь человечества: «Даже туманные образования в мозгу людей и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей деятельностью также свое мышление и продукты своего мышления»<sup>18</sup>.

Если марксизм выступил первым, непосредственным выражением новой научной идеологии, то мирозерцание К.Ясперса характеризует собой уже сложившийся нигилизм эпохи очередного «кризиса» науки, в котором она, в силу бессознательности своего развития, порождаящего противоречие между методом и предметом, находится постоянно. На сей раз это противоречие выражается в форме бегства человека от самого себя, от своего разума и свободы и ощущения себя как природного существа: «Людям, собственно говоря, сказать больше нечего, - пишет К. Ясперс. Существуют лишь вопросы техники; после их решения остается немота - не глубина молчания, а выражение пустоты. Человек стремится отказаться от себя, устремиться в работу, чтобы забыться, не быть свободным, вновь стать природой, будто природа идентична технически осваиваемой вещи»<sup>19</sup>.

Нигилистическую направленность неклассической философии можно трактовать в нескольких основных смыслах. Во-первых, потому что она теряет метафизическую глубину и систематичность. Снижение теоретического уровня ниже «второй философии» состоит в том, что большинство мыслителей отказывается от конкретного бытия и его Логики. Основным принци-

---

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 25.

<sup>19</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени. С. 390-391.

пом данного периода становится положение софистов – «все относительно и нет ничего абсолютного». Вследствие этого возникает множество направлений исследующих ту или иную сторону либо духа, либо природы, обобщением данных позитивных наук. Во-вторых, закон развития, открытый Гегелем, предполагает отрицательное (нигилистическое) отношение к традиции. Так, например, М. Хайдеггер видит философию Ницше в общем движении классической мысли как завершение нигилизма. В-третьих, Ницше (а значит и все, кто за ним следует) свою онтологию основывает на понятии Ничто. Наконец, как и отрицательная диалектика софистов, нигилизм приходит к абсурду (Камю). Поэтому, следуя логике М.Хайдеггера, сделавшего попытку критически показать место нигилизма в развитии всей западной метафизики, можно выделить следующие основные этапы его развития:

I. Первое отрицание классической метафизики (А.Шопенгауэр, К.Маркс, Ф. Энгельс, С.Кьеркегор).

II. Второй этап отрицания метафизики (Л.Фейербах, М.Штирнер, В.Дильтей, Ф.Ницше, Э.Гуссерль, М.Хайдеггер).

III. Между нигилизмом и теизмом (К.Ясперс, Ж.Батай).

IV. Третий этап отрицания метафизики (А.Камю, Ж.-П.Сартр, М.Мерло-Понти, Х.-Г.Гадамер)

V. Окончательное завершение нигилизма во франц. постструктурализме (Ж.Делез, Ж.Деррида, Ш.Фуко и др.).

## Глава I. Первое (неполное) отрицание классической метафизики

## § 1. Ограничение метафизики (А.Шопенгауэр, К.Маркс, Ф.Энгельс)

В этот период еще признается объективная реальность (объективные законы в марксизме, мировая воля у Шопенгауэра, бытие Бога у Кьеркегора). О ситуации, возникшей после грандиозного синтеза Гегеля, говорит как название работы Ф. Энгельса «Л. Фейербах и конец немецкой классической философии», так и ее содержание. Наметилось, пишет Ф. Энгельс, отрицание классической метафизики, перспектива растаскивания того, что было Гегелем собрано воедино, систематизировано. Поскольку Гегель завершил метафизику, стали возникать школы, которые разрабатывали какую-либо часть или философии природы, или философии духа. Но это произошло лишь в теории, тогда как практика, история, объективность остались недостойны того величия, который Гегель совершил. Противоречие между субъективностью и объективностью, теоретическим и практическим явилось причиной дальнейшей деградации философии, снижения ее теоретического уровня. Она стала заниматься частными проблемами.

Очень богатным материалом для сопоставления классической и неклассической философии служит статья Мишеля Фуко, название которой он заимствовал у Канта, «Что такое Просвещение?»: «... Современная философия - это та философия, которая пытается ответить на вопрос, опрометчиво подброшенный ей еще два столетия тому назад: "Что такое Просвещение?". ... Кант определяет Просвещение почти целиком отрицательным образом как некий "выход", как "исход"»<sup>20</sup>. Этот термин (Ausgang) содержится также в названии работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии». Термин Ausgang

---

<sup>20</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 335-358. С. 337.

(исход) указывает на то, что философия Фейербаха представляет собой завершение классической философии. Но, с другой стороны, - начало ее отрицания, переход к принципиально иной парадигме, поскольку зарождение нигилизма, как мы показали в своей монографии, содержится уже в философии Гегеля<sup>21</sup>.

Русский перевод названия работы Ф.Энгельса хорошо характеризует смысл всемирно-исторического переворота, отразившегося в философии Фейербаха. Произошла смена эпох. Наступил конец (Ausgang) христианскому мировоззрению. Отныне будет господствовать наука. Великая заслуга классиков марксизма состоит в том, что они зафиксировали, совершенную Л.Фейербахом, смену парадигм.

Можно сказать, что пришел конец философии. Ибо прежняя философия «служила» конкретному бытию, а отныне она обречена, быть «служанкой» НТР. Наступило «новое средневековье». Название книги Н. А. Бердяева «Новое средневековье» очень точно характеризует сущность современной, так называемой, философии. Ибо это уже не философия, а мировоззрение. Отличие средневековой философии, которая имеет право называться философией, так как она опиралась на классическую метафизику, состоит в том, что она «служила» конкретному бытию. А «служанкой богословия» она называется потому, что, в отличие от нигилизма, не претендовала на статус метафизики. Метафизическую функцию выполняло богословие, а философия была нужна лишь для диалога с язычниками. Работа Фомы Аквинского, выразившего парадигму своей эпохи, так и называется, «Сумма против язычников» или «Философская сумма (об истинности католической веры против язычников)».

Философия нового времени решала проблему метафизического обоснования науки, получившую отражение в принципе Декарта *cogito ergo*

---

<sup>21</sup> Печурчик Ю.Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии. СПб, 2008. Глава X. Паралогизмы абсолютного идеализма. В.С. Соловьев в работе «Кризис западной философии (против позитивистов)» обвиняет всю западную философию в нигилизме.

sum. Причиной, приведшей к формулировке принципа, было выяснение природы математики. Имеет ли ее предмет реальное существование или дифференциалы и интегралы, к открытию которых подошел Декарт<sup>22</sup>, - фикции человеческого воображения. Идеализм Платона порожден аналогичным вопросом, который встал воочию перед Сократом: откуда в нашем уме берутся сверхчувственные понятия, «идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом?» (51d). Ответ обоих мыслителей таков: они порождения нашего ума. Или как сформулировал родоначальник метафизики Парменид: «мыслить и быть - одно и то же»<sup>23</sup>. Мыслимая реальность не фикция как думали софисты<sup>24</sup>, а является разновидностью бытия. Иначе как посредством того, чего нет, можно уничтожить то, что есть. Создать «вторую» и уничтожить первую природу. Как из ничего (математической реальности) может возникнуть мир? Мир возник из ничего по математическим законам. Таково высшее достижение науки?!

Современная наука и ее «служанка», нигилистическая философия, когда они рассуждают о Ничто, выражают интуицию естественнонаучного метода. Неклассическая философия еще определяется как философия времени. В этом названии выражается ее суть, ее «временность». Она смотрит на мир не с точки зрения бытия, а - «бытия и времени», «бытия и ничто»<sup>25</sup>.

Для характеристики современного мировоззрения, которое проявилось в трудах нигилистов, хорошо подходят слова О.Э. Мандельштама: «Мы

<sup>22</sup> Энгельс писал, что именно благодаря Декарту «стало немедленно необходимым дифференциальное и интегральное исчисление, которое тотчас возникает, и которое было, в общем, и целом завершено, а не изобретено, Ньютоном и Лейбницем...» // Энгельс Ф. Диалектика природы /Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. С. 573.

<sup>23</sup> Парменид. В 3 ДК // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 287.

<sup>24</sup> «Значит, сущее не мыслится. Ясно то, что предметы мысли не есть сущее. В самом деле, если предметы есть сущее, то все предметы мысли существуют, притом даже в разных видах, как бы кто их ни мыслил. Если же они существуют, это нелепо, потому что если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы состязаются на море. Поэтому предметы мысли не есть сущее» // Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. Т. 1. М., "Мысль", 1975. С 75-76.

<sup>25</sup> О чем и свидетельствуют названия трудов М.Хайдеггера и Ж.-П.Сартра.

живем, под собою не чуя страны». И не только страны. Мы утратили чувство историчности, причастности не то, что к вечному бытию, но даже к бытию человечества. Провозглашается даже «конец истории»<sup>26</sup>, ошеломляют публику рассуждениями о «смерти человека»<sup>27</sup>. Научные, сиюминутные проекты заслонили все. Наука и искусство в поиске. Вот что характеризует собой нигилизм<sup>28</sup>.

Мы утратили, обретенное было совершеннолетие и, как старики, впали в детство. Если Кант, пишет М.Фуко, в своей философии истории «задает вопросы об истоке или определяет внутреннюю целенаправленность исторического процесса. Однако в сочинении о Просвещении вопрос касается лишь происходящего. Кант не стремится понять настоящее, исходя из какой-то грядущей полноты или какого-то будущего завершения. Он ставит вопрос: какое различие вводит сегодня по отношению ко вчера? ... С самого начала Кант указывает, что "выход", определяющий Просвещение, есть некое последовательное движение, вырывающее нас из состояния "несовершеннолетия". И под "несовершеннолетием" он подразумевает определенное состояние нашей воли, которое заставляет нас принимать авторитет кого-то другого, чтобы руководить нами там, где пристало пользоваться разумом»<sup>29</sup>. Если эпоха Просвещения, по Канту, своим девизом избрала принцип «*Sapere aude!*»<sup>30</sup>, то наше время, напротив, призывает отказаться от разума и свободы, и подчиниться авторитету науки. Противоречивость кантовской позиции (как и Просвещения), по мнению

<sup>26</sup> Фукуяма Ф. «Конец истории и последний человек». «Издательство АСТ», 2004 год.

<sup>27</sup> В «Комментарии к "Что такое автор"» Светланы Табачниковой отмечено: «Обсуждаемые в докладе темы, те или иные их повороты и кристаллизуются в ответ на эту дискуссию, на высказанные в ней недоумения и непонимания. Эта рамка задается в докладе самим Фуко. Но отослав слушателей к фундаментальной Археологии знания, здесь Фуко выбирает такой аспект, который позволяет ему продолжить обсуждение одной из сквозных и центральных тем своих размышлений, темы, в полную силу прозвучавшей как раз в Словах и вещах в виде наделавшего тогда много шума тезиса о "смерти человека" // Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., Касталь, 1996. С. 47.

<sup>28</sup> Искусство тоже раскрывает интуиции своего времени.

<sup>29</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? С. 337-338.

<sup>30</sup> «Имей «мужество» быть разумным: *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» // Кант И. Соч. в 6-ти т. М., "Мысль", 1966. Т. 6. С.25-36. С. 25.



М.Фуко, заключается в том, что он призывает к свободе и разуму и, одновременно, выражая парадигму науки, в рассматриваемой статье отказывается от них и метафизики («не стремится понять настоящее исходя из некой тотальности»). Тем не менее, Кант остается в русле классической метафизики, тогда как современная философия, по верному суждению М.Фуко «не пытается сделать возможной метафизику, наконец ставшую наукой; она стремится продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы. ... Историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальными и глобальными»<sup>31</sup>. Под глобальностью и радикальностью, Фуко имеет в виду, как метафизику, так и окончательное решение возникших перед философией проблем.

Величие Канта в том и состоит, о чем Фуко предпочитает умалчивать, что он выявил метафизику свободы, позволившую Фихте, Шеллингу и Гегелю выработать конкретное понятие свободы в ее отличии от произвола (отрицательной свободы). Осуществить «бесконечную работу свободы» вне метафизики («проектов, претендующих на глобальность и радикальность»), значит служить произволу научного исследования, которое, и в этом состоит его природа, без всяких ориентиров, опираясь лишь на интуицию разума («мыслить и быть – одно и то же») двигается от «кризиса» к «кризису», от одной гипотезы к другой.

Задача современной философии («археология знания»), согласно М.Фуко, сводится к фиксации наличного знания, «каково участие единичного и случайного, зависимого от произвольных принуждений, ...»<sup>32</sup>. И далее французский «археолог» демонстрирует свой метод, анализируя достижения современной науки. Его философия, не имея метафизического ориентира, слепо следует за медициной не умеющей определить границу между нормой и ненормальностью, сексуальностью и извращением. Без метафизики не удастся определиться, что значит быть свободным. Быть и не

---

<sup>31</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? С. 353.

<sup>32</sup> Там же. С. 352.

быть личностью? Поскольку мы отказались от всеобщего, от целого, от разумного, а опираемся на сиюминутное, преходящее. В результате «все течет». А относительно чего? Одна теория сменяет другую. Это нормально для науки, но не для теории, которая должна объяснить науке, что такое наука. И относительно чего она двигается. Но Фуко придерживается парадигмы, сформулированной Ф. Энгельсом, который, жонглируя термином, диалектическое снятие договорился до того, что наука «снимает» философию.

В том то и дело, что нигилизм не снимает, а отвергает классические ценности. Поэтому сегодня надеемся не на Истину, как Парменид, а на науку, которая вот-вот откроет перед нами невероятные возможности. Эта иллюзия порождает новую мифологию. Одна иллюзия (гипотеза) сменяет другую. Вот что такое современное Просвещение.

Научный иллюзионизм поддерживает и Фуко. Он предлагает отказаться от преимущества и ограничиться констатацией проблем. Не нужно молиться на доктрины (имеются в виду, как классическая метафизика, так и ее отрицание (нигилизм)), а, нужно быть толерантным. Тут уместно будет вспомнить известное изречение Аристотеля: «Платон мне друг, но больший друг - истина». Подлинная толерантность может быть достигнута только через служение Истине, а не относительности. Именно софисты, утверждающие, что у каждого своя истина, осудили Сократа, поклоняющегося Истине, на смерть.

Фуко предполагает, что он преодолевает нигилистический догматизм. На самом деле его «идолом» (Ф.Бэкон) выступает постоянная смена научных гипотез и мифов (переоценка ценностей). О чем свидетельствует его доклад «Что такое автор?» на заседании Французского философского общества 22 февраля 1969 года в Колледж де Франс под председательством Жана Валя. В своем докладе он заявляет, что не хочет, чтобы его причисляли к какому-либо направлению, поскольку он ищет «условия функционирования специфических дискурсивных практик», стремится «найти правила, по

которым они (Маркс, Бюффон, Кювье) произвели некоторое число понятий или теоретических ансамблей, которые можно встретить в их текстах»<sup>33</sup>.

Эти правила сводятся к упразднению «воли к истине». Вот каков принцип является ориентиром нигилизма: «Таким образом, перед нашими глазами предстает только истина - такая, которая была бы богатством, изобилием и силой, одновременно и мягкой и неявным образом универсальной. Но мы ничего не знаем о воле к истине - об этой удивительной машине, предназначенной для того, чтобы исключать. И именно те в нашей истории, кто снова и снова попытались так или иначе обойти это стремление к истине и поставить его под вопрос в противовес самой истине, и именно там, где истина берется оправдать запрет и определить безумие,- все они, от Ницше до Арто и до Батая, должны теперь служить нам знаками, безусловно недосыгаемыми, для каждодневной работы»<sup>34</sup>. Отрицание «воли к истине» означает осознание того, что современные философы говорят не от себя, а от некой силы, которая ими двигает. И речь идет не о «Божественном глаголе», а о человеческой («слишком человеческой» - Ницше) воле, имя которой – научная мифология, «сказка», родственная художественному вымыслу. Ограничение воли к истине начинается в творчестве А.Шопенгауэра.

Артур Шопенгауэр (1788-1860) в основном труде «Мир как воля и представление» сводит деятельность мышления к физиологическим функциям мозга, провозглашает субстанцией мировую волю. Следуя Канту, Шопенгауэр объявляет волю «вещью в себе», единственным метафизическим началом в мире, а все остальное – только явлением, или представлением: «... Единственно истинное и метафизическое начало в мире, где все остальное – только явление, т.е. только представление; ... познание и его субстрат, интеллект, представляет собой совершенно отличный от воли, вторичный,

---

<sup>33</sup> Фуко М. Воля к истине. С. 9.

<sup>34</sup> Там же. С. 59.

сопутствующий только высшим ступеням объективации воли феномен ... физический, а не метафизический, как сама воля»<sup>35</sup>.

Его реакция на гегелевскую редукцию вечного к временному выразилась в том, что, выступая против Гегеля, он вынужден следовать, как и Гегель, требованию объективного духа нигилистической эпохи. Нигилизм оказал на его творчество большее влияние, чем на Гегеля. Природа духа постигается им в меньшей степени. Что проявляется в дуализме духовных способностей, отделении интеллекта от воли: «Основной чертой моего учения ... является полное отделение воли от познания. ... В моем учении вечное и нерушимое в человеке, которое составляет поэтому и его жизненное начало, - не душа, а ... воля. Так называемая душа составляет уже сложное образование: она являет собой связь воли с ноус (νοῦς), интеллектом. Интеллект же есть вторичное ... организма, и в качестве простой функции мозга обусловлен им. ... Истинная физиология на ее вершине показывает, что духовное начало в человеке (познание) – продукт его физиологического начала. ... Физическое начало само только продукт, или, вернее, явление духовного начала (воли), что сама материя обусловлена представлением, в котором она только и существует»<sup>36</sup>.

Подобно средневековым мыслителям (например, Альберту Великому и др.), Шопенгауэр делит дух на части (отделяет интеллект от воли), что противоречит понятию духа. Духовная субстанция вне пространства и времени и поэтому не может иметь частей. Если интеллект (и душа) представляет собой лишь функцию человеческого тела, то каким образом он может знать об этом. Червяк, попавший под сапог человека, разве может знать, кто его раздавил. Таким образом, познание, подчиненное физиологии было бы невозможным.

Как и в марксизме, метафизика, по Шопенгауэру – мнимое знание: «Под метафизикой, — писал А. Шопенгауэр, — я понимаю мнимое знание,

<sup>35</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч. в 2-х томах. М., «Наука», 1993. Т. 2. С. 18.

<sup>36</sup> Там же. С. 29-30.

которое выходит за пределы возможного опыта, т.е. за пределы природы или данного явления предметов, выходит для того, чтобы дать то или другое объяснение относительно того, чем обуславливается этот мир или эта природа в том или другом смысле; или, говоря просто, объяснение того, что прячется за природой и дает ей возможность жизни и существования»<sup>37</sup>. Метафизика сродни мистике, в отличие от которой, она мистифицирует лишь природные явления: «Мистик противоположен философу тем, что он исходит изнутри, философ же – извне. Мистик отправляется из своего внутреннего, позитивного, индивидуального опыта, в котором он обнаруживает себя вечной, единой сущностью и т.д. Однако сообщить он может лишь свои убеждения и ему приходится верить на слово; следовательно, убедить он не может. Напротив, философ исходит из общего всем, из объективного, доступного всем явления и из фактов самосознания, присущих каждому»<sup>38</sup>. В силу отрицания духовной реальности происходит отрыв одной познавательной способности (интуиции) от другой (рассудка). Познавательная функция мышления как единство интуиции и рассудка редуцируется к одному из моментов, интуиции: «...Поэтому путь к той собственной внутренней сущности вещей, в которую мы не можем проникнуть извне, открыт нам изнутри, словно подземный ход, тайный доступ, который измена внезапно открывает нам в крепость, недоступную натиску извне. Вещь в себе как таковая может достигнуть сознания только совершенно непосредственно, в силу того, что она сама осознает себя; пытаться познать ее объективно равносильно требованию противоречивого»<sup>39</sup>. Вещь в себе осознает саму себя. Это принцип станет определяющим для всей последующей нигилистической философии. Только под вещь в себе будет пониматься не объективная реальность (мир как

---

<sup>37</sup> Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Собр. соч. в 5 т. Московский Клуб, 1992. Т. 1. С. 134.

<sup>38</sup> Шопенгауэр А. Соч. в 2-х томах. Т.2. С. 598.

<sup>39</sup> Там же. С. 264.

единое целое), а конечная материя. Она и станет принципом марксистской философии.

Марксизм сводит духовную природу человека к сумме общественных отношений. К. Маркс (1818-1883) считает главной движущей силой истории не единичного человека, как это было у Фейербаха, а общество, выделяя в нем пролетариат («гегемона») как ее движущую силу. Все предшествующие философы, по Марксу, «лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»<sup>40</sup>. Философия, следовательно, должна ориентироваться на практику. Здесь указывается также на разрыв между учением Гегеля и той действительностью, отражением которой оно было. По поводу положения Гегеля «все действительное разумно; все разумное действительно» Ф. Энгельс пишет следующее: «Ведь оно, очевидно, было оправданием всего существующего, философским благословением деспотизма, полицейского государства, королевской юстиции, цензуры. Так думал Фридрих-Вильгельм III; так думали и его подданные. Но у Гегеля вовсе не все, что существует, является безоговорочно также и действительным. Атрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо. ... Но необходимое оказывается, в конечном счете, также и разумным, и в применении к тогдашнему прусскому государству гегелевское положение означает, стало быть, только следующее: это государство настолько разумно, настолько соответствует разуму, насколько оно необходимо. А если оно все-таки оказывается, на наш взгляд, негодным, но, несмотря на свою негодность, продолжает существовать, то негодность правительства находит свое оправдание и объяснение в соответственной негодности подданных. Тогдашние пруссаки имели такое правительство, какого они заслуживали»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. Т. 3. С. 1-4. С. 4.

<sup>41</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Издательство политической литературы, 1965. С. 5.

В теории познания Маркс был номиналистом. Он, независимо от своих намерений, считал материю (понятие вообще) мнимой реальностью<sup>42</sup>, идеальным отражением действительности. В противоречии с этим, марксизм рассматривает материю как объективный закон природы, общества и человеческого мышления, теоретическим выражением которого Ф. Энгельс считал три закона материалистической диалектики: 1) единства и борьбы противоположностей; 2) перехода количественных отношений в качественные; 3) отрицание отрицания.

У Гегеля один закон развития – отрицание отрицания, другие законы – лишь его «инструменты». То, что должно появиться в конце, изначально существует в качестве программы развития, подобно тому, как из зерна, брошенного в землю, развивается растение. Отрицание – снимается, «уничтожается» другим отрицанием. Одна противоположность снимает другую, вследствие чего достигается их единство. Развитие не обрывается и не распадается на отдельные линии развития, как это происходит в науке. Научное развитие – это борьба противоположных мнений (гипотез), отрицающих друг друга.

В работах «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы» и др. Энгельс использует теорию Дарвина и другие достижения науки, чтобы обосновать развитие в природе как движение «форм материи» от низшей (физической) – через химическую, биологическую и разумную - к высшей – социальной. Вот для чего он вычленил из диалектики Гегеля закон перехода количественных изменений в качественные и превратил его в закон природы, подтверждением которому служит химия. Один из моментов развития бытия, закон единства противоположностей, преобразуется в закон единства и борьбы противоположностей, чтобы обосновать классовую борьбу и невозможность примирения до полного исчезновения классов и других противоположностей.

---

<sup>42</sup> Собственно говоря, и понятие материи у Ленина есть нечто идеальное, номинальное понятие: «Материя есть философская категория, для обозначения объективной реальности ...» // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

Опираясь на категорию практики («практика – критерий истины») марксизм превращает философию в общую теорию наук, вследствие чего она теряет свой метафизический (умозрительный) характер. За ней оставлено право быть методологией эмпирических наук. Диалектика поэтому расчленяется на субъективную и объективную. Первая относится к познанию, а вторая – к описанию действительности; отсюда в марксизме возникает борьба двух направлений – гносеологии и онтологии. Подобное противостояние прослеживается в дальнейшем развитии нигилизма. Трансцендентный же аспект бытия будет периодически рассматриваться экзистенциализмом.

## § 2. С.Кьеркегор. Рецидив метафизики

Несмотря на антихристианскую направленность «духовной ситуации времени» Ф. Ницше, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др. ищут Бога. С. Булгаков обнаружил религиозность даже у К. Маркса и Л. Фейербаха. Религиозную функцию в рассматриваемый период стал выполнять экзистенциализм.

Экзистенциальная философия имеет свой источник в творчестве Серена Кьеркегора (1813-1855), который одним из первых выразил мироощущение человека, утратившего смысло-жизненные ориентиры, которые ему давала религия. К. Ясперс полагает, что С. Кьеркегор представил «извращенное христианство», как веру абсурда<sup>43</sup>. Согласно М. Буберу, С. Кьеркегор «не учитывает, что проблематике принятия решения, исходя из веры, предпослана проблематика самого слышания: кто тот, чей голос слышит человек?»<sup>44</sup>. Голос, который слышал С. Кьеркегор, был голосом нигилизма. В «Философии религии» Гегель указывает на экзистенциальные истоки религиозного чувства: «В действительности, однако, нет человека столь испорченного, погибшего, дурного, и мы не

<sup>43</sup> Ясперс К. Философская вера. М., 1992. С. 48.

<sup>44</sup> Бубер М. Два образа веры. Издательство "Республика" 1995. С. 411.



можем считать кого-либо столь презренным, чтобы в нем полностью отсутствовало религиозное чувство, - пусть оно выражается в *страхе, тоске или ненависти*, - ибо в последнем случае человек внутренне связан с религией и занимается ею»<sup>45</sup>.

Веру, которая вызвана человеческими переживаниями, К. Ясперс называет «философская вера». Характеристика, которую он дал экзистенциализму, относится к нигилизму в целом: «Веру отнюдь нельзя рассматривать как нечто иррациональное. Эта полярность рационального и иррационального, напротив, запутала проблему экзистенции... То, что дух сознательно созидал себя на почве иррационального, было концом духа... Основой нашей веры не может быть то, что в своей сущности только негативно, иррационально, что ввергает во тьму безрассудства и беззакония»<sup>46</sup>. «Безрассудства и беззакония» наиболее наглядно выступают в дальнейшем развитии экзистенциализма, в творчестве М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти и других нигилистов, да и самого К. Ясперса.

В нигилистическую эпоху резко опять встала проблема соотношения разума и веры, разума и воли. Классическая философия от античности до Гегеля полагала источником человеческого духа разум. Конкретная мысль, по Гегелю, есть *дух*, единство рационального и иррационального, разума и веры. Основными понятиями экзистенциализма являются страх, отчаяние, тоска, как следствие переживания человеком своей конечности. Серен Кьеркегор по-новому взглянул на соотношение рационального и иррационального.

Для рационалистического сознания нет иного перехода к вере как через прыжок. Но чтобы совершить этот прыжок, нужно пережить отчаяние, пишет С. Кьеркегор: «Только дошедший до отчаяния ужас пробуждает в человеке его высшее существо»<sup>47</sup>. Этого шага не смог сделать рационалистически

<sup>45</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 208.

<sup>46</sup> Ясперс К. Философская вера. С. 17.

<sup>47</sup> Цит. по: Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне. М., 1992. С.10.

воспитанный Иван Карамазов. Чтобы оправдать свое нежелание смириться перед волей Бога, он использует различные софизмы. Он, якобы, принимает Бога, а мир Бога принять не может, тем самым он оправдывает свое безбожие. Тем самым он отказывается от самого себя, своей свободы решать, что принимать. Он не замечает своих софизмов из-за самоуверенности, причиной которой, как и причиной зла, вообще, является произвол человека, первородный грех, который, по своей сути, есть неповиновение Богу. Зло преодолевается только *смирением* перед волей Бога. Иван не может сделать решительного шага, «скачка» в сторону веры и сходит с ума от *отчаяния*.

Нежелание смириться перед волей Бога С. Кьеркегор называет демоническим *отчаянием*. Он рассматривает субъективно-демоническое, как произвол человека: «Демонична каждая индивидуальность, которая без опосредствующего определения (отсюда замкнутость по отношению ко всем остальным) только посредством самой себя находится в отношении к идее. Если эта идея - Бог, то индивидуальность религиозна. Если идея - зло, то она демонична в узком смысле»<sup>48</sup>. Демоническое ведет к *отчаянию*: «Он хочет быть самим собой в ненависти к наличному бытию, быть самим собой в своем жалком состоянии. Он полагает, что, возмутившись... он обретает доказательство против него, против добра. Отчаявшийся предполагает, что этим доказательством служит он сам, и им он хочет быть, чтобы всем своим *страданием* протестовать против всего наличного бытия»<sup>49</sup>. Самонадеянность вовсе не является результатом познания, а скорее невежества, которое мнит, что оно знает. Как выявляет в своем исследовании С. Кьеркегор, ее причиной выступает первородный грех, *гордыня*. Она приводит к эстетическому, а затем к этическому *отчаянию*, преодоление которого может привести к *вере*.

---

<sup>48</sup> Цит. по: Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. С. 480.

<sup>49</sup> Там же.

Как отмечал уже Гегель, рефлексия ведет к расшатыванию религиозных представлений, а также «нравственных устоев личности, жизни, деятельности и государства»<sup>50</sup>. Человек не может долго находиться в таком неустойчивом состоянии, приводящего его к состоянию «отчаяния»; он продолжает «неудержимо стремится к чему-то устойчивому», отбрасывает рефлексию и возвращается к *вере*. По сути дела и у Гегеля возврат к вере совершается посредством скачка, так как оно «не опосредствовано формой внутренней необходимости»<sup>51</sup>. Следовательно, здесь нет логического перехода, а волевое усилие.

«Кьеркегор, - пишет К. Ясперс, - считает основной чертой веры то, что она обладает исторической неповторимостью, сама исторична. Она - не переживание, не нечто непосредственное, что можно описать как данное. Она - осознание бытия из его истоков посредством истории и мышления»<sup>52</sup>. Гегель, как ни странно, менее рационалистичен. Он полагает, что мышление приводит к вере. В первых строчках «Философии религии» Гегель отмечает, что философия не может заменить религию: «Религиозное чувство может пробудиться в душе человека как результат философского познания, но это совсем не обязательно: назидание не входит в намерения философии, так же мало она пригодна к тому, чтобы пробудить веру в том или ином субъекте»<sup>53</sup>. В другом месте «Философии религии» Гегель пишет: «Религия - это та сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства; она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»<sup>54</sup>. Правда, в конце концов, он возвращается к своей излюбленной теме, что спекулятивный метод позволяет заменить веру знанием. Независимо от его намерений, получилось, что понятие снимает художественную и мистическую интуицию.

<sup>50</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 321.

<sup>51</sup> Там же. С. 322.

<sup>52</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 424.

<sup>53</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 207.

<sup>54</sup> Там же. С. 205.

Против гегелевских преувеличений и выступил С. Кьеркегор. Он справедливо отмечает, что спекулятивная философия не справилась с задачей адекватной экспликации духовного мира человека, и предлагает свое решение: «Трудности умозрения, - пишет С. Кьеркегор, - растут по мере того, как приходится экзистенциально осуществлять то, о чем спекулируют»<sup>55</sup>. Для изображения человеческого духа С. Кьеркегор предлагает логику абсурда, качественную диалектику в противоположность, количественной, умозрительной. Ему казалось, что рассудочная логика и диалектическая - это одно и то же. Но уже Платон различал разумно-созерцательное и рассудочно-математическое. Рациональное и иррациональное, разумное и мистическое в философии всегда сопутствуют друг другу. Как пишет Д. А. Лунгина в статье «Керкегор и проблема науки», «он постоянно размышляет над тем, что мыслимо и что не надо определять логически - вокруг этого вращается любая философия»<sup>56</sup>.

Оппозицию «разум или экзистенция» ввели в оборот неокантианцы В. Виндельбанд, Э. Кассирер, а вслед за ними стали использовать М. Хайдеггер и К. Ясперс. Подобную интуицию развивает и Ж.-П. Сартр, который справедливо пишет, что «существующий человек не может быть ассимилирован системой идей»<sup>57</sup>. Парадигму, против которой выступил нигилизм, ясно сформулировал в своей статье о М. Бубере Л. Шестов: «... Мы, до мозга костей проникнутые убеждением, что истина может жить только в отчетливых и ясных суждениях»<sup>58</sup>. Здесь просматривается полемика с Декартом, который лишь сформулировал, но не реализовал принцип рационализма, претензия, которая была доведена до абсурда Гегелем. Он полагал, что посредством логической перестановки терминов в спекулятивном умозаключении можно выразить даже содержание

<sup>55</sup> Цит. по: Шестов Л. Киркегард - религиозный философ / Наслаждение и долг. Издание третье. AirLand. Киев. 1994. С. 423-452. С. 430.

<sup>56</sup> Лунгина Д.А. Керкегор и проблема науки // Вопр. филос., 2000, № 1. С. 161-167. С. 161.

<sup>57</sup> Сартр Ж.-П. Критика диалектического разума / Проблема метода. М., 1994. С. 11.

<sup>58</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 421.

мистической интуиции<sup>59</sup>. Тем самым именно в его системе «умер Бог» и он выступил провозвестником нигилизма и экзистенциализма. И все же спекулятивная философия Гегеля опирается, а не противостоит традиционной метафизике, тогда как нигилизм ее отвергает.

Э. Гуссерль считает, что позиция С. Кьеркегора принципиально иная, чем у традиционной философии, которая искала истоки разума, субъективности и других духовных способностей: «Не втискивает ли наше философское устремление к истокам учение Кьеркегора в чуждый ему масштаб?»<sup>60</sup> - задает он риторический вопрос. Этот вопрос можно отнести и к интерпретации Ф. Ницше. М. Хайдеггер хотел связать его учение с предшествующей метафизикой, тогда как сам Ф. Ницше ее отвергал. Классическая метафизика начинала с бытия в полном его объеме, тогда как для С. Кьеркегора существование (конечное бытие) - это та аксиома, с которой он начинает свое философствование. Бытие человека, его экзистенция - это иррациональный факт. В «Послесловии» к «Философским крохам» С. Кьеркегор следующим образом обосновывает исходную предпосылку: «Проблема существования заключена в интересе того, кто существует, а он бесконечно заинтересован в том, чтобы существовать»<sup>61</sup>. Очень своеобразная интерпретация декартовского принципа «*cogito ergo sum*». У Декарта подразумевалось существование мыслящего существа, а С. Кьеркегор перевернул: «Я существую, следовательно, Я есть». Прежде чем мыслить, надо существовать. Все равно осталось, по сути, то же самое. Ведь речь идет о бытии мыслящего, поскольку только разумное существо может переживать добро и другие экзистенциалы: «Я должно существовать,- пишет С. Кьеркегор, - чтобы быть способным мыслить, и я должно быть способным мыслить, чтобы (например, добро) могло существовать в нем»<sup>62</sup>. Таким образом, если в немецкой философии, против которой полемизирует С.

<sup>59</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Указ соч. Глава X. Паралогизмы абсолютного идеализма.

<sup>60</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Вопр. филос., №3, 1986. С. 10.

<sup>61</sup> Цит. по: Лунгина Д.А. Кьеркегор и проблема науки. С. 161.

<sup>62</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» // СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005, § 1.

Кьеркегор, рациональное и иррациональное сопутствуют друг другу, то экзистенциализм пытается их противопоставить. Такая односторонность приводит к тому, что, даже для его единомышленника Л. Шестова, по его собственным словам, тексты С. Кьеркегора кажутся «часто умышленно противоречивыми и запутанными утверждениями»<sup>63</sup>.

Гегель вовсе не отвергает и непосредственное знание, как кажется С. Кьеркегору. Он видит, например, «великое» в учении Якоби, в котором явлено признание, что человеческому духу «непосредственно с сознанием самого себя дано сознание Бога»<sup>64</sup>. Уже Франциск Суарес определил *экзистенцию* как непосредственное сознание, как «то бытие, коим в собственном смысле и непосредственно та или иная сущность выставляется вне своих причин и таким образом прекращает небытие и начинает быть чем-либо»<sup>65</sup>. Д.А. Лунгина полагает, и не без основания, что С. Кьеркегор вплотную подходит к гегелевскому тождеству бытия и ничто: «Бытие - ни предпосылка, ни предикат. В этом смысле Гегель прав... Бытие есть ничто»<sup>66</sup>.

Сужение предмета философии приводит к возрождению схоластических проблем, преодоленных немецким идеализмом. Дуализм воли и разума опять выступает в послегегелевской философии. Недаром христианский богослов Ф. Ч. Коплстон находит так много общего между средневековой и современной философией<sup>67</sup>.

Нигилизм не случайно опирается на родственные учения, в которых, как у досократиков или, например, у стоиков бытие редуцируется к одному из своих моментов. Так у стоиков все материально, и даже бог. Обращаясь к опыту стоика Хрисиппа, комментируя его парадоксы «куча» и «сорит», С. Кьеркегор полагает, что существование «выступает вперед» в тот момент,

<sup>63</sup> Шестов Л. Кьеркегард - религиозный философ. С. 423.

<sup>64</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 238.

<sup>65</sup> Цит. По Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.435.

<sup>66</sup> Лунгина Д.А. Кьеркегор и проблема науки. С. 166.

<sup>67</sup> «Современную британскую философию тоже обвиняли в сосредоточенности на тривиальных и утомительных вопросах и в пренебрежении жизненно важными проблемами. Действительно, хотя современная аналитическая философия отмечена явным сходством со средневековой мыслью (на определенных ее стадиях), первая дает более серьезные основания для обвинений, нежели последняя» // Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 4.

когда доказательство умолкает, ибо происходит прыжок созерцающего. Отсюда С. Кьеркегор выводит, что спекуляция есть отсутствие воли, которую он отождествляет с *erosche*. «Еще одно опасное для Кьеркегора схождение с Гегелем, пишет Д. А. Лунгина, для которого эта воля и есть спонтанность чистого мышления и науки»<sup>68</sup>.

У С. Кьеркегора особое отношение к Сократу. Он полагает «мудрейшего из греков» близким к христианству: «Вне христианства, Сократ единственный в своем роде»<sup>69</sup>. «У Сократа, пишет Кьеркегор, нет никакой науки; это как раз он хотел устранить; он «овод», он сам экзистенциальное как таковое. Но так он умирает; Платон более велик, чем Сократ? Да, наверное, когда судят профессора, но тогда они должны быть последовательны в суждениях {и признать}, что профессор теологии более велик, чем Христос»<sup>70</sup>. Совсем иное отношение «датского Сократа» к Гегелю, властителю дум в тогдашней Европе, под влиянием которого долго находился и сам С. Кьеркегор. Нельзя согласиться с Л. Шестовым, что С. Кьеркегор полностью отвергает рационалистическую философию. Д.А. Лунгина выявила много соответствий между позициями Гегеля и С. Кьеркегора. Как отмечает С.А. Исаев, упреки Кьеркегора направлены «скорее против гегельянцев-датчан Р. Нильсена и Х.Л. Мартесена»<sup>71</sup> и других эпигонов, усвоивших гегелевский метод лишь формально. В понимании веры как уверенности в Боге оба мыслителя согласны. Серен защищает и Декарта от датских гегельянцев, которые «претендовали на то, что, опираясь на Декартов принцип философского сомнения, им удалось «пойти дальше веры»<sup>72</sup>. Возражая тем, кто использует методическое сомнение не по назначению, С. Кьеркегор пишет: «Картезий, этот почтенный, замечательный, красноречивый мыслитель, чьи произведения никто не

<sup>68</sup> Лунгина Д.А. Указ. соч. С. 167.

<sup>69</sup> Цит. по: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Прогресс, Гнозис, 1992. С. 390.

<sup>70</sup> Цит. по: Лунгина Д.А. Кьеркегор и проблема науки. С. 162.

<sup>71</sup> Исаев С.А. «Диалектическая лирика» С. Кьеркегора // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1993. С. 5-12. С. 7.

<sup>72</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 355.

может читать, не оказавшись тронут ими до глубины души, - уж он-то делал то, что говорил, и говорил, что делал. О, это такая редкость в наше время! Но и сам Картезий, как он достаточно часто повторял, никогда не сомневался в том, что касалось веры»<sup>73</sup>.

Дальнейшее развитие нигилизма коснется не только отвержения веры, но и всего классического наследия. Гегельянцы отвергнут не только Декарта, но и Гегеля. Радикальное отрицание гегелевского наследия начнет Л.Фейербах.

---

<sup>73</sup> Там же. С. 15.



## Глава II. Полное отрицание метафизики

## § 1. Рождение нигилистического принципа (Л.Фейербах, М.Штирнер)

В результате отрицания метафизики происходит редукция «первой философии» ко «второй»: антропологии (Фейербах), социальной теории (марксизм), культурологии (Дильтей), филологии (Ницше).

В сочинении «Сущность христианства» Фейербах (1804-1872) приписывает человеку все те атрибуты, которые Гегель прилагал к Богу, создает теорию антропологического материализма, рассматривает человека как природное существо. Религия, по Фейербаху, лишь иллюзия, возникающая вследствие того, что человек бессознательно приписывает Богу свойства своего собственного самосознания. Причиной "отчуждения" человеком своей сущности, как он называет этот перенос, Фейербах объявляет зависимость человека от природы и общества. Человек не является у него свободным, поскольку у человека как природного существа, конечно, отсутствует свобода.

Он отбрасывает диалектический метод и возвращается к сенсуализму вследствие того, что высшей формой науки у него выступает антропология. Сенсуализм вносит противоречия и в его теорию морали, которая предполагает для достижения счастья разумного отношения к своим потребностям и любви человека к человеку.

Последовательные выводы из теории Л.Фейербаха делает М.Штирнер (1806-1856). Развивая его тезис «человек человеку – высшее существо», он открывает принцип нигилизма: «Ничто – вот на чем я построил свое дело»<sup>74</sup>. В результате обнаруживается, что причиной нигилистического бытия может быть только Ничто ... «Поставлю же и я мое дело только на себе, ибо я, так же как Бог, – ничто всего другого, так как я – мое «все», так как я –

<sup>74</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. С. 7.

единственный»<sup>75</sup>. У Гегеля ничто было лишь отрицанием бытия, его противоположностью. Отвержение диалектики приводит к рассмотрению индивида как *causa sui*: «Для Меня нет ничего выше Меня»<sup>76</sup>. Тем самым, выясняется основной изъян антиметафизического мировоззрения. Ограничение бытия, замкнутость конечного на самом себе с неизбежностью ведет к Ничто.

Происходит абсолютизация относительной истины. Абсолютная истина становится познаваемой. Для чего совершается экскурс в историю. Античное понимание истины противопоставляется христианскому. Разум отождествляется с верой (духом), а метафизика редуцируется к софистике. Извращается также гегелевская теория развития. Если у Гегеля интуитивный момент (мистическое и эстетическое созерцание) предполагался снятым спекулятивным понятием (чего на самом деле не произошло), то М.Штирнер редуцирует разумное к интуитивному: «Если, таким образом, ясно, что обе стороны принимают за истину противоположные вещи: одни – плотское, другие – небесное (отечество на небе, Иерусалим на небесах и т. д.), то все же еще нужно рассмотреть, как мог возникнуть из древнего мира новый и свершиться переворот, которого нельзя отрицать. Оказывается, что древние сами превратили свою истину в ложь. ... Поэтому-то софисты и стали поучать с отважной дерзостью: «Не изумляйся ничему» – и распространяли поясняющее эту формулу учение: противопоставляй всему свой ум, свое остроумие, свой дух; при помощи ума и привычки рассуждать легче всего прожить жизнь, уготовить себе наилучшую долю, приятнейшую жизнь. Они признают, таким образом, что наилучшее орудие человека в борьбе против мира – дух»<sup>77</sup>. Ф.Ницше, напротив, будет настаивать на том, что софисты были защитниками языческого мировоззрения, а переход к христианству начал Сократ.

---

<sup>75</sup> Там же. С. 9.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же. С. 17.

Благодаря тому, что принцип сократической иронии (отрицательной диалектики) М.Штирнер заменяет антропологическим, классическая метафизика превращается в экзистенциализм. Индивидуальная идиосинкразия Сократа, его экстатическая способность представляется как метод философского познания: «В наши дни сочли бы это односторонним – рассудочным развитием и прибавили бы: воспитывайте не только рассудок, но и сердце. Это же делал и Сократ»<sup>78</sup>. Целостное метафизическое мировоззрение Сократа редуцируется к этике: «Поэтому Сократ и говорит, что недостаточно обращаться к рассудку: во всех случаях все дело в том, для чего к нему обращаются. Теперь мы сказали бы: нужно служить добру. А служить добру – значит быть нравственным. Поэтому Сократ – основатель этики»<sup>79</sup>.

В античности философия была свободна от всякой идеологии. Она служила только Истине. В христианскую эпоху она становится зависимой от церковной и государственной идеологии. Однако метафизика способна была возвыситься над этой зависимостью, поскольку она опиралась на христианское богословие. Вера и разум дополняли друг друга. М.Штирнер же представляет дело так, будто на смену античной метафизике пришло богословие, и вера вытеснила разум: «Что хотели постичь новые? Не мир, так как это было делом древним, а Бога, «который есть дух» и все, что относится к духу, все духовное. Но деятельность духа, который исследует даже глубины божества, это – Богословие. Если древние не дали ничего, кроме житейской мудрости, то и новые не шли и не идут дальше богословия. Мы впоследствии увидим, что даже новейшие возмущения (гегельянцев – Л.Фейербах, Б.Бауэр и др. – Ю.П.) против Бога – не что иное, как крайние напряжения «богословия», то есть богословские мятежи»<sup>80</sup>.

Безусловно, любое учение опирается на ту или иную форму веры. Марксизм, например, верит в материю, а нигилизм – в Ничто, так как в

---

<sup>78</sup> Там же. С. 18.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Там же. С. 27.

действительности объектов их верований не существует. Поэтому христианская вера и идеализм более объективны, поскольку основаны на вере в существование вечного бытия. М.Штирнер представляет дело так, будто, признавая сверхчувственное бытие (дух), они отрицают все земное: «Только «родившийся Бог, сын человеческий» провозглашает, что дух, то есть он, Бог, не имеет касательства ни к чему земному, ни к каким земным обстоятельствам, что он весь в духе и в духовных отношениях»<sup>81</sup>. Он признает, что отражением вечного духа в нас выступает мышление: «И в тебе, и во мне также только тогда признают дух, когда увидят, что мы присвоили себе духовное, то есть мысли, хотя бы и внушенные нам другими, но получившие жизнь в нас. Ибо, пока мы были детьми, нам могли бы внушать самые возвышенные мысли, и мы все-таки не хотели и не были бы в состоянии возродить их в себе. Таким образом, и дух только тогда действительно дух, когда он создает духовное: он действителен только вместе со своим творением, то есть духовным»<sup>82</sup>. Поэтому, попытка Л. Фейербаха абстрагироваться от вечного духа приводит к рождению отрицательной (нигилистической) религиозности: «Отсюда следует также, что то освобождение, о котором пишет Фейербах в «Сущности христианства», чисто теологическое, богословское. Он говорит, что мы ошиблись в своей собственной сущности и потому искали ее в потустороннем. Теперь же, когда мы убедились, что Бог – только наша человеческая сущность, мы бы должны были признать его снова своим и вернуть из потустороннего в наше здешнее бытие. Бога, который есть дух, Фейербах называет «нашей сущностью»»<sup>83</sup>.

Результат получается противоположный желаемому. Вместо приближения к действительности, мы от нее удаляемся: «Как же мы можем допустить, чтобы «наша сущность» нам противопоставлялась, чтобы мы расчленились на существенное и несущественное «я»? Ведь мы этим

---

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> Там же. С. 28.

<sup>83</sup> Там же. С. 31.

возвращаемся в прежнее грустное состояние: нас выгнали из самих себя»<sup>84</sup>. М.Штирнер вскрывает экзистенциальные истоки нигилизма, его отчаяние, порожденное отвержением самого себя, своего духовного основания: «Вооружаясь силой отчаяния, Фейербах нападает на христианство во всем его объеме не для того, чтобы отбросить его, – о нет! – а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы с конечным напряжением вовлечь его, давно желанного, вечно далекого, с его неба и навеки сохранить у себя. Разве это не борьба последнего отчаяния, борьба не на жизнь, а на смерть, и в то же время разве это не христианская тоска и жажда потустороннего? Герой не хочет войти в потустороннее, а хочет притянуть его к себе и заставить сделать «посюсторонним!»<sup>85</sup>. Он справедливо констатирует основную цель нигилистической религии: «И с тех пор весь мир кричит – одни с большей, другие с меньшей сознательностью, – что главное – это то, что «здесь», что небо должно спуститься на землю, и царство небесное осуществиться уже здесь»<sup>86</sup>. Марксизм и нищезанятие, следовательно, это две формы новой религии, берущие свое начало в антропологии Л. Фейербаха: «Сущность человека – высшая сущность; высшая же сущность, хотя и называется в религии Богом и рассматривается как вещественное существо, в действительности же это только истинная сущность человека. Поворотный пункт всемирной истории заключается, следовательно, в том, что отныне для человека должен представляться Богом не Бог, а человек»<sup>87</sup>.

Однако человек – тоже духовное существо. Но что такое дух, задает риторический вопрос М. Штирнер, и отвечает: «В тебе есть дух, ибо у тебя есть мысли. Что такое твои мысли? Духовные существа. Значит, они не предметны? Нет, они дух предметного, суть предметного, нутро – идея. Так, значит, то, что ты думаешь, не только твоя мысль? Напротив, это действительное, единственно истинное на земле, это сама правда; если я

---

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 308. – Прим. ред.

только мыслю правдиво, то я мыслю правду. Я могу, конечно, обманываться относительно истины и не узнать ее, но если я верно познаю, то предмет моего познания – истина. Так ты, значит, стараешься всегда и всюду познавать истину? Истина священна для меня. Может, конечно, случиться, что мне какая-нибудь истина покажется несовершенной и я заменю ее лучшей, но самую истину как таковую я не могу уничтожить. В истину я верю, потому я и исследую ее; выше нее нет ничего, она – вечная.

Истина священна и вечна, она – священное вечное. Тебе же, если ты преисполняешься этой святостью и отдаешься ее руководству, она освящает. Но это святость не для твоих внешних чувств, и ты своими чувствами никогда не откроешь и следов ее: это святость для твоей веры или, еще точнее, для твоего духа, ибо она духовная, она дух – дух для духа»<sup>88</sup>.

Если Дух – это истинная действительность, то зачем же от него избавляться. Ответ М. Штирнера логичен в такой же степени, как и змея, соблаздившего Адама и Еву: «И будете свободны, как Бог»<sup>89</sup>. Нигилизм ставит на место Бога человека, чтобы сделать его абсолютно свободным. Но это абстрактная свобода, или произвол. Как показали немецкие идеалисты, реальная свобода невозможна без разумной необходимости. Свобода предполагает уважение свободы другого разумного существа. Откуда следует, что эгоист отрицает свое человеческое достоинство, поскольку не видит его в другом человеке.

Никакие аргументы, однако, не способны образумить разочаровавшегося (отчаявшегося) во всем человека. Он ни во что не верит, а следовательно, верит в Ничто. Классическая метафизика не смогла оправдать действительность, поэтому нужно ее ниспровергнуть. Причем можно использовать гегелевское понятие конкретного<sup>90</sup>. Конкретное – это вся

<sup>88</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 34.

<sup>89</sup> «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт: 3,4-5).

<sup>90</sup> См. работу Гегеля «Кто мыслит абстрактно?» // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Москва, 1972. Т. 1. С. 387-394. А также «Понятие конкретного» из лекций по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1.- СПб.: Наука, 1993. С. 88-92.

действительность как единое целое. Любую ее часть можно подвести под понятие Ничто, поскольку она есть отрицание Единого. Тем самым происходит обожествление отрицательности. Индивид есть отрицание общества. Следовательно, последовательное поклонение может быть только самому себе. И эгоист, поэтому, есть самый святой человек: «Вовсе не так легко устранить священное, как некоторые полагают теперь, отказавшись навсегда произносить это «неподобающее слово». Если меня называют с укором «эгоистом» в каком бы то ни было отношении, то это предполагает мысль о чем-нибудь другом, чему я должен был бы более служить, чем себе, и что должно было бы стать для меня важнее всего, короче, о чем-то, в чем я должен был бы искать свое истинное спасение – мысль о «священном». Пусть это священное и кажется человеческим, пусть оно даже будет человеческим, это не лишает его священности, а, в крайнем случае, только превращает из надземного в священное на земле, из божественного – в человеческое»<sup>91</sup>.

Любая философская категория есть доказательство бытия Бога, утверждал Гегель. Из какого бы принципа мы не исходили, мы опираемся на абсолютную истину. Это положение классической метафизики М. Штирнер использует для обоснования эгоизма. Чтобы стать абсолютно свободным, нужно отвергнуть абсолютно все. Любая догма есть претензия на абсолютную истину: «Атеисты насмеются над высшим существом, которому также поклоняются под названием «высочайшего», или *être suprême*, и повергают в прах одно за другим «доказательства его бытия»; они не замечают при этом, что уничтожают старое только из стремления к еще более высокому существу, только для того, чтобы освободить место для нового. Разве «человек» – не более высокое существо, чем единичный человек, и не следует ли почитать все истины, права и идеи, вытекающие из

---

<sup>91</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 35.

понятия о человеке, как откровения этого понятия, то есть считать их священными?»<sup>92</sup>.

М. Штирнер спекулирует на основном принципе классической метафизики. Как учил Парменид: мы можем познавать только Истину. Не истину невозможно высказать. Чтобы мы ни проповедовали, мы стремимся к Истине. Одни идеалы заменяются другими. Следовательно, чтобы избавиться от мнимых идеалов и стать абсолютно свободными, нужно опираться на Ничто. Исходя из положения, что всеобщее (человек вообще, искусство и другие понятия) есть божественное, М. Штирнер отождествляет веру и разум: «Небо человека – мышление, дух. Все может быть у него отнято, только, не мышление, не вера». В мышлении – свобода. То, в чем я нуждаюсь и чего жажду, то уже не дается мне никакой милостью (например, через Деву Марию или освобождающую и связующую церковь), а я сам себе достаю. Короче, мое бытие (Sum) – жизнь на небе мышления, духа – cogitare. Я же сам — не что иное, как дух, мыслящий (по Декарту) и верующий (по Лютеру). Мое тело – не я. Моя плоть может страдать от похотей или мук, но я – не моя плоть, я – дух, только дух»<sup>93</sup>. Таким образом, М. Штирнер навязывает классическому мировоззрению то, в чем грешен сам - редукцию бытия (природы) к мышлению. Для подтверждения своей мысли М. Штирнер приводит известное изречение Гегеля: «Все действительное – разумно, и все разумное – действительно». На том же основании он считает, что происходит редукция жизни к познанию: «Предмет познания – жизнь. Немецкое мышление больше всех остальных стремится углубиться до начал и источников жизни и видит жизнь в самом познании. Cogito ergo sum Декарта означает, что живут только тогда, когда мыслят. Мыслящая жизнь – значит «духовная жизнь»! Живет только дух, и только его жизнь – истинная жизнь. Точно так же настоящая жизнь природы – только «вечные законы», дух или разум ее. Как в природе, так и в человеке живет только мысль, все же

---

<sup>92</sup> Там же. С. 36.

<sup>93</sup> Там же. С. 79.



остальное – мертво! История духа должна дойти до этой абстракции, должна провести в жизнь абсолют, или безжизненное. Жив один Бог, а он – дух: ничто не живо, кроме призрака»<sup>94</sup>. Редукция вечного бытия к человеческому мышлению, произведенная Гегелем, дает основание приписать его ошибку всей классической философии. Из ложности гегелевской точки зрения делается вывод, что исходить нужно из противоположного<sup>95</sup>. Истинное бытие, следовательно, существует не в мыслимой (духовной) форме, а в вещественной.

Феноменология и экзистенциализм будут рассматривать противоположность чувственного и сверхчувственного как противостояние онтологии и гносеологии. Они придут к выводу, что наука должна не познавать законы (гносеология), а лишь описывать то, что есть (онтология). Редукция познания к вере, выступившая явственно у М. Штирнера, позволяет рассматривать философию как идеологию: «Поэтому и удалось лютеранину Гегелю (он объявляет в одном месте, что «желает остаться лютеранином») провести вполне понятие через все. Во всем есть разум, то есть святой дух, или – «действительное – разумно». Действительное фактически включает в себе все, так как во всем, например, в каждой лжи, может быть найдена истина: нет абсолютной лжи, абсолютного зла и т. п.»<sup>96</sup>. Из того факта, что Гегель оправдывал прусскую монархию, вовсе не следует, что вся его философия есть идеология.

Индивид вне общества (семьи, государства, нации) стать человеком не может. Переведя этот реальный тезис на гносеологический язык, М. Штирнер пытается обосновать индивидуализм. Поскольку семья, общество, государство, нация и т.д. – это понятия, постольку тот, кто к ним апеллирует, занимается религией, идеологией и т.д., а не познанием: «Истинный человек – нация, а единичный – всегда эгоист. Поэтому сбросьте с себя свою

<sup>94</sup> Там же. С. 81.

<sup>95</sup> «Из истинности одного суждения следует ложность другого суждения, но из ложности одного из них не следует истинность другого» // Кириллов В.П., Старченко А.А. Логика: Учеб. - М.: Высш. шк., 1982. С. 126.

<sup>96</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 86.

единичность или обособленность, в которой заключается источник эгоистического неравенства и смуты, и посвятите себя вполне истинному человеку, нации или государству. Тогда вас можно будет считать людьми, и вы будете иметь все, что полагается человеку; государство, истинный человек, причислит вас к своим и даст вам «права человека»: человек дает вам свои права.

Так говорит гражданственность.

Гражданственность не что иное, как мысль, что государство в целом – это истинный человек и что человеческая ценность единичной личности состоит в том, чтобы быть гражданином государства. Быть хорошим гражданином – это самое высокое для чести, выше этого нет ничего, кроме устаревшего идеала быть «добрым христианином»<sup>97</sup>. М. Штирнер двигается в противоположном направлении, чем Платон. Поскольку мыслимое (например, вечность) не выводимо из чувственного, рассуждал родоначальник идеализма, постольку оно объективно. Если бы оно представляло собой лишь субъективную модель (идеальное – К. Маркс), отражение вещественного бытия (материя, по В.И. Ленину), то оно было бы мнимой реальностью. Основоположник нигилизма, напротив, полагает, что мыслимое – нереально. Он, правда, упускает из виду открытие сократика Сильпона<sup>98</sup>, на что указывал и Гегель: нельзя высказать единичное. Термин Я, например, означает любое Я, всеобщее. Обходя возникающее затруднение, М. Штирнер прибегает к софистике. Что бы доказать, что только единичный свободен Он именуется индивида Ничто: «За положением: «Бог сделался человеком» следует теперь другое: «Человек сделался Я». Это – человеческое я. Мы, однако, переворачиваем это и говорим: я не мог себя найти, пока искал себя как человека. Теперь же, когда я замечаю, что человек стремится стать Я и найти в себе плотскую сущность, я понимаю, что все-таки все

<sup>97</sup> Там же. С. 92.

<sup>98</sup> «Мегарец Сильпон отрицал существование общих понятий и утверждал, что тот, кто говорит «человек», не называет ни одного конкретного человека и, следовательно, говорит «никто» (II, 119)» // История философии: Учебник для вузов /Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. — М.: Академический Проект: 2005. С. 62

сводится ко мне и что «человек» без меня – погиб. Но я не хочу сделаться вместилищем священнейшего и впредь уже не спрошу более, человек ли я или не человек в своей деятельности: мне дела нет до духа»<sup>99</sup>.

Мыслить, значит мистифицировать. Сказать, что человек – это его телесность, значит поклоняться телесности и т.д. Подобная логика привела Кратила к молчанию<sup>100</sup>, а М. Штирнера – к Ничто. Ибо любое Нечто, согласно его теории, будет вести к святости, к религии. Мистический (интуитивный) элемент познавательной способности как отражение непознаваемой абсолютной истины составляет лишь часть мыслимой реальности. Другую часть конкретного бытия составляют мыслимая и чувственная действительность. Идеализм, поэтому, исходит из единства противоположностей. А материализм и другие учения, абстрагирующие от конкретного бытия, эксплуатируют одну из противоположностей. М. Штирнер удаляет всеобщее (человек, бытие, общество и пр.).

Свобода, рассматриваемая без необходимости (предопределение) есть произвол. Поэтому анализируется не конкретное понятие свободы, не свобода сама по себе, а отрицательная свобода (произвол), «свобода от чего»: «Быть свободным – от чего? Многое есть, конечно, такого, что следует стряхнуть с себя. Иго крепостной зависимости, неограниченную власть над собой, иго аристократии и князей, господство страстей и похотей, да даже власть собственной воли, своеволия, ибо совершеннейшее самоотрицание тоже сводится именно к свободе, к свободе от самоопределения, от собственного «я», и стремление к свободе как к чему-то абсолютному, за что стоит заплатить какую угодно цену, лишило нас нашего своеобразия; оно создало самоотречение, самоотрицание. Но чем свободнее я становлюсь, тем более нагромождается надо мной насилия, тем я себя чувствую бессильнее.

...

<sup>99</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 130.

<sup>100</sup> «[Кратил] считал, что не следует ничего говорить, а только шевелил пальцем и упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз» // Фрагменты ранних греческих философов: В 2 ч. Ч. 1. М., 1989. С. 552.

Быть свободным от чего-нибудь – значит только избавиться или не иметь чего-либо»<sup>101</sup>. Раскритиковав абстрактное понимание свободы, М. Штирнер переходит к обоснованию индивидуальной свободы, которую он определяет как «своеобразие». Своеобразие в его интерпретации, снимает «свободу от чего»: «От многого можно избавиться, но все же не от всего, от многого можно освободиться, но не от всего. Внутренне можно даже в рабстве быть свободным, но опять-таки свободным кое от чего, а не от всего: от плети, от властной прихоти господина раб не может быть свободным. «Свобода живет только в царстве грез!» Напротив, своеобразие – это все мое существо и все мое бытие, – это я сам. Свободен я от того, от чего избавился, собственник же я того, что в моей власти, над чем я властвую.

Собственник себя самого я во всякое время и при всех условиях, если только я умею быть – только своей собственностью и не отдаю себя ни за грош другим. Я не могу действительно хотеть быть свободным, так как не могу создать своей свободы: я могу только желать свободы, стремиться к ней, ибо она остается все-таки идеалом, призраком. Оковы действительности каждый миг врезаются в мое тело острыми рубцами. Но своим собственным я всегда остаюсь. Принадлежа, как крепостной, своему повелителю, я все же думаю только о себе и о своей пользе. Правда, его удары попадают в меня: я не свободен от них, но я переношу их только для своей выгоды или для того, чтобы обмануть его моим кажущимся терпением, или чтобы своим противодействием не навлечь на себя еще худшее. Но так как я ни на минуту не забываю себя и свою пользу, то я пользуюсь первым удобным случаем, чтобы раздавить рабовладельца. То, что я потом сделаюсь свободным от его плети, – это только следствие моего предшествовавшего эгоизма. Может быть, скажут, что я и в состоянии рабства был «свободен», именно – «в себе», или «внутренне»<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 146.

<sup>102</sup> Там же. С. 147.

Свобода – абсолютна по своему понятию. Следовательно, свободен только Абсолют. Человеческая свобода есть единство свободы и необходимости (абсолютной свободы, свободы «в себе»). Она относительна, как и истина, познаваемая телесным существом: «Все вы хотите свободы, свободы «в себе». Почему же вы торгуетесь о «больше» или «меньше»? Свободой в себе может быть только вся свобода. Кусок свободы не есть Свобода. Вы отчаиваетесь в возможности достигнуть полной свободы, свободы от всего, вы даже считаете безумием желать этого. Однако привычка религиозного образа мышления так овладела нашим умом, что мы пугаемся своей наготы и естественности. Она (то есть привычка) так нас унизила, что мы считаем себя во власти первородного греха, рожденными бесами. Конечно, вы сейчас же заявляете, что призвание творит «добро», поступать нравственно – справедливо. Как может – если вы спросите себя, что делать – раздаться из вас голос, указующий путь добра, справедливости, истины? Как могут быть согласны Бог и Дьявол?»<sup>103</sup>.

М. Штирнер понимает, что свобода невозможна без необходимости (абсолютной свободы). Для обоснования индивидуальной свободы он абстрагируется от всего, что может привести к абсолютной свободе: «Своеобразный человек – свободный по природе, «изначально свободный», свободный же, наоборот, – только стремится к свободе, он – мечтатель и фантазер. «Своеобразный» изначально свободен, так как он ничего не признает, кроме себя, ему не нужно сначала освободить себя, так как он с самого начала отвергает все, за исключением себя, так как он выше всего ценит, выше всего ставит себя, короче, так как он исходит от себя и «к себе приходит». Даже еще в тисках детской почтительности он все-таки уже пытается «освободить» себя от этого гнета. Своеобразие действует даже в маленьком эгоисте и доставляет ему желанное – свободу»<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Там же. С. 151.

<sup>104</sup> Там же. С. 153.

Таким образом, свобода достигается волевым усилием (воля к власти). Реально индивид зависим, но он должен абстрагироваться от необходимости и считать себя абсолютно свободным. Следовательно, и М. Штирнеру не удастся избавиться от иллюзорной (абсолютной) свободы, поскольку своеобразие – это видимость независимости, а не реальная свобода, которая может быть достигнута только совместными усилиями человечества.

Свобода предполагает уважение другого свободного существа, полагал Кант. М. Штирнер предлагает не замечать другого: «Мою свободу ограничивает уже то, что я не могу осуществить волю свою относительно другого (будь это другое – существо безвольное, например, камень, или существо, одаренное волей, например, правительство, отдельный человек и т. д.). Я отрицаю мое своеобразие, когда отрекаюсь от себя перед лицом другого, то есть когда я уступаю, отказываюсь от чего-либо, отхожу»<sup>105</sup>. Индивидуальная свобода, абстрагирующаяся от общественных отношений, обретается сверхчеловеческой волей к власти: «Моя свобода становится только тогда совершенной, когда она обращается во власть, и тогда я перестаю быть только свободным и становлюсь собственным. Почему свобода народов «пустой звук»? Потому что народы не имеют власти! Одним дуновением живого Я человек сметает целые народы, – все равно, будет ли это дуновение какого-нибудь Нерона, китайского императора или бедного писателя. Почему палаты депутатов тщетно рвутся к свободе и вынуждены выслушивать за это «внушения» министров? Потому что «власть» не в их руках! Власть хорошая вещь и полезная для многого, так как «с горсточкой власти больше преуспеваешь, чем с коробом прав». Вы жаждете свободы? Глупцы! Если бы вы захватили в свои руки власть, свобода пришла бы сама собой. Взгляните, кто имеет власть, тот «стоит над законом»<sup>106</sup>. Таким образом, М. Штирнер предвосхищает не только ницшеанство, но и призыв К. Маркса к мировой революции, приведший к диктатуре сверхчеловека.

---

<sup>105</sup> Там же. С. 155.

<sup>106</sup> Там же. С. 156.

Но и сверхчеловеческое Я – тоже всеобщее, как и своеобразие не только у меня: «Когда Фихте говорит: «Я – это все», то слова его, по видимому, вполне совпадают с моими взглядами. Но Я – не есть все, а Я разрушает все, так как только саморазрушающееся, никогда не имеющее бытия, конечное Я – действительное. Фихте говорит об «абсолютном» Я. Я же говорю о себе, о преходящем Я»<sup>107</sup>. Фихте исходил из абсолютного Я в том смысле, что человеческое самосознание и воля основываются на Абсолюте. Отрицание связи Я с трансцендентным, всеобщим, а значит целостным, конкретным бытием ведет, как отмечает М. Штирнер, к саморазрушению Я и бытия. К отвержению всех общественных институтов, собственности, права, государства и др.: «Право – дух общества. Если общество имеет волю, то эта воля – право, оно покоится только на праве. Но так как оно существует только посредством господства над единичными, то право – его воля, воля повелителя. Аристотель говорит, что справедливость – польза общества»<sup>108</sup>. Потому что вне общества человек не может быть человеком. А сверхчеловек, к которому, по сути дела апеллирует М. Штирнер – иллюзия. И не совсем верно утверждение, что общество господствует над единичными. Это скорее относится к государству, которое, в силу того, что общество неспособно достичь единства и диктовать ему свою волю, узурпирует власть в своих интересах. Общество смогло бы заставить государство исполнять свою волю только в том случае, если бы индивиды не своевольничали, а стремились к подлинной свободе, свободе, основанной на согласии большинства волей.

М. Штирнер же призывает к разобщению, и, следовательно, к ослаблению общественной воли. Он рассматривает не реальную, а абстрактную возможность. Его единственный существует только в его воображении. Он такой же бог, как и критикуемое М. Штирнером обожествление мысли, собственности, человека: «Но именно олицетворение

---

<sup>107</sup> Там же. С. 169.

<sup>108</sup> Там же. С. 173.

мышления и является причиной бесчисленного множества ошибок. В системе Гегеля всегда говорится так, как будто мышление, или «мыслящий дух», мыслит и действует, но это признание личности за мышлением, мышление как призрак»<sup>109</sup>. Напротив, Гегель, как и Декарт (возродивший платиновское самосознание, Я есть Я) исходит из Я мыслю. Мышление, которое мыслит себя – это принцип Аристотеля, из которого Плотин вывел самосознание.

Выступление М. Штирнера против «критической критики» гегельянцев справедливо, но не против Гегеля. Он доводит понятие «критической критики» до логического завершения. Его нигилизм снимает их полунигилизм: «Свободная критика занимается идеями, и потому она постоянно остается только в пределах теории («практика – критерий истины» К. Маркс). Как бы она ни боролась с идеями, она никогда не может освободиться от них. Она возится с привидениями, но она может так поступать, лишь считая их привидениями. Идеи, с которыми она всегда имеет дело, не исчезают совершенно: наступающая заря нового утра их не рассеивает». Опять же справедливо и самокритично, что «Сознательно или бессознательно, но мы все стремимся к своеобразности, и вряд ли найдется среди нас хотя бы один, кто не отказался бы от святого чувства, святой мысли, святой веры, да, мы не встретим ни одного человека, который не мог бы освободиться от той или иной святой мысли. Вся наша борьба против убеждений исходит из того мнения, что мы способны выгнать врага из его крепости мысли. Но то, что я делаю бессознательно, я делаю наполовину, и потому после каждой победы над какой-нибудь верой я становлюсь опять пленником (одержимым) новой веры, которая потом опять вполне овладевает моим я и делает меня фанатиком разума, после того как я перестал быть фанатиком Библии или фанатиком идеи человечества, после того как я достаточно боролся за христианство»<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Там же. С. 339.

<sup>110</sup> Там же. С. 346.



Следуя логике М. Штирнера, можно сказать, что его идея, поскольку он абстрагируется от действительности, представляет тоже своего рода фанатизм. Реальные люди и не грешники, и не святые, а как мудро учили христианские философы, как то, так и другое. Потому классическая метафизика и опиралась на единство противоположностей, что действительность противоречива. Избежать противоречий можно только в воображаемом мире, абстрагируясь от реальности: «Если религия выставила положение, что мы все – грешники, то я выставлю против нее другое положение: что все мы слишком совершенны!»<sup>111</sup>. Антитезы уместны в эристике, направленной не на поиск истины, а на доказательство своей правоты. Ее используют идеологи, а не философы, стремящиеся объяснить действительность. Обвиняя гуманистов в фанатизме, М. Штирнер сам витает в облаках: «Эгоист, от которого открещиваются гуманисты, – такой же призрак, как и дьявол: он существует только как пугало и фантастический образ в их мозгу. Если бы они не были наивно проникнуты старофранконской антитезой добра и зла, которой они дали современное название «человечное» и «эгоистическое», то они не возвращались бы к отжившему «грешнику», преобразив его в «эгоиста», и не нашивали бы новые заплатки на старую одежду. Но они не могли иначе, ибо считали своей задачей быть «людьми». От добрых они освободились, но добро осталось!»<sup>112</sup>. Беда гегельянцев не в том, что они все обожествили, а в том, что, как и наш автор, они отбросили гегелевскую диалектику и не смогли показать единство противоположностей. М. Штирнер, как и К. Маркс, который хотел уничтожить классовые противоречия, хочет избавиться от противоположностей: «Противоположность реального и идеального непримирима, и одно никогда не может сделаться другим: если бы идеальное сделалось реальным, то оно не было бы более идеальным, а если бы реальное сделалось идеальным, то существовало бы только идеальное, а реального

---

<sup>111</sup> Там же.

<sup>112</sup> Там же. С. 347.

вовсе не было бы. Противоречие между ними можно преодолеть только тогда, когда уничтожат и то, и другое. Только в этом третьем, в том, что уничтожит, может наступить конец этой противоположности: иначе идея и реальность никогда не сольются друг с другом. Идея не может быть реализована так, чтобы она осталась идеей, а реализуется только тогда, когда она мертва как идея; то же относится и к реальному»<sup>113</sup>. Логично было бы предположить, что уничтожение противоположностей приведет к гибели мира, а, следовательно, и автора проекта. Ибо Единственному, на которого уповаешь М. Штирнер, в реальности противостоит вся действительность. Устранение же действительности, если бы оно осуществилось не только в фантазиях нигилистов, привело бы к Ничто, о котором и мечтает М. Штирнер: «Я – собственник своей мощи и только тогда становлюсь таковым, когда сознаю себя Единственным. В Единственном даже собственник возвращается в свое творческое ничто, из которого он вышел. Всякое высшее существо надо мной, будь то Бог или человек, ослабляет чувство моей единичности, и только под ослепительными лучами солнца этого сознания бледнеет оно. Если я строю свое дело на себе, Единственном, тогда оно покоится на преходящем, смертном творце, который сам себя разрушает, и я могу сказать:

«Ничто – вот на чем я построил свое дело»<sup>114</sup>.

М.Штирнер последовательнее не только современных ему нигилистов (Фейербаха, Маркса, Энгельса и других гегельянцев), но и всех последующих. Он ясно и недвусмысленно исходит из Ничто, тогда как они прикрываются разнообразными мифологемами: «человеческая сущность» (Фейербах); «материя» (марксизм); «существование» (экзистенциализм); «вещь» (феноменология). Опираясь на опыт Гегеля, он констатирует: любая абстракция – это отрицание. Следовательно, принципом нигилизма является Ничто. А принципом классической метафизики – Дух. Таким образом, чтобы

---

<sup>113</sup> Там же. С. 349.

<sup>114</sup> Там же. С. 353.

обосновать Ничто, необходимо изгнать дух. Утверждением бездуховности и занялись последующие нигилисты.

## § 2. Развитие нигилизма (В. Дильтей, Ф. Ницше)

Вильгельм Дильтей (1833-1911) в работе «Сущность философии» (1907) ставит вопрос о соединении философии и жизни, разрыв между которыми произошел в метафизике немецкого идеализма, так как «они удалились за пределы опыта» науки. Нужно искать такую метафизику, которая удовлетворяла бы науку. Философия, должна, поэтому ограничиться теорией познания (отношение наук) и учением о внутреннем опыте (переживание). Учение о переживании и стало в дальнейшем развитии нигилизма методологией наук о духе: «Так как переживание непостижимо и никакое мышление не может проникнуть в него, поскольку знание само возникает лишь в нем, а осознание переживания всегда углубляется самим переживанием, то выполнение этой задачи оказывается бесконечным не только в том смысле, что оно всегда предполагает последующие научные процедуры, а в том смысле, что она неразрешима по своей природе. Но к осуществлению выходной задачи подходит лишь понимание, так как она предполагает в качестве метода переживание. Они образуют две соприкасающиеся стороны логического процесса»<sup>115</sup>. В. Дильтей, таким образом, подтвердил «пророчество» Ф. Энгельса, что философия будет одной из наук. Он только добавил науку о духе. В каком то смысле его поддержал Ницше.

Учение А. Шопенгауэра о воле было подхвачено Ф. Ницше (1844-1900). Как полагает М. Бубер, критику морали у Ницше можно понимать как модификацию учения Маркса об идеологии. Он указывает также на связь софистики и идеологии. Уже софист Фразимах утверждал: «Справедливым я

---

<sup>115</sup> Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопр. фил., №4, 1988. С. 135-152. С. 151.

называю не что иное, как полезное сильнейшему»<sup>116</sup>. Аналогичную позицию занимал Ф. Ницше. Ценности «зависят от роста власти того, кто определяет ценности»<sup>117</sup>. Ф. Ницше хочет обосновать свою религию, создав сильного бога, «сверхчеловека». Философскую основу своего мировоззрения он ищет в софистике: «Софисты имели мужество, которым обладает всякий сильный дух, знающий о своем собственном имморализме. Софисты были греками. Поскольку Сократ и Платон приняли сторону справедливости и добродетели, они были евреями или уж я не знаю кем»,<sup>118</sup> - иронизирует Ф. Ницше. Софистика, как показал Платон, разлагает сама себя, поскольку их суждение «все относительно», предполагает абсолютное. Нечто подобное М. Хайдеггер обнаружил и в теории Ф. Ницше: «Бесцельность неотрывна от метафизической сущности власти. Если тут вообще можно говорить о цели, то «цель» такая - в бесцельности безусловной власти человека над землей»<sup>119</sup>. В соответствии с намерением Ф. Ницше, получается, что человек не может быть целью для самого себя. Его цель – сверхчеловеческая.

Неумение христиан реализовать свои идеалы Ф. Ницше называет лицемерием. Создается впечатление, что Ф. Ницше, а вслед за ним и М. Хайдеггер, ломятся в открытую дверь, когда пишут о невозможности построить царство Божье на земле. Как отмечает автор примечаний к статье М. Хайдеггера «Слова Ницше «Бог мертв», А. В. Михайлов, «это рассуждение вносит противоречие и в ход мысли Ницше, и в ход мысли Хайдеггера: христианство с самого начала учило тому, что идеальный мир неосуществим в пределах земного мира, поэтому непонятно, отчего люди лишь постепенно осознают это и когда же начинают колебаться высшие ценности»<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Платон Polit. I. 338 С-344 А.

<sup>117</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С.408.

<sup>118</sup> Там же. С.409.

<sup>119</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопр. филос., №10, 1993. С. 123-151. С.139.

<sup>120</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» (1936-1940) // Вопр. филос., №7,1990. С.143-174. Прим. 11 к стр. 150.

Намерения Ф. Ницше трагикомические. Он хочет спасти религию, создав сильного Бога, «сверхчеловека». Воистину, благие намерения?! Учитывая противостояние софистов идеализму Платона, замечательно охарактеризовал ницшеанство М. Бубер: «... В отличие от учения об идеях, «учение о сверхчеловеке» вовсе никакое не учение, и, в отличие от шкалы ценностей, определяемой идеей блага (высшая идея у Платона и Аристотеля - Ю.П.), шкала ценностей «сильный - слабый» не есть никакая шкала»<sup>121</sup>.

Нигилизм, «как некогда софистика, связывает биологическую точку зрения с социологической и психологической»<sup>122</sup>, и, тем самым, согласно М. Буберу, превращает философию в идеологию. Начало свое нигилизм берет в критике религии Л. Фейербаха, который, как полагал Ф. Ницше, перефразировал известное изречение Протагора «человек есть мера всех вещей»: «Чем человек не является, но чем он быть стремится или хочет, - это, и только это, и ничего, кроме этого, есть Бог»<sup>123</sup>. У Л. Фейербаха, полагает М. Бубер, здесь содержится скрытая полемика с высказыванием Платона: «Бог есть мера всех вещей»<sup>124</sup>.

Непонимание Ф. Ницше как христианства, так и функции религии просто поразительна. Его «невежество» объясняется просто. Перед ним стояла задача вопреки всему выразить дух нигилизма. Отсюда его странные выводы. Религия несостоятельна, поскольку человек аморален. Поэтому христианство неспособно реализовать себя практически, построить Царство Божье на земле: «Религии, - говорит он, - губит вера в мораль. Христианско-моральный Бог несостоятелен»<sup>125</sup>. Ф. Ницше смешивает моральную религию Канта с христианством.

В своей книге «Философия в трагическую эпоху Греции» он утверждает, что христианская эпоха, основной характеристикой которой он признает наличие моральных ценностей, началась с Сократа. Поэтому он

<sup>121</sup> Бубер М. Два образа веры. С.409.

<sup>122</sup> Там же. С. 407.

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же. С. 403.

<sup>125</sup> Там же. С. 408.

полагает, что Сократ убил мистическое обоготворение природы греками, следовательно, разрушил языческую религию. Он заменил доблесть добродетелью и лишил человека преимущества перед другим в жизненной борьбе, что служило оружием его законной и исконной «воли к власти»<sup>126</sup>.

Ф. Ницше импонирует у досократиков произвольность их терминологии. Ближе всего ему беспринципность софистов. Учение христиан о грехе идеалистично. Оно уравнивает больных и здоровых, мудрых и глупых, гениев ставит ниже обычных людей. Ф. Ницше приветствует сверхчеловека, верующего в «земные» ценности, исполненного «воли к власти». «Вера в суверенные, божественные права морали отравила душу Ницше, - писал русский философ Лев Шестов, - и этот яд жег его до последней минуты сознательной жизни... Он иногда пытается изобразить из себя человека, играющего святынями. Но это все - напускное»<sup>127</sup>.

Истоки нигилизма были раскрыты Гегелем. Он рассматривает такие обстоятельства как дискриминация совести, способность заблуждаться, возможность лицемерия и т. д. - все, что противоречит истине. В "Философии права" Гегель пишет: «... Может возникнуть стремление к объективности, в которой человек предпочтет унизиться до состояния раба лишь бы избежать мучений *пустоты и негативности*»<sup>128</sup>. Против этого унижения и выступил Ф. Ницше. Он не может смириться с положением, что христиане как люди могут ошибаться, но спасаются верой, что Церковь вынуждена приспособливаться к миру. Такую позицию Ф. Ницше считает лицемерием. Ф. Зелинский отмечает, что «Ницше серьезно возомнил себя антихристом, призванным положить конец христианской эпохе истории человечества и начать собою новую, что должно было отразиться даже на

<sup>126</sup> Ницше Ф. *Философия в трагическую эпоху Греции*. М, 1994. С. 19.

<sup>127</sup> Шестов Лев. *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше*. *Вопр. филос.*, №7,1990. С. 59-133. С.115.

<sup>128</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 199.

летоисчислении»<sup>129</sup>. Претензия Ф. Ницше, действительно, выражает смену эпох.

М. Хайдеггер в статье «Гегель и греки» утверждает, что синтез античной философии и христианского мировоззрения завершил Гегель, в системе которого достигла вершины классическая метафизика<sup>130</sup>. Для Гегеля, как известно, принципом философии является понятие; его система опирается на всю предшествующую традицию и подводит итог вращающегося христианской мистики в античную мысль. В сфере Абсолютного духа (искусство, религия, философия) достигается примирение человека и Бога. Познание Бога осуществляется в искусстве посредством эстетической интуиции; в религии - мистической; в философии – в понятиях. Содержание везде одно, Бог, но форма выражения - разная. К чувственной форме искусства религия добавляет внутреннюю преданность души и сердца. Философия кроме этого присоединяет такую форму, которая более всего соответствует бесконечному содержанию, так как мысль есть как самая внутренняя субъективность, так и самая объективная действенная всеобщность. Гегель исходил из того, что Творение продолжается. Бог использует человека, как для постижения самого Себя, так и для совершенствования мира. Уже здесь содержатся ростки нигилистического отождествления Бога и человека.

После завершения метафизики, произведенного Гегелем, встал вопрос, куда идти дальше? К. Маркс выбрал путь практического преобразования мира. Ф. Ницше и М. Хайдеггер предлагают усовершенствовать философию посредством анализа языка (язык – дом бытия). По мнению М. Хайдеггера, Ф. Ницше начал новую метафизику, своеобразие которой состоит в том, что

---

<sup>129</sup> Зелинский Ф. Ф. Фридрих Ницше и античность // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. М., 1994. С. 6-23. С.23.

<sup>130</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. М., «Республика», 1993. С. 381-390. С. 381.

произошло смешение жанров, понятие уступило место художественной интуиции. Филология стала философией<sup>131</sup>.

Новое направление было задано афоризмом: «Бог мертв». Собственно, такой поворот, пишет М. Хайдеггер, был предугадан уже Гегелем. М. Хайдеггер приводит его цитату из ранней работы «Вера и знание», опубликованную в журнале, который Гегель издавал вместе с Шеллингом. Еще не осознав принципы своей системы, будущий философ пишет о «чувстве, на которое опирается вся религия нового времени, о чувстве: сам Бог мертв...»<sup>132</sup>. У Гегеля, отмечает М. Хайдеггер, речь идет о христианском отношении Бога и человека, а у Ф. Ницше Богом становится «сверхчеловек».

М. Хайдеггер видит у Ф. Ницше гегелевскую «отрицательность», преобразованную в нигилизм. Нигилизм есть первая ступень отрицания, а «воля к власти» - вторая. Второе отрицание снимает первое. Так происходит развитие. Продолжая рассуждения М. Хайдеггера, можно сказать, что нигилистическая метафизика (Маркс, Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше) стоит на первой ступени отрицания классической метафизики. Таким образом, Ф. Ницше отчетливо выразил то, что предчувствовали другие мыслители. Его слова «Бог мертв» стали символом секулярной культуры. В них ищет М. Хайдеггер суть нигилизма, поскольку, по его замыслу, не понятие, а сам язык в наше время ищет ответы на вопросы бытия, само слово воплощает ужас отсутствия Бога. Как и у К. Ясперса, речь идет о поиске новой формы религиозности, что на языке М. Хайдеггера называется поиском нового имени Бога. Мысль, следовательно, несмотря на призыв Э. Гуссерля превратить философию в строгую науку, спускается с понятийного уровня к поэтической символике.

---

<sup>131</sup> «Реставраторские тенденции в философии начинаются, собственно, еще в I в. н. э. или даже раньше. Именно их имел в виду Сенека, когда негодовал, что «философия стала филологией», т. е. самостоятельная мысль сменилась толкованием и комментированием древних основоположников философских школ» // История всемирной литературы: В 9 томах. Под редакцией И.С.Брагинского и других. Т.1. М.: Наука, 1983. С. 487.

<sup>132</sup> Цит. по: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С.146.



В эпоху секуляризации складываются новые, ранее неизвестные отношения между церковью и обществом, религией и культурой, философией и теологией. Выражая «духовную ситуацию времени», М. Хайдеггер рассматривает современную ему философию как пропедевтику к будущей метафизике. В полном соответствии с гегелевской теорией развития, он полагает, что художественная и научная форма выражения истины будет снята философской логикой. Художественные пророчества и научные открытия лишь подготавливают почву для философии: «Они служат севу, а еще прежде того подготовке к севу»<sup>133</sup>.

В силу ее пропедевтической функции философия теряет достигнутую ясность, становится поэтически-двусмысленной. М. Хайдеггер говорил в своих лекциях: «Ницше сам обратил себя в двусмысленную фигуру - и не мог не обратить себя в пределах горизонта тогдашней и настоящей современности»<sup>134</sup>. Он полагал, что пророческая функция философии, ее эвристичность, будет выражаться в искусстве задавания вопросов, которое «станет высшей формой знания»<sup>135</sup>. Чтобы осознать, что наше «существование стоит перед великим преобразованием», надо «серьезно отнестись к этой оставленности современного человека посреди всего сущего» и признать справедливость того, «что сказал страстно искавший Бога последний немецкий философ, Фридрих Ницше, - «Бог мертв»<sup>136</sup>.

Нигилизм, следовательно, свидетельствует о богооставленности и заброшенности, которые переживает современная культура. Если исходить из классической парадигмы, то не соответствует природе Бога, его понятию, оставить свое творение. Следовательно, тут речь может идти только о том, что человек стал богом и оставил самого себя. Такая мысль напрашивается уже при анализе системы Гегеля. М. Хайдеггер в интервью журналу «Шпигель» говорил: «Только Бог может нас спасти. Единственную

---

<sup>133</sup> Там же. С.144.

<sup>134</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. С. 123-151. С. 137.

<sup>135</sup> Там же. С.140.

<sup>136</sup> Там же.

возможность спасения я вижу в том, чтобы в мышлении и поэтическом творчестве приуготовлять готовность к явлению Бога, либо же к отсутствию Бога в гибели, - чтобы мы, говоря грубо, «неподыхали», а уж если погибали, то перед лицом отсутствующего Бога»<sup>137</sup>.

Нигилизм, пишет М. Хайдеггер, «властно проникает уже и предшествующие века и определяет нынешний век. Свое истолкование этого движения Ницше сводит в короткую фразу: «Бог мертв». ... Слова Ницше нарекают судьбу Запада в течение двух тысячелетней его истории»<sup>138</sup>. Нигилизм основывается на пяти принципах метафизики Ф. Ницше, которая может быть понята лишь в целостном и взаимозависимом рассмотрении: «Что такое «нигилизм» в понимании Ницше, можно знать только при условии, что мы одновременно и во взаимосвязи поймем, что такое «переоценка всех прежних ценностей», что такое «воля к власти», что такое «вечное возвращение одного и того же», кто такой «сверхчеловек»<sup>139</sup>.

В силу поэтической формы пророчества и неясности для Ф. Ницше задач своего творчества единства в его метафизике не было. Выявление его М. Хайдеггер предполагает достичь посредством герменевтического метода, согласно которому любовь к мудрости направлена на слово. В поэтической игре словами М. Хайдеггер ищет ответы на вопросы современности. Получается антиномическая картина. Ф. Ницше завершает западную метафизику и одновременно ее отрицает. Применяя гегелевскую терминологию, можно говорить здесь о первой ступени отрицания. Если гегелевская философия находится целиком еще в лоне христианской традиции, переосмысляя на свой лад философские проблемы, поставленные метафизикой от Парменида до Шеллинга, то интуиции Ф. Ницше отражают иное состояние: «Величайшее из событий новейшего времени, - «Бог мертв»,

<sup>137</sup> Михайлов А.В. Предисловие к публикации. *Вопр. филос.*, №7,1990. С. 133-143. С. 141.

<sup>138</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе. С. 145.

<sup>139</sup> Там же. С.137.

вера в христианского Бога сделалась неправдоподобной, - оно начинает отбрасывать теперь свою тень на Европу»<sup>140</sup>.

Другой оттенок афоризма «Бог мертв» выражает ту интуицию, что утрачена вера в метафизические ценности, которые теперь заменены верой в науку. Разум вытеснен рассудком, а философия отождествляется с художественным творчеством. «Искусство ценнее истины», пишет Ницше в «Воле к власти»<sup>141</sup>. «У нас искусство - для того, чтобы мы не погибали от истины»<sup>142</sup>. «Смерть Бога» и метафизики Ф. Ницше рассматривает в положительном смысле, как переоценку ценностей. Таким образом, его мышление противоречиво. Выражая боль по поводу слабости христианства, он негодует на него за то, что оно не может быть воплощено в этом мире и поэтому хочет начать историческое движение заново («вечное возвращение»).

Как полагает М. Хайдеггер, вину за неудачу христианства Ф. Ницше возлагает и на метафизику, что для него означает вся западная философия, понятая как платонизм. Поэтому он предлагает вернуться к философии досократиков и методу софистов. С другой стороны, он находится у истоков новой метафизики, перспективы которой ему неясны. Он выражает нигилистическое мироощущение и этим самым выражает его как историческое явление, но не добирается до его метафизического основания, так как не увязывает его со всей историей метафизики.

М. Хайдеггер встраивает нигилизм в историю метафизики, но полной ясности не достигает. Он опирается на интуицию Ф. Ницше, что объективная метафизика существовала только до Сократа, а после него лишь субъективная. Современная философия запуталась, констатирует М. Хайдеггер, и не достигла той строгости, которая скрывается за афоризмами Ф. Ницше. Ф. Ницше выражает сущность нашего времени, рассуждает М. Хайдеггер, потому что он сохраняет близость к Аристотелю. Выразить

---

<sup>140</sup> Там же. С.147.

<sup>141</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С. 161.

<sup>142</sup> Там же. С.164.

прозрения Ф. Ницше удастся лишь тогда, когда их научатся «мыслить... в единстве с Шеллинговыми «Исследованиями сущности человеческой свободы» (1809), а это значит - в единстве с творением Гегеля «Феноменология духа» (1807), а стало быть, - в единстве с «Монадологией» (1714) Лейбница...»<sup>143</sup>.

Интуиция Ф. Ницше противоречива. Она возвещает конец метафизики, претендуя на ее развитие. Если Парменид исходил из бытия, из которого Гегель вывел все категории, построив логическую цепочку от него вплоть до Абсолюта Шеллинга, то Ф. Ницше свою онтологию основывает на понятии ничто. Нигилизм Ф. Ницше выражает не только утрату христианских ценностей, но и метафизики. У него слова «Бог» и «христианский Бог» служат для обозначения сверхчувственного мира вообще, который со времени христианского истолкования философии Платона считается подлинным, действительным миром в отличие физического, который понимается как его проявление. Он не может быть причиной самого себя, а существует благодаря вечной энергии<sup>144</sup>. Отрицая метафизику, нигилизм лишает бытие основания, а философию, выражаясь на языке Аристотеля, превращает в физику или «вторую философию».

Чтобы показать, что Ф. Ницше не полностью порывает с традицией, М. Хайдеггер использует теорию развития Гегеля, согласно одному из принципов которой означает, что отрицание выражает в отрицательном виде то, что отрицается, т.е. традицию. Согласно другому положению закона отрицание отрицания, философия Ф. Ницше соответствует первой ступени

---

<sup>143</sup> Там же. С.167.

<sup>144</sup> «Метафизика или первая философия есть, по Аристотелю, теология. Ее предмет «есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно» от материального мира, который не может быть вечным (1071 b22). Вечное не существует в возможности (материя), а в действительности: «Ибо дело цель, а деятельность – дело, почему и ”деятельность” (energeia) производно от “дела” (ergon) и нацелена на “осуществленность” (entelecheia)» (1050 a22). Основу вечности составляет не случайность, а абсолютная необходимость, иначе мир превратился бы в ничто (1050в) // Печурчик Ю. Ю. Телеология Аристотеля /Материалы 13-й науч. конф.: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2005. С. 61-71. С. 61.

отрицания, поэтому она выступает в непосредственном, бессознательном, стихийном виде, и для нее скрыто то, что она совершает.

Не следует принимать явления нигилизма за сам нигилизм как сущность этих явлений, утверждает М. Хайдеггер. Нигилизм - это внутренний принцип развития посредством двойного отрицания. Неправильно поэтому понимать Ф. Ницше в богословско-апологетическом смысле. Ф. Ницше выступает не против истинного христианства, а против исторических форм его проявления. Он за Христа, но против христиан: «Для Ницше христианство - это феномен церкви с ее притязаниями на власть, феномен исторический, феномен светской политики в рамках складывания западного человечества и культуры нового времени. В этом смысле так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры - не одно и то же»<sup>145</sup>. Ф. Ницше, согласно М. Хайдеггеру, выносит суровый приговор христианской вере. Она перестала быть основой жизни современного общества: «Христианская вера еще будет - здесь, там, где-нибудь. Однако правящая в том мире любовь уже перестала быть действительно-действительным принципом всего совершающегося теперь... Вот в чем метафизический смысл метафизически продумываемых слов «Бог мертв»<sup>146</sup>.

Философия Ф. Ницше, а также и С. Кьеркегора, отразила ту ступень развития христианства, когда бегство от мира в сферу сверхчувственного заменяется историческим прогрессом, людское творчество сводится к бизнесу и деньгам. На поверхности явлений христианская вера и атеизм противостоят друг другу, тогда как на метафизическом уровне они вместе являются противоположностью нигилизма. Правдивость прозрений М. Хайдеггера подтверждает статья И. А. Ильина «Философия Фихте как религия совести» и его работа о философии Гегеля, в которых он показал, что немецкая философия была последней попыткой примирить философию и теологию, религию и культуру.

<sup>145</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С.149.

<sup>146</sup> Там же. С. 167.

Нигилизм выражает утрату веры в то, что невозможно не только осуществление христианских ценностей в этом мире, но и примирение между богословием и философией, на которое надеялась классическая философия. Состояние, в котором находятся как философия, так и теология, как церковь, так и культура, указывают, что они друг без друга теряют свою целостность и гармонию. Друг без друга они отрицают самих себя. Вот что хочет передать нам интуиция Ф. Ницше в его афоризмах: «Что такое нигилизм? - То, что высшие ценности обесцениваются... Нет цели, нет ответа на вопрос - «почему?»»<sup>147</sup>

Ко времени Ф. Ницше стало ясно, что место высших ценностей остается пустым. Какие ценности предлагает Ф. Ницше? Как выясняет М. Хайдеггер, ценности - это самополагание воли к власти. Причем, становление, жизнь, бытие и воля к власти, на языке Ф. Ницше, одно и то же. Жизнь Ф. Ницше понимает в рамках традиционной метафизики, так как ее становление протекает посредством образования центров власти, а именно, искусство, государство, религия, наука и общество. Следовательно, у М. Хайдеггера получается, что Ф. Ницше вынужден вернуться в сферу абсолютного отношения (религии). Ведь что такое воля, которая преодолевает сама себя? Это воля Бога, Который, сотворив свободное существо, человека, отрицает себя и, одновременно, утверждает («вечное возвращение»).

Попытка М. Хайдеггера привязать философию Ф. Ницше к традиции проваливается, так как полный нигилизм, по его мнению, представлялся самому Ф. Ницше как устранение метафизики, сверхчувственного вообще. Исходя из этой предпосылки, он пытается сформулировать новый принцип ценностей и жизни. Поскольку наука свободна от ценностей, постольку сферой приложения полного нигилизма может быть только метафизика. М. Хайдеггер называет ее «метафизикой воли». Учитывая современные реалии,

---

<sup>147</sup> Там же. С.150.

опыт русской религиозной философии (Н. Бердяева, например), новую метафизику следовало бы назвать «метафизикой свободы».

В образе сверхчеловека Ф. Ницше выразил возросшее состояние свободы и ответственности современного человека: «Внезапно и неожиданно, - пишет М. Хайдеггер, - для себя человек обнаруживает, что бытием сущего поставлен перед задачей перенять господство над землей»<sup>148</sup>. Раньше, как известно из истории, решение этих задач лежало в большей степени, чем сегодня, на «центрах воления» (государство, церковь), а теперь передано «бытием сущего» индивиду.

Видимо «новая метафизика» отражает то состояние человека, которое характеризуется в Библии как грехопадение: «И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги»<sup>149</sup>. Человек нашего времени приблизился к той степени свободы, которая ему была дарована Христом. Современные социальные условия позволяют реализовать индивидуальную свободу. Дорос ли индивид до той ответственности, которая ложится на его плечи? Не случайно так много места уделено грехопадению у другого «пророка» новой метафизики С. Кьеркегора.

### Глава III. Философия культуры

#### § 1. Мистификация научной методологии

Решение намеченной в творчестве Кьеркегора и Ницше и др. проблемы произошло в феноменологии, в развитии которой выяснилось, что предметом рассматриваемой философии является культура. Родоначальник феноменологии Э. Гуссерль (1859-1938) попытался выявить истоки духовных способностей. Находившийся под его влиянием русский философ И.А.

---

<sup>148</sup> Там же. С.166.

<sup>149</sup> Быт. 3, 4-5.

Ильин пишет: «Истинная и глубокая философия всегда была и всегда будет разумным познанием того, что непосредственно дано во внутреннем духовном опыте как безусловное»<sup>150</sup>. Феноменологическому методу он дает следующую характеристику: «Анализу того или другого предмета должно предшествовать интуитивное переживание анализируемого предмета»<sup>151</sup>.

Позиция Ильина объясняет притязания и материализма, и идеализма. Одни думают, что истина приходит через созерцание, другие, - что через мышление, третьи - интуицию. Ведь понятия, умозаключения и т.д. - это всего лишь материальная экспликация духовного опыта, который, по Дж. Дьюи, порождает "интеллектуальное действие"<sup>152</sup>. Ему вторит М. Шелер, полагая, что духовный опыт составляет органическое единство человека<sup>153</sup>. Правота неклассической философии в том, что никакая Логика, будь она хоть спекулятивная, не способна выразить опыт человечества. Индивиду, который хочет приобщиться к нему, нужно приложить усилия собственной души.

Как выявилось в ходе ее дальнейшего развития, феноменология - это общая теория (методология) наук о духе (психология, социология, история). Она абстрагируется от опыта, накопленного историей развития понятий в классической метафизике или, как пишут феноменологи, не предполагает никаких предпосылок: «априорность» Канта, самосознание Фихте, идеи Платона и т.д. Она хочет начать с Ничто, "данности познания", индивидуального опыта. Требование беспредпосылочности порождено непониманием того, что метафизической предпосылкой может быть только весь опыт истории философии в его единстве, а не какая либо из философских систем. Самая развитая метафизика Гегеля без учета достижений его предшественников представляет собой «мертвую букву». Не осознав подлинную причину неудач гегельянцев, философия отказалась от

<sup>150</sup> Ильин И.А. Соч. Т.1. М. 1993. С. 55.

<sup>151</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 492.

<sup>152</sup> Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления. М.: Лабиринт, 1999. С. 65.

<sup>153</sup> Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК "Петрополис", Санкт-Петербург, 1997. С. 380.



метафизики как таковой. Разуверившись в дискурсивности, она обратилась к интуиции и индивидуальному переживанию (В. Дильтей).

Попытка построить совершенно иное отношение к миру, чем это было в классической философии, приводит к очередному «всемирно-историческому перевороту». На сей раз не к практическому, как думал К. Маркс, а теоретическому. Предполагается, повернув историю вспять, заново воссоздать метафизику. Э. Гуссерль призывает вернуться "назад к вещам". В статье «Кризис европейского человечества и философия» он пишет: «Справедливости ради нужно добавить, что вышедший из Канта немецкий идеализм страстно стремился преодолеть ставшую уж чересчур явной наивность, не умея, однако, постигнуть этой решающей для нового образа философии и европейского человечества ступени высшей рефлексии»<sup>154</sup>. Создатель феноменологии ничего нового не открыл. «Наивность» присуща всякой исторической форме философии, поскольку ее задача выразить дух своего времени, который может быть схвачен только интуитивно. Осознание интуиций предшественников выпадает на долю последующих поколений. Гегель, будучи христианским мыслителем, тем не менее, уже попал под влияние нарождающегося нигилизма. Гуссерль упрекает Гегеля в том, что «... гегелевская философия оказала воздействие в смысле ослабления философского стремления к научности, благодаря своему учению об относительной истинности всякой философии для своего времени...»<sup>155</sup>.

Относительная истинность – момент абсолютной истинности, а не субъективное мнение, которое может быть вовсе лишено объективности. И если Э. Гуссерль хочет приписать Гегелю позицию софистов, «все относительно и нет ничего абсолютного», то это относится не к нему, а к Ницше. Говоря о том, что философия выражает дух своего времени, Гегель имел в виду то, что каждая эпоха вносит свой вклад в копилку научного

<sup>154</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. филос., 1986, №3. С. 101-116. С. 112.

<sup>155</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Сборник статей. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 674.

знания. Ее открытия имеют объективное, а не субъективное значение. Философам Гегель отводил более высокую роль, чем быть функционером (идеологом науки и государства), как думал Э. Гуссерль: «Для нас стало уже привычным, что философствование и его результаты для общечеловеческого бытия имеют значение лишь частных или в чем-то ограниченных культурных целей. В философствовании мы - функционеры человечества, как бы мы не хотели отречься от этого»<sup>156</sup>. Частным целям служит идеология, а наука и философия служат Истине. Видимо, призыв к феноменологам служить Истине содержится в следующих словах родоначальника феноменологии: «Феноменология требует от феноменологов, чтобы они отказались от ориентации на создание философских систем и включились бы в общую работу для вечной философии»<sup>157</sup>. Сначала Э. Гуссерль отрекся от традиции, а теперь призывает вернуться к ней. Если бы он не пытался создать новую систему (феноменологию), а использовал духовный опыт «вечной философии», то он не потерпел бы поражение.

Э. Гуссерль изначально сузил предмет онтологии. Классическая философия исходила из целостного бытия. Человеческую природу она рассматривала в полном объеме, как единство сознания и самосознания. Э. Гуссерль отказывается от самосознания и ищет причину (интенцию) религии, нравственности, философии, науки в сознании. Феноменологический «отказ от себя» (*epoché*) доходит до границы, за которой начинается небытие сознания, нирвана. Э. Гуссерль назвал ее эйдетической интуицией, а И.А. Ильин - «ясновидением» или мистической интуицией. Э. Гуссерль ищет первопричину предчувствия, предзнания, «предопределения», сущее как таковое, «региональную онтологию» науки. Феноменология Э. Гуссерля, пишет Херманн, «намерена достичь беспредпосылочности своего философского знания, достичь исключительно в умственно-рефлексивном взирании на то, что наглядно дано рефлексивно-созерцающему взору, что как

<sup>156</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопр. филос., 1992, № 7. С. 136-176. С.145.

<sup>157</sup> Гуссерль Э. Феноменология // Логос, №1. М., 1991. С. 12-21. С. 20.

наглядно данное может быть мысленно увидено и постигнуто»<sup>158</sup>. Феноменологическая редукция не может быть завершена, так как абсолютная истина непознаваема. Вот почему Э. Гуссерль с недоверием относится к Гегелю, утверждавшему, что он пришел к абсолютному знанию.

Однако Э. Гуссерль не применяет свой метод при анализе европейской науки. Ему следовало бы показать «региональную онтологию» науки, найти «субъективный полюс трансцендентальной жизни»<sup>159</sup>, а не обвинять Галилея и Декарта в деградации общества. Ведь наука и ее создатели были движимы той же причиной, которая вызвала деградацию. И, если уж поверить гуссерлевской и хайдеггеровской интуиции, то и нигилизма в целом, а, следовательно, и самой феноменологии и родственных с ней направлений – экзистенциализму, герменевтике и др.

Современная философия ангажирована, пишет Э. Гуссерль, ибо она исходит из бытия, из того что есть (истории, культуры, текстов, экзистенции, т.е. индивидуальной жизни здесь и теперь), а не сущего, вернее сущности. Однако ему не удается преодолеть критикуемую им парадигму. Поэтому, когда Э. Гуссерль подходит к понятию абсолютного, он все еще не решает проблемы интерсубъективности. Утверждая, что нет противоречия между мышлением и бытием, поскольку сознание изначально его содержит, есть сознание о бытии (интенция), он все же ставит проблему интерсубъективности, существование Другого сознания. То же наблюдается и у С. Кьеркегора. Обе позиции выражают парадигму науки: не нужно стремиться к сущности. Будем исходить из существования, из того, что есть, из бытия. Отсюда призыв Э. Гуссерля: «назад к вещам». Все многообразие существующего (в том числе и духовную реальность) будем называть материей и ее свойствами (марксизм).

<sup>158</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн.: Пропилеи, 2000. С. 32.

<sup>159</sup> Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. С. 377.

Неклассическая философия отражает состояние современного интеллектуала, религией которого является вера в науку. Библией для него служит научное мировоззрение, новая мифология, предсказанная Шеллингом. Имея дело с виртуальной реальностью, которая создана его интеллектом, он верит в то, что она получена им из чувственного опыта. Он не признает ничего сверхчувственного, не осознавая того, что его теории есть порождение сверхчувственной способности, разума. Если бы разум был порождением нашего чувственного опыта, то человек не смог бы создать ничего нового. Он лишь копировал бы то, что существует в природе. Вся наша цивилизация есть порождение разума. Информация и есть та реальность, которую пытается понять современная философия. Предметом же классической философии являлась разумная воля, причина информации. Поэтому современная философия решает уже решенные, но не до конца осознанные проблемы. Например, различие между знанием, и пониманием в герменевтике.

Феноменологию породило нежелание признать разум как сверхприродную сущность. Кант называл сверхприродное (мир как единое целое, самосознание) "вещь в себе". Э. Гуссерль исключает самосознание. Он сводит всю действительность к сознанию, как единство ноэза (мышление) и ноэма (мысль). Тождество мышления и бытия классической философии превращается в субъективное единство имманентного и трансцендентного.

Из осмысления опыта истории философии можно сделать следующий вывод. Какова природа разума мы не знаем. Мы знаем, результаты его деятельности. Тот, кто не имеет опыта самонаблюдения за работой чистой мысли (а этим занимаются метафизики), естественно, отрицает ее действительность, так же как тот, кто не имеет опыта веры, отрицает существование Бога.

Крайние выводы Гегеля (познание абсолютной истины, завершение истории и пр.) привели к философскому кризису. Был сделан ошибочный вывод о несостоятельности метафизики. Поэтому занялись «физикой». В

работе «Кризис европейского человечества и философия», подводя итоги своим исследованиям, Э. Гуссерль определяет свою концепцию как переосмысление научного знания. Ясного различия между жизненным (предмет феноменологии) и окружающим мирами он так и не показал, а просто их отождествил, уповая, что трансцендентальная редукция прояснит когда-нибудь их различие.

В своей поздней работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль сделал попытку расширить, но не углубить предмет. Предмет так и остается социокультурологическим исследованием. Таким образом, мы имеем всего лишь пересмотр научной парадигмы. Эпохе и прочие редукции направлены на то, чтобы объективировать научное познание, освободить его от веры в свою непогрешимость. В результате ничего, кроме веры в редукцию, Э. Гуссерль не получил, так как он нигде ее не обосновал, не реализовал, отмечает А.З. Черняк: «тезисы о фундаментальной роли независимых от сознания (по крайней мере в гносеологическом смысле) сущностей Гуссерлем, с одной стороны, нигде не доказываются, а с другой стороны, их истинность не может быть показана средствами собственно феноменологической рефлексии, поскольку последняя сама имеет эйдетический характер. Как и всякая такого рода предпосылка, она весьма уязвима для критики»<sup>160</sup>. Таким образом, никаких достижений, кроме «языковой игры»\* в феноменологии не обнаруживается: «ведь если представление о сущности – не более, чем языковая игра, то эйдетическая редукция не может иметь того смысла универсального метода конструирования аподиктических истин, какой она имеет в теории познания Гуссерля»<sup>161</sup>.

<sup>160</sup> Черняк А.З. Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М., "УРСС Эдиториал", 1998. С. 80.

<sup>161</sup> Там же. \* «Языковой игрой» я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен» (С. 83). "О чем невозможно говорить, о том следует молчать" // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат /Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 73.

Основной пафос феноменологии направлен против научных абстракций, редукции физики к математике и пр. Как и другой ниспровергатель классики, К. Маркс, в поисках логики Капитала уничижал гегелевскую диалектику, так и Э. Гуссерль путает всеобщий метафизический метод с методом позитивных наук. Региональные онтологии – это методы особенных наук, а не метафизики.

Не осознавая своего предмета, апологеты научной парадигмы (Гуссерль и Хайдеггер) в поисках общенаучного метода, задумали найти общее основание их языков. «Гуссерлевское истолкование того, чем являются сами вещи, есть та предпосылка, на основании которой вещи должны обрести свою самоданность. Однако эта предпосылка распознается Хайдеггером как предрассудок, который должен быть отклонен ввиду требуемого максимумом превосходства над предрассудками. Уяснение этого предрассудка возможно лишь потому, что уже обнаружилась свободная возможность встречи самих вещей, которой Гуссерлево истолкование препятствует»<sup>162</sup>, разъясняет последователь М. Хайдеггера Херрманн. Он полагает, что его учитель преодолел «языковые барьеры» Э. Гуссерля посредством того, что, как мы увидим, придумал новую терминологию, более точно определяющую предмет исследования. Исходя из того, что нигилизм отвергает духовные способности человека (мышление, разум, самосознание), и исследует только его телесные способности, он называет свою теорию онтологией. Что не соответствует понятию онтологии, тем более, что как разъясняет Херрманн, имеется в виду всеобщая, а не частная («региональная») онтология. Точно также как неуместно использовать термин «Я сам» по отношению к сознанию, поскольку самосознание упорно отвергается. Классические понятия заменяются замысловатой терминологической тавтологией: «На пути редукции и конструкции, сопровождаемых критически действующей деструкцией, в Бытии и времени шаг за шагом освобождается от покровов бытие сущего, — которое всегда

---

<sup>162</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 12.

есть я сам, — являющее собой самостно-экстатическую разомкнутость моей экзистенции и образующих ее экзистенциалов. Подобно этому освобождается от покровов бытие сущего, к которому я как экзистирующее сущее всегда отношусь, представляющее собой горизонтную разомкнутость способов бытия сущего, несоразмерного вот-бытию. На пути экзистенциально-онтологической аналитики самостно-экстатическая разомкнутость выявляется как такая, экзистенциальному смыслу которой принадлежит быть открыто-простертой в горизонтную разомкнутость бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего»<sup>163</sup>. Таким образом, метафизическая глубина подменяется языковой туманностью.

Фихте, например, называл человеческое Я Абсолютом, а Гегель довел эту интенцию до логического завершения, поставив себя на место Бога. Здесь же содержится еще большее преувеличение. Абсолютной называется не высшая форма временного бытия, человек, (даже марксизм считал разум высшей формой материи), а пространственно-временная телесность: «Это бытие называется абсолютным, поскольку содержит в себе в качестве интенционального смысла иной род бытия — реальность как бытие пространственно-временного мира»<sup>164</sup>. У Э. Гуссерля еще содержались, как называл идеализм К.Маркс, «родимые пятна» капитализма<sup>165</sup>. М. Хайдеггер же полностью «вытравляет» «буржуазные предрассудки», такие, например, как субъект и самосознание и «тема интенциональности - непреходящее достижение философского познания - разрабатывается не на почве трансцендентальной субъективности, а на основе вот-бытия»<sup>166</sup>.

Различие подходов Э. Гуссерля и М. Хайдеггера в том, что Э. Гуссерль, по М. Хайдеггеру, идя от Декарта и Фихте, стремился вписаться в традицию, по новому ее переосмыслить, тогда как он, поскольку назвал внутренний мир (экзистенцию) бытием, занимается не сознанием, а бытием: «Чистая

---

<sup>163</sup> Там же. С. 64.

<sup>164</sup> Там же. С. 65.

<sup>165</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 19. С. 32.

<sup>166</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 65-66.

феноменология Гуссерля есть последовательное продолжение Картезијева *ego-cogito* и Кантова трансцендентального идеализма, т. е. Декартом основанного и Кантом трансцендентально определенного *начинания в опоре на субъект*, которое подрывается хайдеггеровским начинанием в опоре на *вот-бытие человека*<sup>167</sup>.

И в таком «повороте» М. Хайдеггер последовательнее Э. Гуссерля, поскольку, как он подчеркивает, пишет Херрманн, «сквозной темой Гуссерлевой феноменологии являются *переживания сознания*»<sup>168</sup>. Исходной предпосылкой Фихте было самосознание. Следовательно, у Э. Гуссерля произошел полный разрыв с традицией, тогда как М. Хайдеггер, находясь на такой же естественнонаучной точке зрения, назвал сознание *вот-бытием*, и получилось онтологически: «Рассматривать человека не в качестве самосознания, не в качестве субъекта в познавательном противопоставлении познаваемому объекту, а феноменологически созерцать его как *вот-бытие* и *экзистенцию* и феноменологически выявлять бытийные структуры (экзистенциалы) *вот-бытия* — не значит вновь полагать его все же в качестве субъекта и осознающего себя предметного сознания, разве что теперь вместо формальных структур сознания, выявление которых, по-видимому, является задачей вышестоящей «формальной феноменологии сознания», тему анализа составляет конкретное сознание как фактичное *вот-бытие*»<sup>169</sup>.

В дальнейшем выясняется основной порок, начатого Фейербахом, переворота. В классической парадигме, даже у греков, главенствующая роль отводилась самосознанию (например, у Аристотеля, оно определялось как мышление о мышлении), тогда как теперь на первое место выдвигается сознание. Абсурдность заключается в том, что часть ставиться на место целого, конечное сознание, которое ведь есть и у животных, включает в себя, якобы, бесконечное самосознание. И естественно, возникает, как отмечает Херрманн, неразрешимая проблема: «Однако к наиболее трудному в

---

<sup>167</sup> Там же. С. 79.

<sup>168</sup> Там же. С. 77.

<sup>169</sup> Там же. С. 79.



понимании аналитики вот-бытия относится уразумение того положения дел, *что — и как — субъект и самосознание онтологически укоренены в вот-бытии*, что вместе с «вот-бытием» обнаруживается нечто иное, нежели *ego cogito*, намного более богатое и изначальное измерение бытия, чем субъект и сознание»<sup>170</sup>. Как раз, напротив, самосознание и разум, как правильно считали античные и средневековые мыслители, занимают более высокую ступень в иерархии бытия, иначе животное обладало бы большими познавательными и практическими возможностями. Благодаря разумной (самосознательной) воле человек преобразует мир, создает материальную и духовную культуру. Поэтому и бытие-сознания нельзя относить к онтологии, как хотелось бы М. Хайдеггеру, поскольку речь идет даже не о бытии сознания как такового, а всего лишь о вот-бытии индивидуального сознания. Тогда как онтология – это учение о бытии без ограничений. И даже учение о разумной воле или о разуме и воле, составлявшие предмет классической метафизики, является частью онтологии, как учении о всеобщем бытии.

Следовательно, поскольку предметом неклассической философии является особенное бытие, постольку она (как осознал в какой-то мере Энгельс) представляет собой неметафизическую теорию ограниченного бытия наряду с другими отраслями «бесконечного» многообразия наук. Непонимание, например Херманна, можно объяснить разве только верой в непогрешимость его учителя М. Хайдеггера. Иначе как человек знакомый с азами формальной логики может втискивать бесконечное в конечное, ставить разумную субстанцию ниже телесной и пр.: «Комплексное онтологическое положение вещей, выражающееся в термине «вот-бытие», представляет собой более богатое изначальное измерение *в двойном отношении*: как ввиду *бытия человека*, так и относительно того, что пребывает в сущностной связи с экзистенцией, однако так, что оно эту последнюю *превышает — бытия сущего в целом как такового*. К нему обращен *основной вопрос* Хайдеггера:

---

<sup>170</sup> Там же.

*вопрос о бытии как вопрос о смысле бытия-вообще*<sup>171</sup>. Выражение «комплексное онтологическое положение вещей» Энгельс, чуждый пиетизма перед наукой и Фейербахом, определил как обобщение научных достижений<sup>172</sup>, тем самым предвосхитив предмет неклассической философии. Он преклонялся перед гением К.Маркса<sup>173</sup>, который имел мужество признать свой метод – особенным, а диалектику Гегеля – всеобщей<sup>174</sup>. Последующие поколения нигилистов утратили чувство меры, которое заменила вера в науку и гениальность Ф. Ницше. Иначе они не совершали бы таких паралогизмов, подменяя всеобщее особенным, вопрос «о смысле бытия-вообще» отождествляли со смыслом «вот-бытия».

Смысл гуссерлевской «строгой науки», претендующей на статус «абсолютного познания»<sup>175</sup>, на самом деле, несмотря на все старания его интерпретаторов, можно свести к несколько известным научным положениям, которые Э. Гуссерль прикрывает сладкозвучной терминологией. Почему мыслители, исповедующие принцип очевидности не видят очевидного, можно объяснить лишь преклонением перед авторитетом, верой в истинность текстов Э. Гуссерля. И вера вовсе не иллюзия, как думал Фейербах. И не «перенос» («с больной головы на здоровую»), как объяснял Фрейд. Вера, как в Бога, так и в авторитет, отражает «то, что есть». Парменидовское определение бытия («то, что есть») истинно, потому что отказ от него привел к разрушению метафизики, как и забвение его

---

<sup>171</sup> Там же. С. 79-80.

<sup>172</sup> Диалектический материализм, утверждает Ф. Энгельс, «не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 25.

<sup>173</sup> Энгельс писал: «Маркс был гений, мы, в лучшем случае, таланты» // Соч. Т. 21. С. 300-301.

<sup>174</sup> «... Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение её всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо её поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 22.

<sup>175</sup> Разеев Д.Н. Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля // Между метафизикой и опытом / Под ред. Разеева Д.Н. СПб.: Санкт-Петербургское Философское Общество, 2001. С.105-137. С. 113.

положения «мыслить и быть одно и то же». Истинность парменидовской метафизики, из которой вышла вся европейская наука и философия, подтверждается еще и тем, что посредством ее положений можно объяснить и истинность веры в авторитет столпов современной культурологии (Ницше, Гуссерля, Хайдеггера и пр.). Вера в них и спасает современную культуру, утратившую веру в Бога. Как раньше верили в Бога, так теперь в науку и ее адептов, нигилистов. Как научный прогресс не является только иллюзией, так и вера в его идеологию. Ошибочность ее в том, что она ставит на место Бога – науку, на место бытия – материальный мир («назад к вещам»). Нигилизм, к которому относится вся неклассическая философия, обожествляя науку, «предал забвению»<sup>176</sup> бытие в полном объеме и обратился лишь к бытию вещей.

Преклонение перед творцами нигилизма можно сравнить с тем, как ученики Пифагора благоговели перед своим учителем: «В книге «О пифагорейской философии» Аристотель сообщает, что пифагорейцы хранили в строжайшей тайне следующее разделение: разумные живые существа подразделяются на [три вида]: бог, человек и существо, подобное Пифагору»<sup>177</sup>. Такова природа человека как такового, а не только учеников Пифагора. И сегодня мы творим себе кумиров и даже не из, так называемых, харизматических личностей.

Нигилистическая философия мифологизирует научное познание. Так произошло, например, с научным принципом абстрагирования, выделения нужного ареала исследования из целостного объекта<sup>178</sup>. Но если Декарт

---

<sup>176</sup> Хайдеггер обвиняет в «забвении бытия» классическую метафизику на том основании, что она изучала мыслимое бытие, а он, как К. Маркс и Э. Гуссерль и др., полагает, что можно отключить разум (эпохе) и без его помощи познать суть вещей (сущее), слившись с ними в экстазе. «Забвение бытия есть забвение различия бытия и сущего» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 61-62.

<sup>177</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Издание подготовил А.В. Лебедев. М., 1989. С. 142.

<sup>178</sup> «Чистота эксперимента зависит от того, насколько удалось нейтрализовать влияние на ход и результаты экспериментирования так называемых побочных факторов, не вошедших в состав экспериментальных» // Ельмеев В. Я., Овсянников В.Г. Прикладная социология: Очерки методологии. 2-е изд., испр. и доп. СПб. СПбГУ, 1999. С.196.

понимал искусственность научного метода<sup>179</sup> и его ограниченность, поскольку он был метафизик и ему «сверху видно все» было<sup>180</sup>, то Э. Гуссерль, будучи естествоиспытателем, в обязанности которого не входит изучение познавательной способности, наивно приписал научной методологии всеобщность, которая по праву принадлежит той науке, предметом которой является человеческий дух, разумная воля. На то, что Э. Гуссерлем двигала вера в науку и недоверие к метафизике, указывает то обстоятельство, что, зная об ограниченности научной методологии, он созидал, тем не менее, феноменологию по ее образцу: «... Гипотеза, несмотря на проверку, всегда остается лишь гипотезой; ее проверка (любая мыслимая для нее проверка) оказывается бесконечным процессом проверки. В этом и заключена суть естествознания, априори - это способ его бытия, быть бесконечно гипотетическим и бесконечно проверяемым знанием»<sup>181</sup>.

Э. Гуссерль, «ничтоже сумнящися»<sup>182</sup>, объявил декартовскую «ясность и отчетливость»<sup>183</sup> под названием «принципа очевидности» основным гносеологическим принципом. У Декарта таковым, как известно, было положение *cogito ergo sum*, благодаря которому он «переоткрыл» парменидовское «мыслить и быть одно и то же», которое уже Плотин соединил с «Я мыслю». Что свидетельствует о том, что в христианскую эпоху свобода и самосознание (разумная воля) стали принципом объективного духа, но субъективное выражение получили только в эпоху зарождения науки, когда человек стал претендовать на статус единственного

<sup>179</sup> «...Я не намерен подробно им (схоластам – Ю.П.) объяснить вещи, действительно имеющиеся в настоящем мире, а просто хочу придумать такой, в котором все было бы понятно даже самым грубым умам» // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 196.

<sup>180</sup> *Sub specie aeternitatis* (лат. - с точки зрения Вечности), как учил Спиноза.

<sup>181</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 51-100. С. 81.

<sup>182</sup> «Нимало не сомневаясь, потому что сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой» (Иак.1:6).

<sup>183</sup> «Ведь для такого восприятия, на которое может опираться достоверное и несомненное суждение, требуется не только ясность, но и отчетливость. Ясным восприятием я именую такое, которое с очевидностью раскрывается внимающему уму, подобно тому, как мы говорим, что ясно видим предметы, кои достаточно заметны для нашего взора и воздействуют на наш глаз. Отчетливым же я называю то восприятие, кое, являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного» // Декарт Р. Соч. в 2 т.Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 331-332.

хозяина бытия<sup>184</sup>. Закладывая основу математического естествознания, Декарту необходимо было обосновать реальность мыслимого бытия и ему, как и Пармениду, вдруг открылась<sup>185</sup> формула *cogito ergo sum*, то, что мыслимо – существует.

Для Э. Гуссерля же, как и для софистов, реально все, что можно описать средствами языка, или как он выражается, «само собой разумеющееся»<sup>186</sup>. Софисты, как изобретатели риторики и политической мудрости (добродетели), полагали, что кому что кажется, то и истинно. Их положение, что у каждого своя истина, все относительно, и нет ничего абсолютного, абсолютизирует относительную истину<sup>187</sup>, интуиция, которая питает научное мировоззрение, и что нашло выражение в гуссерлевском словосочетании «абсолютное познание». Поэтому, теория познания на основе феноменологической установки сводится к констатации того, что «дает себя так, как оно себя дает»<sup>188</sup>, что Гуссерль называет феноменом. Таким образом, изобретенная теория познания, ничего не познает, а лишь интерпретирует тексты: «С нашей точки зрения, теория познания, собственно говоря, вовсе и не теория. ... Она хочет не объяснять познание в психологическом или психофизическом смысле как фактическое событие в объективной природе, но прояснять идею познания, согласно ее конститутивным элементам или законам... Это прояснение осуществляется в рамках некоей феноменологии познания, феноменологии, которая, как мы

<sup>184</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа... Глава IV. Восстановление в правах понятий «дух» и «самосознание».

<sup>185</sup> «Текстологический анализ картезианских произведений демонстрирует, что постулирование Декартом принципа «*cogito ergo sum*», заложившего рационалистическую традицию европейской философии, явилось следствием озарения в личном воображении французского мыслителя,...» // Романенко Ю.М. Миф как наука о формах правильного воображения /Мифология и повседневность. СПб, изд-во РХГИ, 1998. С.78-83. С.80.

<sup>186</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 59.

<sup>187</sup> Для Протагора, пишет Секст Эмпирик, «все представления и мнения истинны и что истина относительна, ... Поэтому и безумный в отношении того, что является в безумии, есть верный критерий;...» // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., "Мысль", 1975. С.72.

<sup>188</sup> Цит. по: Разеев Д.Н. Указ. соч. С. 109.

видели, направлена на сущностные структуры «чистых» переживаний и к ним относящихся смысловых составных»<sup>189</sup>.

Феноменологический метод, следовательно, направлен на раскрытие смысла уже имеющегося содержания научной теории. На это указывает также то обстоятельство, что, как пишет Д.Н. Разеев, «Гуссерль определяет очевидность как «переживание истины»\*<sup>190</sup>. Вследствие чего очевидность на языке *Логических исследований* означает, что предмет, подразумеваемый в интенции, а точнее в герменевтической интуиции, возникающей при анализе текста, получает свое смысловое проявление, что и является, по Э. Гуссерлю, актом *познания*: «Во-вторых, очевидно, - пишет Э. Гуссерль, - что в процессе наполнения интенция значения выражения “наполняется” и при этом “совпадает” с созерцанием, и вместе с тем познание как результат такого процесса совпадения есть само это единство совпадения»\*<sup>191</sup>. Как это постоянно происходит в процессе развития науки, когда одна теория сменяя другую, не находит экспериментального подтверждения, что на языке феноменологии означает «интендируемая предметность не получает статус очевидной. В таких случаях Гуссерль говорит о процессе «расстраивания интенции». Точно так же возможны случаи, и они, как правило, и составляют большинство, когда интендируемая предметность только частично совпадает с наполняющим созерцанием. Это означает, что мы имеем дело с познанием, но в модусе неадекватной очевидности. Полная адекватность очевидности выступает «целью абсолютного познания»\*, к которому и должна стремиться всякая наука, претендующая на статус науки подлинной»<sup>192</sup>. О том, что речь идет не о познании действительности или природы, а о выявлении скрытой в текстах интуиции, говорит употребляемый Э. Гуссерлем термин «интендируемая предметность».

<sup>189</sup> Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) /Перев. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 32.

<sup>190</sup> Цит. по: Разеев Д.Н. Указ. соч. С. 114. \* Husserl E. LU, I, a.a.O. S.193. – Прим. 20 к С. 114.

<sup>191</sup> Разеев Д.Н. Цит. соч. С. 113. \* Husserl E. LU, II, a.a.O. S.571. Прим. 17 к С. 113.

<sup>192</sup> Там же. \* Husserl E. LU, II, a.a.O. S.598. Прим. 18 к С. 113.

Интендировать на феноменологическом языке означает «иметь дело не с эмпирически-вещественной природой предмета, а со смысловой структурой, которую образует само сознание»<sup>193</sup> ученого. «Что» и «как» думают ученые – вот предмет феноменологии. Причем, как и для софистов, так и для феноменологов, неважно, что является объектом переживаний, идет ли речь о реальных или вымышленных предметах. Главное, что есть феномен переживания, эмоция: «Интенциональное переживание идентично предмету, но сам предмет при этом берется «умно», т.е. в эйдосе, непреходяще и неуничтожимо; в этом отношении интенциональное переживание, скажем, «Сикстинской мадонны», более реально, чем само полотно, реальность которого предоставлена на милость случая»<sup>194</sup>. Конечно, то, о чем думает или переживает ученый может быть не менее реально, чем объективная реальность. Однако, Э. Гуссерль ведь стремился очистить научное сознание от иллюзий, и, одновременно, объявляет их онтологический статус равноценным с объективной действительностью<sup>195</sup>. Наука, как он пишет, имеет дело с гипотетической, а не с объективной реальностью, но и та и другая имеют одинаковый онтологический статус. Вымышленные персонажи художественных произведений столь же реальны, что и писатели их создавшие. «И про отца родного своего мы, зная все, не знаем ничего», наивно пишет Е.Евтушенко, не знавший великого открытия Э. Гуссерля. Тот, кто освоил метод феноменологии, избавляется от всяческих сомнений, и признает истинными все сплетни, которые слышал о ком-либо.

Под «целью абсолютного познания» у Э. Гуссерля (осознавал он это или нет) имеется в виду раскрытие смысла научных достижений, который недоступен, в силу существующего разделения труда между различными направлениями, самим ученым (как впрочем, и для самого Гуссерля и всех нигилистов, начиная с Фейербаха и Маркса). Отсутствие метафизической

---

<sup>193</sup> Видгоф В.М. Целостная модель человеческой эмоциональности // Бюллетень оперативной научной информации ТГУ, № 6, 2001, Томск. С. 49.

<sup>194</sup> Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987. С. 65.

<sup>195</sup> Там же. С. 66.

культуры, как у Э. Гуссерля, так и у его эпигонов, приводит к тому, что тот факт, что человек обладает сознанием, объявляется величайшим открытием. Термин сознание (мы не говорим уж о понятии, чтобы не раздражать лишний раз противников Гегеля) означает не что иное, как то, что в некоей субстанции (опять же мы не употребляем по той же причине выражение «духовная субстанция»), которая именуется сознанием, присутствует знание о предметах. Тем более, что уже схоласты именовали отношение между субъектом и объектом как интенция.

Как ни печально, но люди, посвятившие свою жизнь изучению текстов как самого Э. Гуссерля, так и его интерпретаторов, превозносят констатацию факта этой «очевидности» до небес: «Напомним, что одно из радикальнейших открытий Гуссерля состояло в том, что не только сама интенциональность является характерным свойством сознания, но что предметность, дающаяся в такой интенциональной направленности, определяется как бы двояким образом: в своем «что» и в своем «как» (что Гуссерль и обозначает выражением «ноэтико-ноэватическая структура интенционального акта»)\*. Оба модуса относятся к степени данности предмета, притом «что» интенционального предмета относится к модальностям его данности, к способу его данности именно как этого конкретного предмета в его характерных чертах (например, его перспективные характеристики данности); этот модус интенционального акта Гуссерль обозначает также «материей» интенционального акта: «благодаря материи четко определяется не только предметное вообще, которое подразумевается в акте, но и способ, в котором акт подразумевает это предметное»<sup>196</sup>. «Радикальнейшее открытие Гуссерля» означает не что иное, как очередное изобретение велосипеда. В данном случае нашему взору предстает схоластическая парочка материя и форма. Безусловно, прав был Н.Бердяев, характеризуя нашу эпоху как «новое средневековье».

<sup>196</sup> Разеев Д.Н. Указ. соч. С. 114. \* См. об этом: Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg: Meiner Verlag, 1989. S.87-96; Strucker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Fr.a.M.: Klostermann Verlag, 1987 // Прим. 21 к С. 114.



Христианским апологетами, как следует именовать средневековых мыслителей, поскольку они не ставили задачу развивать метафизику, а лишь использовали ее для защиты Евангелия (борьбы с ересями и обращения язычников), схоластическая игра в термины оправдывалась тем обстоятельством, что, поскольку абсолютная истина дана в Евангелии, то философия нужна лишь для диалога с язычниками. Философия поэтому имела статус «служанки богословия». Фома Аквинский, например, как разъясняет Э.Жильсон, не ставил цель интерпретировать Аристотеля в духе Аристотеля, а придавал использованному тексту такое значение, которое давало ему возможность победить противников<sup>197</sup>. Для опровержения ересей ему было достаточно двух категорий аристотелевской «физики» материя и форма. Такую же ограниченную позицию (независимо от своих намерений) занимает и Э. Гуссерль.

Поэтому феноменология направлена не на познание, а на выявление смыслов уже познанного, т.е. на интерпретацию научного (или художественного) текста. Изучаются, следовательно, две формы бытия или, на языке феноменологии, бытие вещей. Сознание, разум непосредственно не воспринимаются без рефлексии, следовательно, их нет. Интуиция самосознания, интеллектуальное созерцание заменяется термином «фундирующее созерцание», а понятийное выражение смысла бытия – интенцией: «Познавательный-критический четкий смысл очевидности касается исключительно этой предельной цели, касается акта этого самого совершенного синтеза наполнения, который и дает интенции, например, интенции суждения, абсолютную содержательную полноту, полноту самого предмета»<sup>198</sup>. Даже по сравнению с конститутивностью Канта, приведенная цитата звучит как масло масляное: «Гуссерль формулирует эту регулятивность очевидности как «принцип всех принципов», который

<sup>197</sup> «Вместо того чтобы удовольствоваться почитанием Аристотеля или даже построить на фундаменте его работ метафизическое и теологическое здание, он использовал сам инструмент, созданный Аристотелем» // Жильсон Этьен. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004. С. 397.

<sup>198</sup> Husserl E. LU, II, а.а.О. S.651. Цит. по: Разеев Д.Н. Указ. соч. С. 119.

состоит в том, «что всякое оригинально дающее созерцание есть правомерный источник познания, что все, что нам оригинально предлагается в “интуиции” (так сказать, в жизненной действительности), необходимо просто принимать так, как оно себя дает, но только в тех границах, в которых оно себя здесь дает»<sup>199</sup>\*. Кантовский метафизический принцип превращается в тривиальное давно известное научное требование экспериментальной проверки: «Итак, очевидность как «идеал научности», как регулятивная идея состоит в том, что ничто «не должно получать значимость действительно научного, что не обосновано посредством совершенной очевидности, то есть не доказано посредством обращения к самим вещам или положениям вещей в изначальном опыте и усмотрении»<sup>200</sup>\*. И далее Разеев Д.Н. вынужден признать несостоятельность феноменологии быть онтологией научного исследования: «Но если феноменология претендовала на статус универсальной науки, то это означало, ... что она должна быть большим, нежели наука эйдетическая, должна выступать не еще одной эйдетической наукой, наряду с такими, как логика или чистая математика, но служить основанием последних»<sup>201</sup>. «Не указывает ли эта парадоксальность на апории самого Гуссерля, которые не поддаются однозначному толкованию?»<sup>202</sup>.

В результате мытарств Гуссерль изобретает очередной велосипед, реторию<sup>203</sup>: «Аподиктическая же очевидность обладает той замечательной особенностью, что она не только вообще удостоверяет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая

<sup>199</sup> Там же. С. 121-122. \* Husserl E. Ideen I, a.a.O. S.51.

<sup>200</sup> Там же. С. 122. \* Husserl E. CM, a.a.O. S.52.

<sup>201</sup> Там же. С. 126.

<sup>202</sup> Там же. С. 128.

<sup>203</sup> Реторсия (от лат. *retorsio* - обратное действие): «Этот способ доказательства использовался еще Аристотелем для обоснования принципа противоречия (отрицание принципа противоречит самому себе в исполнении высказывания). Он называется реторсией и выступает несущим элементом трансцендентально-философского, в особенности метафизического, мышления» // Корет Э. Основы метафизики (1961). Киев: "Тандем", 1998. С. 36.

немыслимость их небытия; что она, таким образом, заранее исключает, как беспредметное, любое сомнение, какое только может возникнуть»<sup>204</sup>.

Но если аристотелевская риторика служила обоснованием самоочевидности метафизического принципа тождества мышления и бытия, то гуссерлевская сводится к тавтологии *се ля ви*.

## §2. Метафизический уклон Гуссерля

Исследователи истории философии обычно рассматривают ту ли иную философию как законченную и именуют каким-либо стертым термином. Например, Декарт – дуалист, Гегель – «панлогист», Плотин – неоплатоник и т.д. Отсюда же следует, например, противопоставление Платона и Аристотеля. Как можно подводить учение Аристотеля под какой-либо термин, если он в своей метафизике не дает, как правило, определенных выводов, а ведет исследование, постоянно повторяя, если мы будем исходить из того-то, то придем к такому-то выводу. Поэтому, если метафизика имеет объективное значение, то ту или иную философию нужно рассматривать как ее часть. Как отмечает К.А.Свасьян, «историко-философский пласт должен рассматриваться как некая подспудная эластичная опора, отталкивающая содержание в непосредственную атмосферу общефилософских рефлексий»<sup>205</sup>. «Эластичная опора» – это историко-философский контекст исследования, позволяющий выносить суждение о той или иной философской теме: «Непонимание преследует нас там, где мы воспринимаем мысль не в ритмах ее становления, а в статике термина, подменяя эмбриологию и физиологию живого процесса морфологией готовых форм. История философии сводится в таком случае к перечню понятий, где исходным пунктом подхода является *определение*; беря за образец формальную математическую модель анализа, историк философии

<sup>204</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления, перевод с нем. Д.В. Складнева. СПб: издательство «Наука», 1998. С. 70. Прим. 54 Разеева Д.Н. к С. 128.

<sup>205</sup> К.А. Свасьян. Феноменологическое познание. Ереван, 1987. С. 6.

вынужден *начать* с определения понятия; термин предваряет здесь ход исследования и обуславливает его. Но исторический подход требует не номенклатур, а понимания; понимание же начинается не с определения, а с пристального вслушивания в перебои исторических ритмов и описания их»<sup>206</sup>. Так, например, система Гегеля вне исторического контекста и в отрыве от системы Шеллинга, получившей завершение в «Философии Откровения», не является законченной. На это обстоятельство указывает его понятие абсолютного знания, которое по своему содержанию не может быть получено. Когда мы называем Декарта дуалистом, то оцениваем его философию с точки зрения абсолютного знания. Как будто Декарт построил законченную систему философии, опираясь на дуалистический принцип, и вывел из него все остальные понятия. Декарт находился в пути, искал обоснование математического естествознания и по ходу исследования высказал те или иные мнения, носящие случайный характер в силу того, что его время еще не созрело для их решения. Им двигала интуиция эпохи зарождающейся математизированной, и одновременно, экспериментально-эмпирической науки. Разрешая противоречие между чувственной и сверхчувственной действительностью ее составляющими, он и постулировал принцип, Я мыслю, следовательно, мыслимая реальность объективна.

Аналогично нужно относиться и к апологетам нигилистической культуры, начиная с Фейербаха и заканчивая современными ее представителями. Нельзя выдавать их интуитивные прозрения за оформленные принципы. Вот как описывает «механистическую» философию нашего времени К.А. Свасьян: «Заниматься философией только потому, что тебя ей научили или ты сам случайно научился ей, принимать за точку отсчета круг готовых предпосылок и положений, словно бы они и были единственной нормой мышления как такового, значит сводить философское познание к пустой номенклатурной комбинаторике и посылить способствовать универсальному кризису, отовсюду вламывающемуся в

---

<sup>206</sup> Там же. С. 12.

сознание и жизнь»<sup>207</sup>. Как неоднократно подчеркивал М. Хайдеггер, ни Ф. Ницше, ни ему самому, ни кому-либо из его современников выразить духовную сущность современности не удалось. Это обстоятельство наложило отпечаток на его пророчески-двусмысленный стиль, благодаря которому, по свидетельству его ученика Х.-Г. Гадамера, он «заколдовывал» своих слушателей<sup>208</sup>. Таинственность языка его произведений вызывает желание раскрыть скрывающуюся за поэтически-двусмысленными оборотами истину, что и порождает «языковую игру»<sup>209</sup> хайдеггерианы.

Подобное отношение мы наблюдаем и к творчеству Э. Гуссерля. Несмотря на то, что никакого ясного понятия феноменологии он не представил<sup>210</sup>, считается, что существует феноменологический метод, получивший, тем не менее, у всех его последователей свое перевоплощение. Современная философия ищет саму себя – вот принцип, с которого следует начинать исследование. Она хочет выразить интуиции, которые ей неясны. Отсюда и двусмысленность ее методологии. Она критикует технократическое мировоззрение, и, одновременно, служит ему верой и правдой.

Названия произведений Э. Гуссерля определенно указывают, что феноменология порождена «кризисом» современного мировоззрения: «Кризис европейского человечества и философия»; «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»; «Кризис европейской философии». Ощущение кризиса выражено и у М. Хайдеггера, и у всех

<sup>207</sup> Там же. С. 29.

<sup>208</sup> «Сегодня, после того как основные тексты изданы, трудно уразуметь рассказы пожилых профессоров о том магическом воздействии, которое оказывали на слушателей эти ранние лекции Хайдеггера. *«Для меня это было как удар электрическим током... У меня открылись глаза...»* и т. д. – это все из мемуаров Гадамера. Конечно, вихрь неологизмов, заставлявших забыть о том, что такое язык научной философии и вообще немецкий язык, да к тому же обрушенный на слушателей со страстью и безапелляционностью одержимого, не мог не очаровать молодую публику, уставшую от культурного либерализма своих отцов» // Николай Плотников. Человек-традиция. Памяти Гадамера «Отечественные записки» 2003, №1.

<sup>209</sup> «"Языковой игрой" я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен» // Витгенштейн. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 83.

<sup>210</sup> «Речь идет о вдребезги разбившихся стараниях неокантианских школ, пытавшихся перевернуть философскую вселенную рычагом кантовской рациональности, и о срыве попытки самого Гуссерля, сведшего горизонт мысли к фокусу картезианского Эго, несмотря на собственные же предостережения о недопустимости такого рода сведений» // Свасьян К.А. Указ соч. С. 33.

философов эпохи нигилизма. О том, как последователи и интерпретаторы Э. Гуссерля усугубляют кризис, выступая тем самым против своего учителя, К.А.Свасьян пишет следующее: «В западной хрестоматийной философии XX века едва ли найдется другой философ, которого можно было бы сравнить с Гуссерлем по остроте осознания губительных следствий указанного распада и масштабности попытки преодоления его. ... Шутка ли сказать, поверхностное обозначение "феноменология" оказывается на поверку целым конгломератом феноменологий, датируемых разными этапами работы и зачастую мало схожих друг с другом; ... Одним из разительных достижений современной мысли является, бесспорно, умение (ставшее уже, кажется, навыком) оценивать вещи с точки зрения так называемой "*таблицы истинности*"»<sup>211</sup>.

Гуссерлевская феноменология представляет собой лишь интуицию, так и не получившую в его творчестве адекватного воплощения, и к тому же извращенная его последователями, тем не менее она рассматривается его интерпретаторами как истина в последней инстанции. Но такова участь всех гениев. И иначе быть не может. Без подобного «извращения» не было бы того «культурного пространства», из которого вырастают гении. Третируя великих философов как «мертвую собаку», интерпретаторы подготавливают почву для «воскрешения» их идей в голове последующего гения. Так произошло с идеями Платона и Аристотеля в уме Плотина. Аналогичную картину представил Гегель, рассматривая влияние Спинозы на Якоби: «Когда Мендельсон задумал написать биографию Лессинга, Якоби запросил его, знает ли он, что «Лессинг был Спинозистом» (Jacobis Werke, B. IV, Abt. I, S. 39-40). Мендельсон был очень раздосадован вопросом и это именно вызвало переписку. В ходе спора обнаружилось, что люди, считавшие себя специалистами по философии и обладавшими монополией дружбы с Лессингом, как например Николаи, Мендельсон и т. д., не имели понятия о Спинозизме; у них обнаружилось не только плоскость философского

---

<sup>211</sup> Там же. С. 9.

понимания, но и невежество. Сам Мендельсон, например, проявил полнейшую неосведомленность во всем, что касалось внешних исторических обстоятельств Спинозизма, а уж тем паче в том, что касается внутреннего характера последнего (Jacobis Werke, B. IV, Abt. I, S. 91). Якоби выдает Лессинга за Спинозиста и говорит с похвалой о французах; такое серьезное отношение было для этих господ, как гром с ясного неба. Так как они, сверх того, отличались самодовольством и были скоры на ответ, они были в высшей степени удивлены тем, что Якоби претендует, что он тоже кое-что знает, и притом о такой мертвой собаке, как Спиноза (ср. там же, стр. 91). Этот спор и привел к заявлениям, в которых Якоби развил более определенно свои философские воззрения<sup>212</sup>. Подобной культурой обладают и те, кто и по сей день относят Спинозу к пантеистам, поскольку не в этом заключается его вклад в развитие предмета философии.

Интуицию гуссерлевского понятия «переживание» («вслушивания»), которую ему не удалось адекватно раскрыть, можно проиллюстрировать, используя приведенный К.А. Свасьяном материал о разъясняемых А.Ф. Лосевым понятиях логос и эйдос, а также, имея в виду соотношение между вдумчивым и механистическим (или как его называет К.А. Свасьян, математическим моделированием) методами: «... Итак, "что такое логос и каково отношение его к эйдосу? Логос – тоже смысл и тоже смысл сущности. Но если эйдос есть *наглядное изваяние смысла*, логос – *метод этого изваяния и как бы отвлеченный план его*"<sup>213</sup>. И дальше: "Эйдос мы определяем как явленную сущность предмета. Эйдос всегда есть, поэтому, нечто во внутреннем смысле оптическое, вернее, синоптическое. Будучи дан как некая координированная раздельность, эйдос вещи есть как бы некое идеальное, смысловое изваяние предмета. Это в собственном и подлинном смысле "вид" предмета, смысловая картина его сущности... Эйдос – идеально-оптическая картина смысла; логос – отвлеченная от этой картины смысловая

<sup>212</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб.: Наука, 1999. С.85-572. С. 465.

<sup>213</sup> А.Ф. Лосев. Музыка как предмет логики. М., 1927. С. 12-33.

определенность предмета. Эйдос – живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета. Логос – сущность самого эйдоса, по отвлечении всех синоптических связей, конструирующих живой лик, или явленность предмета"<sup>214</sup>. И еще – прекрасная, от обратного, формулировка логоса: "Это: не цельность, но *принцип* цельности; не индивидуальность, но – *метод ее организации*; не созерцательная картинность и воззрительная изваянность, но *чистая возможность их*; не общность, но – *закон получения ее* и т.д."<sup>215</sup>.

Аналогичный казус получился и с другим основополагающим термином Э. Гуссерля «интуиция»: «Когда Гуссерль, - пишет К.А. Свасьян, - едва ли не наиболее влиятельный адепт "чистого логоса", дочистивший его от последних привкусов психологизма, заговорил вдруг об *интуиции* как альфе и омеге познания, ситуация выглядела, надо полагать, не менее скандальной, чем это в свое время казалось Канту в связи с Юмом. Переполох факультета усиливался от того, что инициатива исходила не от заведомого иррационалиста, вроде Бергсона или, скажем, графа Кайзерлинга, а от "*своего*" и даже больше, чем просто "*своего*": от "*первого среди равных*". Наторп обвинил Гуссерля в мистицизме. Так, великим традициям европейского рационализма довелось на деле изжить мифологему "потерянного рая" в лице почитателя Декарта и ученика Карла Вейерштрасса; искушение наступало с разных концов»<sup>216</sup>.

Конечно, не экзистенциалисты и интерпретаторы феноменологии привели ее к краху («надрыв, транспарирующий нотками безысходности, неизбывная боль ума об утраченной духовности»<sup>217</sup>), а внутренняя противоречивость, заложенная в понятии «строгая научность». С одной стороны, Э. Гуссерль стремился «вырвать философию из униженного

<sup>214</sup> Там же. С. 119-120.

<sup>215</sup> А.Ф. Лосев. Философия имени. М., 1927, с. 134-135.

<sup>216</sup> Свасьян К.А. Феноменологическое познание. С. 22.

<sup>217</sup> Там же. С. 31.



статуса служанки наук и вернуть ей единственно подобающую ей роль госпожи наук, почти умоисступленная верность идеалу "*строгой научности*"...»<sup>218</sup>. Но, с другой стороны, его метод не философский, а естественнонаучный, поскольку он исследует не субстанцию человеческих способностей, самосознание, а, как это принято в науке, сознание. Поэтому Э. Гуссерль не понял, что «кризис» - это нормальное, а не экстремальное состояние науки. Вспомним, сколько недоразумений вызвал «кризис физики» после того, как узнали, что масса покоя электрона равна нулю. И что изменилось? Физики, по-прежнему ищут физическую материю там, где ее нет. Математическое моделирование, посредством которого они создают мифы о Больших взрывах, рисует не материальную, а идеальную реальность, находящуюся, как разъяснял Платон, между материальным и вечным миром идей. Если древний философ ошибался (а он, в отличие от современных ученых, сочинял мифы «понарошку», чтобы разъяснить обывателям смысл метафизического учения), то пусть ученые объяснят возможность существования мира, если он, по их представлениям лишен вечной энергии.

Итак, кризис – это нормальное состояние науки. И Э. Гуссерль, если бы он ориентировался на классическую метафизику, осознал бы это, когда писал, что развитие науки - это переход от одной гипотезы к другой. Его ничему не научил пример неудачной попытки неокантианства, которое исходило из неверной предпосылки, что у Канта существует законченная метафизическая система и он сам сводит «горизонт мысли к фокусу картезианского Эго, несмотря на собственные же предостережения о недопустимости такого рода сведений»<sup>219</sup>. Высказывая верные мысли, но, захваченный неверным представлением, что философия, ориентированная на математику, может называться философией, Э. Гуссерль, не осознает их смысла: "... Философ всегда должен стремиться к тому, чтобы осилить истинный и полный смысл философии, весь ее горизонт бесконечности", и,

---

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Там же. С. 33.

стало быть, "никакие линии познания, никакая отдельная истина не должны быть абсолютизированы и изолированы"<sup>220</sup>. Но ведь замысел феноменологии, попытка начать философию заново, противоречит вышесказанному, поскольку ее постулаты «абсолютизированы и изолированы» от предшествующей философии.

Что еще может значить стремление к беспредпосылочному познанию мира, как не полное непонимание того, что такой метод был открыт в ту эпоху, когда философия не зависела ни от религии, ни от государства, ни от науки. Когда христианство стало государственной религией, оно запретило философию. Поэтому в эпоху, когда философия стала служанкой науки, необходимо возвращение к той философии, которая, по словам А.Н. Уайтхеда является примечанием к Платону<sup>221</sup>. Вернее было бы сказать к Плотину<sup>222</sup>, поскольку именно он заложил основы для дальнейшего развития метафизики, выявив сферу чистого допредикативного опыта, сферу человеческих духовных способностей, самосознание и свободу: "Возвращение к допредикативному опыту и проникновение в глубиннейшие и изначальные слои допредикативного опыта есть *оправдание доксы*, которая представляет собою царство изначальных очевидностей, не достигших еще точности и математизированно-физической идеализации. Тем самым обнаруживается, что доксические очевидности несколько не уступают по значимости эпистемическим очевидностям, т.е. познанию, протекающему в суждениях, но являются как раз царством изначальности, в котором осмысленно коренится всякое точное познание"<sup>223</sup>. «Царством изначальности», по Платону, является, царство чистой мысли, мир идей, тогда как сфера «математизированно-физической идеализации» занимает промежуточное положение между миром вещей и миром идей. Число абстрагировано от чувственного мира, а идеи существуют сами по себе и

<sup>220</sup> Цит. по: Свасьян К.А. Указ. соч. С. 46.

<sup>221</sup> "Самая надежная характеристика европейской философии состоит в том, что она представляет собою ряд примечаний к Платону" // Уайтхед А.Н. Процесс и реальность. М. Мысль, 2005. С. 13.

<sup>222</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа... Глава I. Неоплатонизм (зарождение понятия «дух»).

<sup>223</sup> Цит. по: Свасьян К.А. Указ. соч. С. 55.

порождают чувственную реальность. Будучи их причиной, они и являются законами явлений, которые стремится познать наука, но, ориентированная на математику, не достигает цели. Таким образом, познать законы явлений («допредикативный опыт») может только метафизика, созданная в античности и доведенная до логического завершения Гегелем.

Допредикативный опыт получает у Э. Гуссерля именование «жизненного мира» и, представляя собой «коррелят трансцендентальной субъективности, ее систематическое и чисто внутреннее самовыявление и самоистолкование», выступает в качестве того, что Гегель называл объективным духом, но только в неполном объеме. Гегелю, несмотря на его заверения, не удалось «снять» трансцендентную для Логики реальность (художественную и мистическую интуицию). Поэтому Гуссерль, решил восполнить гегелевский «панлогизм» интуитивно-феноменологической процедурой, идеацией<sup>224</sup>, называемой также эйдетической интуицией, категориальным созерцанием, или усмотрением сущности. Феноменология Гуссерля была задумана как "наука о «началах», о «материях» всякого познания" и "материнское лоно всех философских методов"<sup>225</sup>. Феноменология претендует быть наукой наук, определять путем эйдетической интуиции региональные категории опытных наук, прояснять тем самым их интуиции и гипотезы, выявлять скрытую за их ориентацией на эмпирическую реальность, сущность явлений. Наука, оперируя математическими моделями, думает, что все еще имеет дело с явлениями и переносит чувственные представления макромира при описании микро и мегамиров. Элементарные частицы, онтологическая сущность которых выражается посредством дифференциальных уравнений, все еще мнятся, принадлежащими онтологическому миру чувственно-воспринимаемых вещей. Таким образом, кризис физики продолжается...

---

<sup>224</sup> «По Гуссерлю, понятие образуется именно в акте узрения единичного предмета посредством особой установки сознания, которое, созерцая определенный предмет, "мнит", "идеирует" как раз его понятие» // К.А.Свасьян. Указ. соч. С. 57.

<sup>225</sup> Там же. С. 58.

Так же как и философии, поскольку уже у Гегеля вечность редуцирована к бесконечному времени, а абсолютный дух к объективному. Абсолютное время, как аналог классического самосознания, но не в полной мере, поскольку Э. Гуссерль имеет в виду лишь сознание, которое и представляет его онтологическое основание, выступает субстанцией его саморефлексии, которую он называет "трансцендентальной самокритикой самого феноменологического познания"<sup>226</sup>. Вследствие того, что самосознание подменяется сознанием высший слой духовной жизни «выносится за скобки». Да и сама духовная жизнь, хотя ее нельзя назвать и бездуховной, поскольку она принадлежит духовному существу, представляет собой поток переживаний, которые имеют чувственную телесную природу, синкретический сплав мысленного (сознательного) и чувственного. Поэтому метод интенциональных переживаний подходит для эмпирической социологии при оценке социальных эмоций, для построения целостной модели человеческой эмоциональности. Для примера приведем выдержку из книги В.М. Видгофа «Целостная модель человеческой эмоциональности», в которой он ссылается на анализируемую нами книгу К.А. Свасьяна: «Интенциональное переживание идентично предмету, но сам предмет при этом берется «умно», т.е. в эйдосе, непреходяще и неуничтожимо; в этом отношении интенциональное переживание, скажем, «Сикстинской мадонны», более реально, чем само полотно, реальность которого предоставлена на милость случая»<sup>227</sup>. Оттолкнувшись от цитаты К.А. Свасьяна, В.М. Видгоф заключает: «Благодаря тому, что социальная эмоция входит в структуру социального общения как целостную систему, эмоциональный язык становится достоянием каждого общественного индивида и в то же время, существуя независимо от него как объект, как

---

<sup>226</sup> Там же. С. 60.

<sup>227</sup> Там же. С. 65.

общественная ценность, выступает, наряду со словом, мощным регулятором человеческой деятельности»<sup>228</sup>.

Непонимание Э. Гуссерлем предмета философии сказывается также в том, что он отождествляет восприятие и мышление. Вот как объясняет К.А. Свасьян гуссерлевскую интенциональность: «Гуссерль часто определял феноменологию как *теорию логических переживаний*. Необычайность этого определения связана с оригинальностью самой проблематики: что происходит в нас, когда мы мыслим? Вопрос отнюдь не праздный, напротив, первостепенный, так как именно от прояснения его зависит требование *беспредпосылочности* познания. Мысля нечто, мы упускаем из виду процесс самого мышления; мыслительная жизнь протекает в нас бессознательно, и мы довольствуемся результатами мысли, просыпая весь генезис и типичность ее функционирования. "Логические переживания" и есть скрытая *жизнь* мысли в нас, без уяснения которой невозможна никакая сколько-нибудь адекватная теория познания, поскольку познавать *нечто*, не имея и понятия о том, *как* свершается сам процесс познания, значит нарушать основное правило логики познания. Отсюда следует, что теории познания должен быть предпослан анализ *сознания*; теория логических переживаний вырастает, поэтому, в теорию сознания, разработка которой и исчерпывает, собственно говоря, все задачи феноменологии.

Сознание, по Э. Гуссерлю, представляет собою целостный поток переживаний, в которых воспринимается предмет. Наиболее существенным признаком этого потока является *интенциональность* – направленность на предмет, или имманентная предметность...»<sup>229</sup>. Мы произвели обширное цитирование, чтобы показать основное отличие феноменологической теории познания от классической. Посредством чего «теории познания должен быть предпослан анализ *сознания*»? Ответ очевиден. Посредством интуиции. Но

<sup>228</sup> Видгоф В.М. Целостная модель человеческой эмоциональности // Бюллетень оперативной научной информации ТГУ, № 6, 2001. Томск. С. 49. В.М. Видгоф ссылается на книгу Свасьяна К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987. С. 65-66.

<sup>229</sup> Свасьян К.А. Указ. соч. С. 63.

каким образом ее бессознательная деятельность может осуществлять «саморефлексию» и «трансцендентальную самокритику». Без самосознания это невозможно, поэтому к концу своей творческой деятельности Э. Гуссерль с необходимостью пришел к нему. М. Хайдеггер и другие экзистенциалисты, совершив «поворот» к истокам гуссерлевских начинаний, увязли в «парке бабьего лепетания»<sup>230</sup>.

Без самосознания невозможно отличить вымысел от реальности, поэтому в феноменологии ни о каком мышлении, как и объективной действительности и речи нет. Неважно, что является объектом переживаний. Переживания ученого, сочинившего теорию, которая может быть простым вымыслом, а может найти экспериментальное подтверждение, и бред сумасшедшего ставятся в один ряд. О каком познании рассуждают феноменологи, если они отрицают то, что есть? О познании уже «познанного», интерпретации текстов. Причем безразлично, идет ли речь об описании того, что есть, или о научной мифологии и художественном вымысле. Картина художественного воображения, правда, бывает реальнее той действительности, в которой мы живем. Но и этот аспект не касается феноменологии. Она «направлена» на всяческое «переживание»: «Сказанное распространяется Гуссерлем на всю сферу психического опыта»<sup>231</sup>. Таким образом, онтологическим основанием феноменологии выступает многообразие переживаний, а не содержание бытия: «Предмет существует "вне" сознания, и его свойства не привходят в сознание извне; сознание лишь "мнит", "интендирует" (впоследствии Гуссерль скажет: "конституирует") его, и в самом этом акте имеет дело не с эмпирически-вещественной природой его, а со смысловой структурой, которую само же образует»<sup>232</sup>. Переживание восприятий Э. Гуссерль называет гилетическими: «"Гилетический" слой

<sup>230</sup> «В дальнейшем мы еще коснемся трагедии гуссерлианства, где "узрение сущности", назначенное быть трезво логической процедурой, докатилось до "парки бабьего лепетания"\* у экзистенциальных философов» // Свасьян К.А. Цит. соч. С. 22. \* Из стихотворения А.С. Пушкина «Стихи, сочиненные ночью во время бессоницы».

<sup>231</sup> Там же. С. 65.

<sup>232</sup> Там же.

переживания обрабатывается, в свою очередь, собственно интенциями сознания, или "ноэтическими" структурами, в результате чего и образуется "ноэма" *самого предмета*<sup>233</sup>. Даже, если предположить, что посредством редукции возможно выделение реальных предметов, то ведь результатом будет их существование, а не сущность: «Таким образом, существенной чертой интенциональных переживаний является не только их направленность на объект, но и полная нейтральность в отношении его онтологической характеристики. Существует или не существует объект интенционального описания, этот вопрос остается полностью открытым и исключается из тематического круга интересов феноменолога путем последовательной *редукции*»<sup>234</sup>.

Классическая философия отделяла существенное от несущественного не в формально-логическом смысле, а исследовала суть бытия как такового, мир, который существует независимо от человеческих переживаний. Э. Гуссерль, который не имел опыта метафизических переживаний, не догадывался о существовании логики бытия, метафизической логики, начало которой положил Парменид, а завершил Гегель. Бытие раскрывается в мышлении, поскольку оно способно улавливать суть бытия. Но это не формально-логическое, а метафизическое мышление, мышление законов бытия, а не субъективных представлений (будь они хоть научными). Одни научные представления (переживания), рассуждал Э. Гуссерль, сменяют другие. Следовательно, познание того, что есть нам недоступно. Мы вынуждены признать за действительность поток переживаний. И в этой мутной воде ... Такова участь философии, прислуживающей науке.

Гениальность Э. Гуссерля проявилась в том, что он все же вернулся, к сожалению, поздно, в поле классической парадигмы и заговорил, в духе Фихте, о самосознании: "Прежде и до всего мыслимого, – пишет Гуссерль, – есмь Я. Это "Я есмь" является для меня, говорящего это и говорящего в

---

<sup>233</sup> Там же. С. 66.

<sup>234</sup> Там же.

здравом уме, *интенциональной первоосновой моего мира*; причем мне нельзя упускать из виду то, что и "объективный" мир, "мир для всех нас" является в этом смысле значимым для меня, "моим" миром. Интенциональной первоосновой является, однако, "Я есмь", и не только для мира, который я считаю реальным, но и для всех значимых для меня "идеальных миров" и вообще для всего, что я в каком-нибудь понятном и значимом для меня смысле осознаю в качестве сущего, включая меня самого, мою жизнь, мои мнения, все сознание. Удобно это или неудобно, звучит ли это мне (из каких вечных предрассудков) как нечто чудовищное или нет, таков *первичный факт, которого я должен придерживаться* и от которого я, как философ, не могу отвести глаз ни на миг. ... Настоящий философ вместо того, чтобы бежать от этих призраков, предпочтет осветить этот темный угол"<sup>235</sup>.

О близорукости Э. Гуссерля, причиной которой, как нам кажется, является привычка мыслить математическо-психологически, К.А. Свасьян пишет следующее: «Гуссерль в приложении к "Критической истории идей" упоминает Гёте в связи с его полемикой против Ньютона. Оценка ситуации выглядит непостижимой. Гёте вменяется в вину общий грех послекантовского немецкого идеализма: отсутствие трансцендентального внимания к теоретико-познавательной проблематике. Поразительно, что Гуссерль проглядел чистую эйдетическую феноменологию как раз там, где она была развита Гёте с наибольшей силой: в "Учении о цвете". Остается предполагать, что подобная оценка оказалась следствием крайне *нефеноменологического* прочтения Гете; если бы Гуссерль применил здесь собственный метод редукции, идеации и свободной вариации в фантазии, он расширил бы свое восприятие до *горизонта* Гёте и обнаружил бы в нем кристальное наличие этого же метода»<sup>236</sup>.

Уникальность интуиции Гете отмечал его протеже Гегель, которому министр Саксен-Веймарского герцогства помогал даже деньгами. Тем не

<sup>235</sup> Цит. по: Свасьян К.А. Указ. соч. С. 82.

<sup>236</sup> Там же. Прим. 72. к С. 92.



менее, интуиция есть интуиция. Любая творческая деятельность, да и просто умственная, то, что называется умение мыслить самостоятельно, без нее не обходится. Человек не компьютер и его логика способна получать нестандартные решения именно благодаря интуиции. Гегель, кстати, отмечал, когда описывал формальную логику, что он никогда не думает по ее правилам. Он изобрел формалистику, названную им спекулятивной логикой, которая, как ему казалось, способна соединить в себе все человеческие интеллектуальные способности, рассудок и интуицию. Нигилизм восстал против гегелевского «панлогизма», и отверг вместе с ним весь духовный опыт философии. Именно нигилистическое отношение к традиции не позволило Э. Гуссерлю осознать и выразить свои интуитивные предчувствия<sup>237</sup>. Умение видеть вещи такими, каковы они есть, можно только с позиции *sub specie aeternitatis*. Неудивительно, что Гете был способен приобщиться к трансцендентной реальности. Ведь он был поэтом. Поэтому у него был опыт, которого не было у Гуссерля, опыт вдохновения, который так ясно описал А.С.Пушин<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> «Философский праксис Гёте без остатка (и даже можно было бы сказать, с достатком) исчерпывает темы гуссерлевской дескриптивной и эйдетической феноменологии» // Свасьян К.А. Цит. соч. С. 90.

<sup>238</sup> Пока не требует поэта  
К священной жертве Аполлон,  
В заботах суетного света  
Он малодушно погружен;  
Молчит его святая лира;  
Душа вкушает хладный сон,  
И меж детей ничтожных мира,  
Быть может, всех ничтожней он.

Но лишь божественный глагол  
До слуха чуткого коснется,  
Душа поэта встрепетается,  
Как пробудившийся орел.  
Тоскует он в забавах мира,  
Людской чуждается молвы,  
К ногам народного кумира  
Не клонит гордой головы;  
Бежит он, дикий и суровый,  
И звуков и смятенья полн,  
На берега пустынных волн,  
В широкошумные дубровы...

Кроме того он был знаком и, в отличие от Э. Гуссерля, симпатизировал достижениям немецкой философии, а значит, в ее лице всей философии, поскольку продвижение - это развитие, а не начинание с Ничто. Гете был естествоиспытателем, но не делил природу на части, не абстрагировался от целого, но, помня о кантовском принципе, «целое больше суммы частей», воспринимал природу «органически». При этом он использовал и кантовское учение все той же третьей Критики о гении: "Я оставляю предметы спокойно действовать на меня, наблюдаю после этого действие и стараюсь передать его верно и неподдельно. Здесь сокрыта вся тайна того, что любят называть гениальностью". А в следующем высказывании автор «Фауста» указывает основную причину болезни, как науки, так и ее апологета, нигилизма: "Теория – это обыкновенно результаты чрезмерной поспешности нетерпеливого рассудка, который хотел бы избавиться от явлений и подсовывает, поэтому, на их место образы, понятия, часто даже одни слова"<sup>239</sup>.

Э. Гуссерль не смог оценить Гете как раз потому, что не имел метафизического опыта и, в отличие от Гете, опирался только на поспешность нетерпеливого рассудка. Интуиция рассудочного способа познания и явилась движущим мотивом его теории, выразить которую без духовного опыта истории философии невозможно, что видно на примере теоретико-познавательного анализа гетевского метода Рудольфом Штейнером, на который ссылается К.А. Свасьян. Конечно, Штейнер предвосхищает феноменологию как учение о непосредственном познании (интуиции), поскольку он сам был интуитивист, но он, несмотря на то, что правильно определяет задачу теории познания, не показывает, по крайней мере из примеров, приведенных К.А. Свасьяном из книги Р. Штейнера "Истина и наука", этого не видно, взаимодействие интуиции и рассудка. А ведь именно их гармоничное сочетание приводит к великим научным достижениям. Для подтверждения нашей оценки, мы ограничимся

---

<sup>239</sup> Цит. по: Свасьян К.А. Указ. соч. С. 90.

следующими цитатами из книги Р. Штейнера: "Теория познания должна быть научным исследованием того, что все другие науки предпосылают без всякого исследования: именно самого *познания*. Этим за ней с самого начала признается характер основной философской науки" (с. 120). «... Гносеолог в своих вводных замечаниях должен показать путь, каким можно придти к беспредпосылочному началу; но собственно содержание этого начала должно быть независимым от этих соображений" (с. 128)<sup>240</sup>.

Беспредпосылочное начало познания открылось Пармениду (а затем и Декарту) в некоем прозрении, которое можно классифицировать, если судить о данном автором поэмы «О природе» описании, как мистическую интуицию. Интуиция как бы мы ее ни называли – это способ получения не выводного знания. Я знаю, что это так, а каким образом я получил его, я не знаю. Парменид объясняет, что ему положение «мыслить и быть одно и то же» открыла Богиня. Декарту, после долгих размышлений (как писал Платон в седьмом письме) над природой математики. Стивен Хокинг за одну ночь придумал теорию, экспериментальное подтверждение которой искали затем институты многих стран. Примеры можно множить, но вывод напрашивается следующий. Человек неведомым ему образом способен приобщаться к миру вещей в себе и фиксировать какую-либо его закономерность. Наше мышление (точнее, наш дух, поскольку подобное постигается подобным) способно отождествляться с бытием.

На тождество мышления и бытия намекают и слова Вернера Гейзенберга, который в поисках объективных законов природы столкнулся с самим собой: "*человек встречается самого себя*"<sup>241</sup>. Проблема самосознания встает и перед исследователями квантовой механики<sup>242</sup>. Сославшись на

<sup>240</sup> Цит. по: Свасьян К.А. С. 93.

<sup>241</sup> Цит. по: Свасьян К.А. С. 97.

<sup>242</sup> «Я искренне убежден, что сознание - это сложнейшая задача, - говорит специалист по квантовой механике Ник Герберт, - а физики в основном заняты задачами простыми... Мы можем обнаружить все силы и все частицы в природе — именно этим занимаются физики, - а что потом? А потом мы уже никуда не денемся от задач куда более сложных (природа разума, природа Бога) и от таких вопросов, которые мы пока еще даже не умеем сформулировать. Что такое сознание? //

Борхеса и Гейзенберга, К.А. Свасьян называет совпадение их подходов странным<sup>243</sup>, тем более, что и мифология отмечает «единство микрокосмоса и макрокосмоса». С гносеологической точки зрения единство человека и мира подтверждает «миф» Платона, указывающий, что человеческий разум изначально содержит законы природы (идеи), которые «припоминает», когда анализирует явления ими управляемые. Гуссерль, сам того не подозревая, поскольку он исходит из непосредственного сознания, предполагает, что они внедряются в наше сознание непосредственно в момент восприятия. Тем самым исповедует локковский «мистицизм»: «Недоступные восприятию тела, – писал Локк, – исходят от вещей к глазам и через глаза посылают в мозг движение, производящее в мозгу наши идеи о телах»<sup>244</sup>. Получается, что в вещах каким то образом содержатся их законы. Такова позиция современной науки, отрицающей духовную (вечную) реальность. Поэтому она и постулирует нелепую мысль о том, что мир и его законы возникли из ничего, нарушая свой же собственный принцип *ex nihilo nihil fit*.

Расщепление человеческого духа на части отделение чисто духовной способности, интуиции, от «материального» рассудка, дуализм материи мышления и его формы, приводит к тому, что мышление объявляется формальной игрой терминов. Один из парадоксов мифомышления приводит К.А. Свасьян: «Речь идет о парадоксе Эйнштейна-Подольского-Розена. Для того, чтобы получить внушительно наглядное впечатление о возможностях этого парадокса, любопытно было бы услышать объяснение, которое дает ему Франко Селлери, профессор теоретической физики Барийского университета. Если предположить, говорит он, что теоретическая физика

---

Уильям Арнц, Бетси Чейс, Марк Висенте «Что мы вообще знаем?». София. 2007. // [www.fund-intent.ru/science/fils054.shtml](http://www.fund-intent.ru/science/fils054.shtml)

<sup>243</sup> «С годами, - читаем мы в одном стихотворении Хорхе Луиса Борхеса, - человек заселяет пространство образами провинций, царств, гор, заливов, кораблей, островов, рыб, жилищ, орудий труда, звезд, лошадей и людей. Незадолго до смерти ему открывается, что терпеливый лабиринт линий тщательно слагает черты его собственного лица»<sup>1</sup>. Так говорит поэт, и правде слов его вторит ученый. Вернер Гейзенберг, идя с другого конца, неожиданно оказывается в зоне буквально микрофизических потрясений. И ему открывается, что, исследуя Вселенную и ища в ней объективные свойства, «человек встречает самого себя»<sup>2</sup> // Свасьян К.А. Указ. соч. С. 96-97.

<sup>244</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разуме. М., 1898. С. 111. Цит. по: Свасьян К.А. С. 103.

корректна, то из этого вытекает следующее: имеются два стула, изготовленные на одной и той же мебельной фабрике и находящиеся в двух разных городах. Если теперь я разобью один из этих стульев, то другой стул, находящийся, скажем, в Риме, одновременно и сам собой разлетится на куски. Эйнштейн дважды говорил в этой связи о "телепатии" в 1949 году. См. Einstein. *Philosopher. Scientist*. Ed. Schilpp. Evanston, 1979, pp. 85, 683. Ср. O. Costa de Beauregard. *Cosmos et conscience*, dans: "Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers". Paris, 1980, pp. 57-76»<sup>245</sup>.

Отделение математической модели от физической реальности приводит к чистой формалистике и устранению содержания. Понять смысл математической терминологии становится невозможным. Происходит раздвоение сознания. Ученый думает, что он, рисуя уравнения, имеет дело с чувственной реальностью, а на самом деле с той, которую описывает математика. Как понимал Платон, она находится между чувственной и чисто мыслимой действительностью. Таким образом, возникает «шизофреническое» раздвоение сознания: «Вот любопытная откровенность математика: "Исчисляют (известно, что тут все в порядке), но не размышляют (от этого бывает мигрень). Это – политика страуса и выбор, лишь прикинувшийся мудростью" (Эберхард). См. "Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers", p. 68»<sup>246</sup>.

Подобная раздвоенность получается, когда устраняют из духа самосознание, эту недостижимую вещь в себе, абсолютную истину, стремление к которой заставляет познающего субъекта двигаться в направлении *ad infinitum*: «Сознание иррационально в том смысле, что оно не сводится без остатка к конечным рациональным знаниям, извлекаемым из него. Рациональны именно знания, но они-то и не составляют *корень* сознания»<sup>247</sup>. Знание – это относительная истина, а абсолютная истина – тот дух, посредством которого мы познаем. Его можно назвать также интуицией.

<sup>245</sup> Там же. Прим. 12 к С. 108.

<sup>246</sup> Там же. Прим. 14. к С. 109.

<sup>247</sup> Там же. С. 112.

К.А. Свасьян интерпретирует единство сознания и самосознания как гуссерлевскую идеацию. В процессе познания, с точки зрения эмпиризма мы восходим от чувственного к сверхчувственному, умопостигаемому: «... Перейти от чувственного созерцания к созерцанию *категориальному* и осуществить акт *идеации*»<sup>248</sup>. Однако, откуда берутся категории? Даже если предположить, что их содержание внедряется в нас посредством чувственного восприятия, как думал Локк, все равно оно приобретает сверхчувственную форму в нашем сознании. Этот неоспоримый факт и был выражен К.Марксом. Идеальное не предсуществует, как думали идеалисты, а есть преобразованное материальное<sup>249</sup>. И все же остается открытым вопрос. Откуда идеальная форма появилась в голове, чтобы придать понятийную форму, «пересаженной в человеческую голову» материи. Она должна быть там изначально, и мы ее извлекаем на свет Божий с помощью чувственного восприятия, разъяснял Платон.

Нигилизм ценен не сам по себе, а тем, что он выражает дух технократической революции. Когда же пытаются придать какому-нибудь из направлений, например, феноменологии самостоятельное звучание, приходят к абсурду. Э. Гуссерль, отрицающий классическую метафизику, подчиняясь метафизическому закону отрицание отрицания, возвращается к ее предмету, самосознанию, выявленному Платином из интуиций Платона и Аристотеля. И если Плотин отталкивался от аристотелевской энтелехии, то Гуссерль – от научной парадигмы. Осуществляя эпохе, идеацию и другие феноменологические процедуры он обращается к самосознанию: «Равным образом и бесконечность достигается не бесконечными актами внимания, а, напротив, одним актом бесконечного внимания, и этот акт идеации позволяет совершить скачок от количества к качеству и узреть моментально весь бесконечный горизонт сознания во всей его допредикативной самоданности.

---

<sup>248</sup> Там же.

<sup>249</sup> «... Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» // Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд. Т. 23. С. 21.

Важно учесть природу самого скачка: он уже и есть качество, поскольку, как таковой, он не принадлежит к ряду извлекаемых знаний. Он, стало быть, является не знанием, а *уже* сознанием, и при этом сознанием не знаний (они в скобках), а самого сознания и, значит, *самосознанием*. Так, исключив все знания, сознание осуществляет поворот на самого себя и встречается с самим собой в модусе своего "*само*"»<sup>250</sup>. Когда Гуссерль пишет, «чистое Я и чистое сознание суть чудо из чудес, и они прекратят быть чудом лишь в том случае, если феноменология прояснит деятельность сознания, подвергнув ее сущностному анализу»<sup>251</sup>, то он ломится в открытую дверь классической метафизики, которая раскрыла природу разума. Насколько это возможно для телесного существа.

Отрицая разум и исходя из телесности «... *путем радикального самоуглубления*», можно только впасть в нирвану. Что и доказывает феноменологическое эпохэ: «Именно к этому, и ни к чему другому, сводится вся процедура эпохэ, которое есть не что иное, как последовательное самоотличение рефлексирующего "Я" от всех объективных напластований пространственно-временного и внутренне-психологическот опыта. Наш вопрос, собственно, состоит в следующем: дошел ли Гуссерль до последних оснований субъективности и что он считал за таковые?»<sup>252</sup>. Э. Гуссерль все таки вернулся в лоно классической философии: «философема "*жизненного мира*", который, по Гуссерлю, и есть не что иное, как экстериоризирующая себя трансцендентальная субъективность. "*Жизненный мир*" непосредственно не обнаруживается ни в одном опыте, но он – тотальное предусловие всякого опыта; невозможно представить себе ни одной мысли, высказывания, интенции вообще, которая в самом факте самоосуществления не отталкивалась бы от скрытого горизонта некоего абсолютного "тезауруса" интенций, остающихся потенциальным фондом мировых возможностей. Но это и есть самоосмысляющая себя чистая субъективность, выходящая, таким

<sup>250</sup> Свасьян К.А. С. 113.

<sup>251</sup> E. Husserl. Ideen..., III, S. 75. Цит. по: Свасьян К.А. С. 179.

<sup>252</sup> Свасьян К.А. С. 180.

образом, за рамки просто "субъективизма" и достигающая совпадения с мировым целым. Что удивительнее всего, так это прямой выход феноменологии в топику классического немецкого идеализма, с той лишь разницей, что *исходные* интуиции Шеллинга и Гегеля становятся у Гуссерля *последними*, но факт приобщения к метафизике засвидетельствован здесь не только ходом мысли, но и новшествами философского словаря; поздняя феноменология открыто эксплуатирует метафизический глоссарий классической эпохи: "монада", "монадология", "телеология", "энтелехия", "эгология"<sup>253</sup>. Как и Сократ, он приходит к беспредпосылочному незнанию: «Ошибка Декарта усматривается им в дальнейшем ходе картезианской мысли, не сумевшей преодолеть "опасный пункт" исходной интуиции, где дело шло о "философской жизни и философской смерти", и сбитой с толку схоластическими предрассудками, в результате чего чистое "Я" оказалось субстантивированным (*substantia cogitans*), а самому Декарту пришлось стать "отцом бессмысленного трансцендентального реализма"\*». Но это значит, что ошибочным, по Гуссерлю, является не само *начало* субъективности, а лишь ее последующая трактовка. В итоге, эпохэ очищает сознание от "всего-что-ни-есть", чтобы столкнуться, наконец, с чисто *анонимной* структурой: *ego-cogito-cogitatum*. *Дальше этой анонимности Гуссерль не идет*. "Для всего этого, – гласит его признание, – нам не хватает слов"<sup>254\*\*</sup>.

Если бы, обладая таким талантом, он изначально обратился не к математике и логике, а к истории философии, то мы уже имели бы изложение метафизики более совершенное, чем в «Науке логики» Гегеля. А так он только в конце жизни пришел к предмету философии, самосознанию. Редукция предмета философии (самосознания) к той части человеческого духа, который изучается психологией (сознанию), приводит к нелепой ситуации, которую Свасьян К.А. описывает следующими словами: «Оттого и

<sup>253</sup> Там же. С. 180-181.

<sup>254</sup> Там же. С. 182. \* E. Husserl. *Cartesianische Meditationen*, S. 25-26. \*\* E. Husserl. *Cartesianische Meditationen*, S. 25-26.



возникает странная картина: эпохé очищает сознание, но очищает от им же заведомо предпосланных познанию предикатов»<sup>255</sup>. Сознание не может очистить само себя так же, как, выражаясь словами Аристотеля, дуб не может соорудить дубовую мебель. Субъект, совершающий абстрагирование, способен его осуществить, поскольку обладает самосознанием, к которому и пришел Декарт. Не понимая различия между сознанием и самосознанием (а, следовательно, между человеком и животным), Э. Гуссерль подвел субстанцию человеческого духа, самосознание под термин субъективность. И завертелась «языковая игра», которую нельзя называть схоластической. Схоласты играли терминологией Аристотеля и, волей неволей, находились на поле метафизики, тем более, что, используемый ими термин *actus purus*<sup>256</sup>, восходит к энтелехии Аристотеля, из которой Плотин вывел как абсолютный (Единое, Благо), так и субъективный (самосознание) дух.

Э. Гуссерль исходит не из метафизических предпосылок, а из научных представлений о человеке, из «натуралистически-объективистской модели сознания»<sup>257</sup>. Гениальная интуиция вывела его на правильный путь, но было уже поздно начинать все с начала. Он не понял, что нужно не отвергать опыт истории философии, а развивать. Нельзя прийти к метафизике, отталкиваясь не то что от «физики», как Аристотель называл философию природы, а от естествознания. Ошибка породила целый спектр экзистенциалистской «языковой игры». Превосходство Э. Гуссерля над его эпигонами состоит в том, что он почти понял, что до метафизики он так и не поднялся: «Чрезвычайные и, по-видимому, наибольшие во всей феноменологии трудности, заключенные здесь, мне не удалось осилить, и, чтобы не

---

<sup>255</sup> Там же. С. 183.

<sup>256</sup> «Ф.А. впервые применяет к Богу аристотелевское понятие *actus purus* (чистое действие, чистый акт; у Аристотеля означало энергию)» // Семенов Н.С. Фома Аквинский /История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

<sup>257</sup> Свасьян К.А. С. 183.

связывать себя преждевременно, я решил просто обойти их молчанием»<sup>258</sup>, - сделал Гуссерль запись в 1904-1905 годах.

Заслуга феноменолога в том, что он обратил внимание на необходимый элемент познавательной способности, который, вопреки открытому им закону отрицание отрицания Гегель исключает в своем спекулятивном методе. Согласно диалектическому принципу «снятия», спекулятивное умозаключение должно опираться на мистическую интуицию религиозного опыта и художественную интуицию, что по сути дела и произошло как в культурно историческом плане, так и при формировании гегелевского мировоззрения. Гегель же редуцирует познавательную способность к Логике, предполагая, что путем формальных перестановок умозаключений, он «снимает» необходимость в духовном опыте, который, как он прекрасно понимал, можно получить только «пережив» опыт истории философии. Без этого опыта<sup>259</sup>, как показал опыт гегельянцев и гегелеведов, его Логика превращается в «мертвую букву», или как произошло с учением Спинозы, «мертвую собаку».

«Скажут (в лучшем случае), что, хотя интуиция и играет внушительную роль в познании мира, она не может рассматриваться как принципиальный предикат мышления, природа которого дискурсивна и логична; об интуиции позволительно говорить как о своего рода познавательной роскоши, озаряющей дискретно наитийными вспыхами дискурсивный континуум мысли», - пишет К.А. Свасьян. Конечно, такое представление об интуиции не совсем верно, поскольку мышление в полном смысле слова является таковым, когда о нем говорят «мыслить самостоятельно». И даже, когда человек не то, что совершил открытие,

<sup>258</sup> E. Husserl. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, S. XVI. Цит. по: К.А.Свасьян. С. 184.

<sup>259</sup> «Вопрос об *интуитивном мышлении* упирается не в списки соответствующей литературы, а в *опыт*» (194) *истории мысли*, - пишет К.А.Свасьян. «*Опыт мысли* начинается не со слов, а с праксиса наблюдения за самой мыслью»; «Мы, несомненно, добились в философии большого прогресса, но одно утратили мы по сравнению с прежней философией (не только античной, но и средневековой): овладев "эргоном" мышления, мы потеряли связь с его "энергейей", и оттого сведено оно у нас лишь к правилам соединения понятий (априоризм). Опыт мысли есть переживание мысли,» - пишет он далее в духе Дильтея // Свасьян К.А. Цит. соч. С. 197.

которого раньше никто не сделал, но и повторил его, «открыл велосипед», все равно он так же, как Архимед или Ньютон, приобщался к трансцендентной реальности. Более того, как объяснить без ссылки на озарение, решение задачи из школьного учебника, когда все известно, кроме одного неизвестного, и на решение которой уходило иногда несколько дней. И самое главное, то удивление, которое испытывал после решения. Зачем я так долго блуждал, пока меня не осенило, когда все так просто.

Чтобы выразить интуитивные прозрения предшественников, нужны не словопрения или классификация, а, как писал А.И. Ильин, вживание в историю философии, иначе, как разъясняет К.А. Свасьян, получается абсурд: «Мы начинаем не с мысли, а с номенклатур; усвоение философии начинается нами с анкетного дознания; сначала мы узнаем о мыслителе, что он "эмпирик", "рационалист", "позитивист" или "интуитивист", а потом прилежно подгоняем тексты к заданной графе. Эта методика настолько же сомнительна, насколько комфортабельна; степень ее удобства прямо пропорциональна степени ее несостоятельности, и уже малейшее вчитывание в первоисточники рушит карточные домики нашей аспирантской осведомленности, купленной ценою экзаменационного *"минимума"*: "эмпирик" Беркли морочит нас выблесками неоплатонизма, а "позитивист" Конт и вовсе устраивает скандал прямыми реминисценциями из Якова Бёме и параллелями с поздним Шеллингом»<sup>260</sup>.

Если бы Гегель не формализовал метафизику, а точнее, если бы он не думал, что ее можно формализовать, поскольку ему это не удалось, то Гуссерль занялся бы продвижением начатых им усилий и достроил Логику Гегеля. В этом случае у него не сложилось бы отрицательное отношение к метафизике, и он доверился ее историческому опыту. Результатом были бы не «Логические исследования», улучшающие формальную логику, а метафизическая Логика, как завершение трансцендентальной (содержательной) логики Канта и Логики Гегеля. Но, как говорится, история

---

<sup>260</sup> Свасьян К.А. Цит. соч. С. 192.

распорядилась иначе. Отрицанием классики явилась, естественно, не субъективная, а объективная причина. Субъективный фактор выступал движущим мотивом перехода от одной философии к другой, когда, например, Аристотель напал на своего учителя Платона<sup>261</sup>, или Гегель на Канта. Движущим началом, объективным принципом развития философии выступает всегда предмет философии, поскольку он не получает адекватного выражения. Плотин, объединив учения Платона и Аристотеля, набросал общую схему метафизики, выявив единство абсолютного (Единое, Благо) и субъективного (свобода и самосознание) духа и, заложив, тем самым, основу для ее дальнейшего развития. Гегель не завершил экспликацию предмета философии, что явилось причиной философии Откровения Шеллинга. Для построения метафизической логики результаты классической метафизики должны быть дополнены адекватной экспликацией интуиций Э. Гуссерля и различных интерпретаций феноменологии, прежде всего в трудах М. Хайдеггера, М. Шелера и Н. Гартмана.

### § 3. Гуссерль и Хайдеггер

В книге известного феноменолога и исследователя творчества М. Хайдеггера Ф.-В. фон Херрманна «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля» показано развитие негилистической философии в сторону все большей ее филологизации, которая заключается в том, что, посредством введения новой терминологии, на место гуссерлевских предпосылок выдвигаются новые. По мнению Херрманна, призыв Э. Гуссерля «назад а

---

<sup>261</sup> «Впрочем, вопрос об отношениях Аристотеля и Платона не такой простой. До нас дошли, например, стихи Аристотеля, в которых этот философ не только превозносит Платона, но и относится к нему с глубоким благоговением (филологи-гиперкритики и здесь достаточно поупражнялись в опровержении подлинности этих стихов). С другой стороны, знаменитое изречение «Платон мне друг, но больший друг - истина» принадлежит именно Аристотелю (по поводу возражений Аристотеля Платон однажды добродушно заметил, что это жеребенок лягает свою мать). Личные отношения между Платоном и Аристотелем были, во всяком случае, таковы, что Аристотелю было предоставлено право преподавания в Академии, и он уехал из Академии только после смерти Платона» // Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона 1988 / Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 3-69. С. 25.

вещам» не мог быть осуществлен, поскольку он исходил из рефлексии о вещах и, тем самым вводил архаичное гносеологическое субъект-объектное отношение. Феноменология Гуссерля, пишет Херрманн, «намерена достичь беспредпосылочности своего философского знания, достичь исключительно в умственно-рефлексивном взирании на то, что наглядно дано рефлексивно-созерцающему взору, что как наглядно данное может быть мысленно увидено и постигнуто»<sup>262</sup>. М. Хайдеггер же, опираясь на Гегеля, подводит субъекта и объекта под понятие бытия. Только у Гегеля оно было абсолютным, а у М. Хайдеггера - конечным. Он превращает человека в вот-бытие, вследствие чего преодолевается гуссерлевский дуализм субъекта и объекта, сознания и предмета: «Согласно интенциональной разнице акта сознания и предмета акта Гуссерль делает различие между являющимся (как предметом акта) и его проявлением, соответственно, его способами явления в актах сознания»<sup>263</sup>.

У М. Хайдеггера не может быть предмета и сознания, поскольку в акте знания встречаются два предмета, один из которых именуется «Я сам», «являющее собой самоотно-экстатическую разомкнутость моей экзистенции и образующих ее экзистенциалов»<sup>264</sup>. В силу своей «самотно-экстатической» природы «Я сам» не нуждается в самосознании и рефлексии, а интуитивно соединяется с бытием. Вот-бытие или экзистенция не именуется также субъектом, противостоящим объекту, так как изначально, до всякой рефлексии и самосознания находится в непосредственном тесном контакте с бытием, поскольку сам принадлежит к семейству бытия. И результат достигается поразительно просто. «Назвался груздем, полезай в кузов». Назвался бытием и ты уже тут или там, изначально являешься вот-бытием. И как поэтично излагается переименование. Сколько изящных терминов: «Подобно этому освобождается от покровов бытие сущего, к которому я как экзистирующее сущее всегда отношусь, представляющее собой горизонтную

<sup>262</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 32.

<sup>263</sup> Там же. С. 56.

<sup>264</sup> Там же. С. 64.

разомкнутость способов бытия сущего, несоразмерного вот-бытию. На пути экзистенциально-онтологической аналитики самостно-экстатическая разомкнутость выявляется как такая, экзистенциальному смыслу которой принадлежит быть открыто-простертой в горизонтную разомкнутость бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего»<sup>265</sup>.

Конечно, подход М. Хайдеггера значительно упрощает феноменологический метод. Становятся излишними редукция, эпохе, рефлексия и другие волевые усилия, чтобы удерживать «себя от лежащего в основе естественной жизни моего сознания, неявно всегда уже осуществленного полагания наличности»<sup>266</sup>. Удерживать рефлексю при встрече с действительностью и с самим собой, значит не думать о них. Так возникает иллюзия встречи с абсолютным бытием. Если Плотин, и вслед за ним, христианские мистики, а также буддисты вынуждены были проходить подготовительный этап, прежде чем слиться в экстазе с Абсолютом, то для М. Хайдеггера, как и для Гегеля, экстаз – это условное, номинальное обозначение, а не реальное состояние души. Как разъяснял номиналистическую позицию К. Маркс: «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>267</sup>. Оно не имеет объективной реальности, а служит лишь орудием преобразования действительности. Непонятно, правда, каким образом то, чего нет, способно созидать машины, компьютеры и пр. Но такова научная вера<sup>268</sup>. Математика – не отражение действительности, а придуманное человеком орудие познания. Это не объективная, а искусственная реальность. Такова интуиция, породившая неклассическую философию.

---

<sup>265</sup> Там же.

<sup>266</sup> Там же.

<sup>267</sup> Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд. Т. 23. С. 21.

<sup>268</sup> Мир возник из ничего по воле физических законов, наивно полагают ученые. Они думают, что преодолели креационизм. Но, спрашивается, какова субстанция физических законов? Или они тоже порождение ничто? Видимо, нечто. Следовательно, они имеют ту же вечную и неизменную, т.е. духовную природу, что и Бог. Они суть вечный Логос, через Который Бог сотворил мир: "В начале было Слово... и Слово было Бог... Все через Него начало быть, и без Него ни что не начало быть, что начало быть" (Иоан. 1, 1-3).

Поэтому отныне «дом бытия» не в объективных законах развития общества, человеческого мышления и природы, которые признавал (правда, только на словах) марксизм, а в языке. Стивен Хокинг придумал теорию за одну ночь и надеется, что вскоре ученые создадут математическую модель божественного замысла. М. Хайдеггер, поправляя Э. Гуссерля, точнее определил интуицию научного века. Как объяснял научную установку еще родоначальник математического естествознания, Рене Декарт, я не познаю законы природы, я их придумываю<sup>269</sup>. Отсюда вовсе не следует, что наука рождает только мифы, хотя не обходится и без них. Философия Декарта как раз и направлена на то, чтобы обосновать объективную значимость математики. Благодаря чему был преодолен абсурд: то, чего нет, способно действовать. Для материалиста и эмпирика, отрицающих превосходство мышления над телесностью, а такова интуиция большинства ученых, этот абсурд не осознается. Но он породил соответствующую философию, которая и была названа его именем. Альбер Камю осознал, что нигилизм – это философия абсурда<sup>270</sup>, именно в том смысле, что она движима его интуицией. Сама по себе, она выступает необходимым элементом современной культуры, поскольку она не погибла, разочаровавшись в классических ценностях, только благодаря тому, что Ф. Ницше «придумал» нигилизм. Именно интуицию абсурда и онтологизирует М. Хайдеггер.

М. Хайдеггер ищет решение в языке, изобретает изощреннейшую терминологию, прикрывающую образовавшиеся после удаления самосознания, субъекта и др. реалий «дыры» в бытии: «Говоря

---

<sup>269</sup> Декарт указывает на гипотетичность принимаемых им начал: "... Ввиду того что разбираемые здесь вещи имеют значение немаловажное и что показалось бы, пожалуй, дерзновенным, если бы я стал утверждать, что нашел истины, которые не были открыты для других, - я предпочитаю ничего по этому поводу не решать, а для того чтобы всякий был волен думать об этом, как ему угодно, я все, о чем буду писать далее, предлагаю лишь как гипотезу, быть может, и весьма отдаленную от истины; но все же и в таком случае я вменю себе в большую заслугу, если все в дальнейшем из нее выведенное будет согласоваться с опытом, ибо тогда она окажется не менее ценной для жизни, чем если бы была истинной, так как ею можно будет с тем же успехом пользоваться, чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия" // Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 390.

<sup>270</sup> Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. 1941 // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Политиздат, 1990. С. 24-100.

предварительно: «-бытие» в понятии «вот-бытие» именуется бытие человека, экзистенцию; «вот» имеет онтологическое значение разомкнутости, а именно разомкнутости экзистенциального бытия человека в сущностной связи с разомкнутостью бытия-вообще. Разомкнутость как отзывчивость и проясненность не подразумевает чего-либо, что добавлялось бы к бытию как свойство. В разомкнутости Хайдеггер усматривает *существенное самого бытия*. Разомкнутость бытия означает *не только* разомкнутость бытия человека, *не только* проясненность человеческого бытия, которое как экзистенциальное бытие есть самостное бытийное отношение. Разомкнутость бытия, усмотренная в «вот» вот-бытия, есть *разомкнутость бытия-вообще сущего в целом в самостно экзистенциальной разомкнутости человека*. В разомкнутости бытия-вообще, экзистенциально сохраняющейся открытой, обнаруживается сущее в целом. В разомкнутости бытия-вообще человек экзистирует как сущее, разомкнутое в своей экзистенции. Только в этом смысле он экзистирует как вот-бытие»<sup>271</sup>. Жонглирование терминами «разомкнутость», «экзистенция», «вот-бытие» не означает ничего иного, как словесную игру, о чем и вынужден сказать, цитируя М. Хайдеггера, Херрманн: «... «Вот-бытие» вводится сначала как терминологическое обозначение для «сущего, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания»<sup>272</sup>. О каком спрашивании может идти речь у неразумного существа. Тем не менее, оно говорит, так как именуется человеком: «Вот-бытие как бытийная конституция говорит еще больше в качестве онтологического выражения «экзистенция», хотя последним именуется бытие человека. «Само бытие, к которому вот-бытие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем экзистенцией»<sup>273</sup>. Цитаты М. Хайдеггера, которые мы приводим вместе с разъяснениями Херрманна, свидетельствуют о том, что

<sup>271</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 80.

<sup>272</sup> Herrmann F.-W. v. *Husserl und die Meditationen des Descartes*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1971. S. u. Z. S. 7. Цит. по: Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 80-81.

<sup>273</sup> Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1953. §15. S. 66-67. Цит. по: Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С.81.



говорит не бытие, как на это вслед за Гегелем претендует М. Хайдеггер, а, названная бытием, экзистенция. У Гегеля понятие говорило от себя сущего бытия, поскольку его теория представляла собой систематизацию достижений всей предшествующей культуры. Нигилизм, отвергнувший ее, говорит только от самого себя, от своего «вот-бытия», «здесь-бытия» и пр.

Объективный момент нигилизма состоит в том, что он выражает парадигму вот-этой-эпохи, эпохи торжества науки. Поэтому его онтологию следует считать особенной, а не всеобщей. Претензия на всеобщность объясняется тем, что, хотя термины «вот-бытие» и экзистенция указывают на неразумное существо, именуемое человеком, но нам рекомендуют учитывать также связь с бытием в целом: «Вот-бытие как чистое выражение бытия для сущего «человек» не означает, что в нем подразумевается лишь бытие человека»<sup>274</sup>. О том, что все со всем взаимосвязано, давно известно. Задача философии выразить целостное единство в понятиях, а не его лишь декларировать. Декларативность «экзистенциальной онтологии вот-бытия» выражает еще одну парадигму науки, ее стремление к объединению. Декларацию М. Хайдеггера Херрманн выражает следующими терминами: «Бытийная конституция человека, экзистирование как *вот* и внутри вот, усматривается в ее сущностной онтологической связи с бытием сущего в целом как таковым»<sup>275</sup>. Но что же такое сущее как таковое как не суть бытия вещи, под которой подразумевается все та же экзистенция, «бытийная конституция человека». Настойчивое требование толковать термин вот-бытие шире, чем тот смысл, который за ним скрывается, ничем не подтверждается кроме призывов, что оно означает нечто более глубокое, чем думают: «Поскольку в вот-бытии человеческое бытие мыслится из своего сущностного экзистенциального отношения к бытию-вообще сущего в целом, то даже речь о вот-бытии как бытийной конституции, и соответственно о способе бытия человека, сбивает с толку. Потому что

---

<sup>274</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 82.

<sup>275</sup> Там же.

подобное склоняет к мнению, будто вот-бытие есть *лишь* бытийная конституция некоторого сущего, а именно человека, вместо того чтобы видеть, что человек в силу своей бытийной конституции существует не из себя самого, не из самости своего самосознания и не из субъективности себя самого как субъекта, а из экзистенциального бытийного отношения к бытию сущего в целом как таковому»<sup>276</sup>.

Желание Херрманна убедить нас в том, что термин «вот-бытие» обладает большим, чем на самом деле, объемом приводит к противоположному результату. Выясняется, что М. Хайдеггер рассматривает не конкретного человека, обладающего разумом и самосознанием, а напротив, абстрагируется от этих понятий. Предполагается понимать человека не как разумное существо, а как нечто существующее, что не может не означать ничего иного как отношение неразумного существа «к бытию сущего в целом как таковому». Причем, как пишет Херманн, понять из текста «Бытия и времени», что означает такое существо, нам недоступно: «Когда в *Бытии и времени* человек трактуется как вот-бытие, он берется в расчет исходя из бытийной конституции. Однако сосредоточения внимания единственно на этом еще недостаточно, чтобы избежать величайшей опасности неверного понимания, которой подвержено *Бытие и время*»<sup>277</sup>. Неверное понимание заложено в стремлении, как это принято в науке, рассматривать человека как лишь телесное существо<sup>278</sup>. Понимание человека как неразумного и означает естественнонаучное изучение человека, что будет более определенно выражено у Мерло-Понти.

Теперь становится ясно, почему свою концепцию М. Хайдеггер называет онтологией. Потому что ее предметом выступает бытие телесного существа, обладающего лишь сознанием. Таким образом, сбылась мечта

---

<sup>276</sup> Там же. С. 82-83.

<sup>277</sup> Там же. С. 81.

<sup>278</sup> Сущее как сущее – это мир вещей без духовной реальности, которую именуют как субъективизм (Хайдеггер). И даже без законов. Вещи порождают законы, а не подчиняются им. Логика действительно абсурдная, поскольку получается, что как вещи, так и законы порождает Ничто.

эволюционистов. Наконец-то удалось обнаружить неразумного человека. Вот какое улучшение метафизики и онтологии было произведено М. Хайдеггером (а до него Фейербахом, марксизмом, Шопенгауэром и Ницше). Поскольку предметом классической метафизики были самосознание и воля разумного существа, постольку, полагает М. Хайдеггер, произошло забвение «изначальной бытийной конституции человека»<sup>279</sup>. Чтобы вернуть утраченную память, необходимо постигнуть «такие многообразные способы бытия-сущим, как чтойность (Wassein), фактичность (Daßsein), бытие истинным, бытие возможным, бытие действительным, бытие необходимым сущего и в категориях бытия постигнутые бытийные структуры сущего»<sup>280</sup>. Прежняя метафизика исходила из целостного бытия, поэтому не могла абстрагироваться от «божественного сущего, абсолюта». М. Хайдеггер, как разъясняет Херрманн, нашел способ построить новую онтологию. Он, якобы, придал «разомкнутому» бытию онтологический статус. Такую онтологию в соответствии с ее смыслом следовало бы назвать формальной онтологией. На что указывает способ ее построения. М. Хайдеггер прибавляет к категориям возможность, действительность, необходимость и другим понятиям термин бытие и получает чисто формальным и субъективным, а не смысловым и объективным, как это было в классической метафизике, абстрактную онтологию.

Абстрактный характер его онтологии выявляется также в понятии «разомкнутость»: «Хотя выделенное нами внутреннее различие между самостной разомкнутостью экзистенциального бытия и разомкнутостью бытия-вообще Хайдеггер выделяет в основном феномене разомкнутости не всегда и не с помощью слов нашего интерпретативного опыта, оно все же, *согласно сути* дела, подразумевается в каждом пункте текста *Бытия и времени*»<sup>281</sup>. В том то и дело, что лишь подразумевается, а не систематически-понятийно выражено. Термин «разомкнутость» говорит о

<sup>279</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 85.

<sup>280</sup> Там же. С. 85.

<sup>281</sup> Там же. С.82.

том, что исследование бытия идет от части к целому, а не изначально из целостности, как происходило, начиная с Парменида и до Шеллинга и Гегеля. За путаной формально-логической терминологией скрывается еще одно важное обстоятельство «разомкнутости». Целостность предполагает вечность, а «разомкнутость» - временность: «Собственным (das Eigene) бытия, чем оно отличается не только от сущего, но и от бытия-сущим сущего, однако так, что оно это последнее в его многообразии определяет, Хайдеггер в *Бытии и времени* называет *время*»<sup>282</sup>. Чтобы скрыть тривиальный неметафизический подход время мистифицируется. Наподобие того, как каждой букве Пятикнижия каббала придавала таинственный смысл, так и в понятии времени таится вечность: «В работе *Кант и проблема метафизики* Хайдеггер подчеркивает, что в названии *Бытие и время* «"и" таит в себе центральную проблему». Ибо метафизика, когда она мыслила истинное и устойчивое бытие, противопоставляла его времени в смысле временного потока неустойчивого сущего»<sup>283</sup>. Придав букве "и" мистический оттенок, М. Хайдеггер приходит все к той же «разомкнутости», которая указывает на попытку «склеивания» целого из частей. Как научные теории заменяют вечность бесконечным временем, так и М. Хайдеггер. Симптоматично, что подобная попытка была уже у Гегеля<sup>284</sup>, что указывает на то, что научная парадигма исподволь довлела и на него.

Херрманн настойчиво пытается прикрыть термином «разомкнутость» или «вот-бытие» самосознание, с которым, как он сам пишет, все экзистенциалисты борются. Он полагает, что избежать понятия самосознания удалось якобы Хайдеггеру: «Вопрос, почему хайдеггеровский экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия не является экзистенц-

<sup>282</sup> Там же. С. 85.

<sup>283</sup> Там же. С. 86. К приведенной цитате Хайдеггера Херрманн делает примечание: «Здесь Хайдеггером утверждается приоритет онтологической проблематики над антропологической, а в итоге тематический приоритет фундаментальной онтологии над региональными онтологиями. Кроме того, из сказанного можно понять, с одной стороны, в чем причина негативного отношения Хайдеггера к антропологии, нашедшего выражение в работе *Кант и проблема метафизики*, и с другой стороны, в чем состоят требования, предъявляемые им ко всякому возможному антропологическому проекту. S. u. Z. S. 12».

<sup>284</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа... Глава X. § 4. Абсолютная идея и абсолютный дух.

философией, сравнимой с философией Ясперса, Марселя или Сартра, может получить ответ лишь с указанием на основофеномен разомкнутости. Экзистенциальные философии едины в том, что человеческую экзистенцию они мыслят *не* из разомкнутости. Ни понятие экзистенции Киркегора, Ясперса и Марселя, ни онтологически разработанное понятие экзистенции Сартра не мыслятся из того основофеномена, который Хайдеггер в *Бытии и времени* называет разомкнутостью и просветом, а позже — несокрытостью бытия. Поскольку этот основофеномен терминологически распознается как «вот» в понятии «вот-бытие», тогда то, что Хайдеггер называет вот-бытием в человеке, самостно-экзистенциально-разомкнутым экзистированием в разомкнутости бытия-вообще, является в корне *чуждым* вышеупомянутым экзистенц-философиям. Но до тех пор пока в раскрытости усматривают всего лишь другое выражение для «сознания», и соответственно для «самосознания», будут оставаться слепыми в отношении того, что под разомкнутостью подразумевается положение вещей *совершенно иной сущности*, нежели самосознание, — положение вещей, выявление которого составляет исконнейшее мыслительное достижение Хайдеггера»<sup>285</sup>.

Претензия на целостную концепцию бытия, метафизическую онтологию обосновывается тем, что самосознание, якобы, выводится из просвета бытия или разомкнутости: «Так как разомкнутость не поддается схватыванию и истолкованию исходя из сознания, но, наоборот, самосознание и соответственно сознание производны от разомкнутости, мыслящая актуализация (Nachvollzug) и интерпретация этого феномена оказываются необычайно трудными»<sup>286</sup>. «Безмысленная» экстатическая интерпретация, конечно, труднее, чем даже интерпретация мистического опыта. Классическая мистика признавала вечное бытие, отражением которого, например, у Плотина, было время и самосознание. Так же обосновывали свой мистический опыт М. Экхарт и Я. Бёме<sup>287</sup>. В их

<sup>285</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 93.

<sup>286</sup> Там же.

<sup>287</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа... Глава VIII. Понятие интеллектуального созерцания.

концепциях можно обнаружить «рациональные зерна» именно потому, что они исходили из вечного бытия.

Херрманн хочет показать, что и М. Хайдеггер отталкивается от конкретного бытия: «Поскольку разомкнутость, являясь бытийным способом человеческого бытия и конституируя экзистенцию, этим не исчерпывается, а сверх того есть разомкнутость бытия-вообще для сущего в целом, то экзистенциально-онтологический анализ уже в самом начале представляет собой нечто *большее*, чем онтологию одной только экзистенции. Он есть путь, с необходимостью ведущий к ответу на универсально-онтологический вопрос о бытии как таковом. Универсально-онтологическим этот вопрос становится в противоположность специальной онтологии человека, которую не следует путать с экзистенциальной онтологией вот-бытия»<sup>288</sup>.

Оказывается, что опора на бытие в полном объеме («разомкнутость бытия-вообще») содержится неявным образом в названии первой части книги «Бытие и время», которое гласит: «Интерпретация вот-бытия на временность и экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии». Формально, действительно, речь идет как будто о бытии вообще без каких-либо ограничений. На самом деле способ бытия человека сопоставляется не с бесконечными, а конечными формами бытия: «Экзистенция — лишь человеку свойственный способ бытия, отличный от способов бытия сущего, не являющегося человеком, таких как подручность и наличность»<sup>289</sup>. Сами названия «подручность и наличность» указывают на меньший объем, чем «экзистенция», которая, видимо, и будет той границей («горизонтом»), дальше которой не может простираться бытие. Расширение объема Херрманн пытается провести, многократно повторяя различные словосочетания. В данном случае варьируются (как в какой-нибудь симфонии) термины «разомкнутость» и «самость». В результате получается не «картина маслом», а «масло масляное»: «Бытие самости есть бытие

<sup>288</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 93-94.

<sup>289</sup> Там же. С. 94.

разомкнутой, однако так, что самость *вместе со* своим бытием-для-себя-разомкнутой «участвует» в разомкнутости-вообще, которая есть бытие как таковое. Высвобождение экзистенциально-онтологической структуры — это не только выявление «одной лишь» структуры экзистенции, т.е. структуры «одного лишь» самостного бытия разомкнутым, но выявление структуры бытия самости, *в которой* разомкнутость-вообще отворяется для самости способом самостного бытия разомкнутым»<sup>290</sup>. И после таких схоластических вывертов<sup>291</sup>, как выражался Ленин, последователи М. Хайдеггера упрекают в субъективизме Гегеля.

Гегель тоже использовал понятие «абсолютное» чисто формально, абстрагируясь от его смысла. Он называл абсолютным духом взаимодействие объективного и субъективного, их «свечение» друг в друге. Абсолютное (на что указывал Фихте) по своему понятию обладает большим объемом, чем бесконечно большое бытие<sup>292</sup>. Точно также как вечность не равна бесконечному времени, или самосознание сознанию, бесконечной сумме экзистенциалов и т.д. Иначе, во-первых, мир не смог бы существовать и развиваться. Конечность бытия и времени не позволила бы ему даже начаться, так как его начало совпадало бы с его концом. Во-вторых, если говорить о самосознании, от которого абстрагируются экзистенциалисты, то если оно, как полагает эмпиризм, порождалось бы сознанием, обладало бы меньшим объемом или энергией, чем сознание, то познание было бы невозможно. Не существовало бы, как утверждал Аристотель, энергии, чтобы потенциальное состояние интеллекта (воспринимающее сознание, которое есть и у животных) перевести в актуальное знание. Исходя из энтелехийной логики (диалектики) Стагирита, Плотин и вывел понятие самосознания.

<sup>290</sup> Там же. С. 95.

<sup>291</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 356.

<sup>292</sup> «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него — все» // Кузанский Н. Соч. Т. 1. С. 51. Бог выше противоположностей, так как абсолютному максимуму ничто не может быть противопоставлено: «Нет никакого противопоставления абсолютному максимуму, ибо он выше всякой противоположности» (Об ученом незнании I, 4).

Экзистенциалисты, защищающие научную парадигму, поэтому постоянно борются с ним и никак не могут его победить. Выступая против самосознания, они борются с собой, «прут против рожна», как сказал Иисус Христос Савлу, ставшему впоследствии Апостолом Павлом<sup>293</sup>.

Поэтому никакого бытия в целом мы не обнаружим в доктрине М. Хайдеггера. Даже по сравнению с Гегелем, у которого объективное и субъективное присутствовало в полном объеме, взаимодействие которых, их переход друг в друга в процессе развития культуры, он именовал абсолютным духом. У М. Хайдеггера в интерпретации Херрманна мы видим, с одной стороны, редукцию человеческого духа к сознанию, наполненному различного рода заботами и переживаниями (экзистенциалами) и, с другой, соразмерное ему, усеченное (разомкнутое) фактическое бытие-в-мире: «То, что вот-бытие как брошенное, набрасывая, размыкает, — это не только его самостное бытие разомкнутым, но, с другой стороны, разомкнутость бытия-вообще сущего в целом. Если свое собственное бытие, свое бытие-в-мире, оно брошенно набрасывает, то это значит, что вместе с разомкнутостью бытия-вообще оно, размыкая, набрасывает свое экзистенциальное сохранение-открытой целостной разомкнутости. Это составляет смысл того, что данное вот-бытие всякий раз набрасывает себя на возможности своего бытия, которые как экзистенциальные возможности суть возможности данного фактического бытия-в-мире»<sup>294</sup>.

Настойчивость Херрманна оправдана в отношении принципиального отличия новой онтологии от классической, а не от экзистенциализма. Разомкнутость и самосознание, безусловно, ничего не имеют между собой общего: «... Запрещается подходить к истолковывающему определению этого феномена с предвзятым мнением, т. е. уже знать, чем разомкнутость по сути дела является: тем, что исторически было известно под именем самосознания. Только в случае принятия во внимание этой интерпретативной

<sup>293</sup> «Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Трудно тебе идти против рожна» (Деян. 26:13-14).

<sup>294</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 97.



максимы становится возможным научиться понимать *Бытие и время* как действительную полемику с великими творениями европейской онтологии»<sup>295</sup>. Poleмика с классической онтологией была бы возможна только в том случае, если бы М. Хайдеггер предложил равноценную альтернативу, а не редуцировал всеобщую онтологию к частной, описывающей человеческие переживания. Классическая философия духа исследовала человеческую самость в полном объеме и в единстве, а не в усеченной «разомкнутости». С другой стороны, самосознанию индивида противостояла вся человеческая культура, из которой оно рождалось и в свою очередь, порождало ее, а не здесь-бытие. Поэтому следует признать, что претензия на всеобщую онтологию никак не обоснована, поскольку кроме уверений, что М. Хайдеггер, анализируя экзистенциал заботы, имеет в виду «бытие-вообще»: «Мы знаем, что в каждом экзистенциале и в каждом экзистенциальном структурном моменте открыта не только самостная разомкнутость, но разомкнутость бытия-вообще»<sup>296</sup>. Ну кто не знает, что все во всем, что все взаимосвязано. И если Гегель сумел показать всеобщую взаимосвязь, то нигилисты лишь говорят и пишут о ней, демонстрируя временность и ограниченность: «Верно, что в «Вот-бытии и временности» осмысление по преимуществу направлено на временность экзистенциалов, так что здесь в первую очередь разрабатывается экзистенциальная временность и только со-тематически — изначальное время как выпрашиваемый смысл бытия-вообще»<sup>297</sup>.

Переосмысление классической, а точнее, кантовской парадигмы совершается через обращение к здесь-бытию. Запрещается думать, что экзистенция была «постигнута из традиционного понятия Я, самосознания и субъекта. ... Перед интерпретацией встает задача исходя лишь из положения вещей, ставшего в *Бытии и времени* зримым, высказать, что в данном случае

---

<sup>295</sup> Там же. С. 100.

<sup>296</sup> Там же. С. 101.

<sup>297</sup> Там же.

могут означать «трансцендентальный» и «горизонт»<sup>298</sup>. Трансцендентальность представляет собой не трансцендентальность субъекта (как у Канта), а Трансцендентальность «вот-бытия». Зримыми следует считать экзистенциалы, а все остальное заключается в скобки, объявляется несуществующим. Еще одно требование, напоминающее классический научный эксперимент, чистота которого требует исключать, не относящиеся к данному предмету исследования обстоятельства.

Однако претензия на всеобщую онтологичность требует выхода за пределы здесь-бытия, поэтому вводится термин (а не понятие, поскольку ограничивается его объем) трансценденция: «В работе *О сущности основания* Хайдеггер мыслил заботу как трансценденцию. Вот-бытие определяется в своем бытии как трансценденция, поскольку исполнение экзистенции (исполнение заботы) есть свершение исполнения трансцендирования, т.е. преступления. Преступается сущее ввиду своего бытия, из которого оно понимается как сущее в своем бытии-сущим. Строго говоря, трансцендирование есть всегда уже заранее осуществленное преступание сущего, дабы иметь возможность встречать его как сущее, которым оно является. То, ввиду чего сущее всегда уже преступается, есть разомкнутость бытия-вообще»<sup>299</sup>. Искусственность и абстрактность новой онтологии превосходит даже неестественный трансцендентализм Канта: «Для Канта трансцендентальный горизонт имеет место в *чистой субъективности* форм созерцания и объединяющих форм мышления; для Хайдеггера, напротив, — в *обладающей чертой времени разомкнутости бытия-вообще*»<sup>300</sup>. Кантовский трансцендентализм, несмотря на свою искусственность, опирается на подлинную человеческую природу, разумную волю, от которой абстрагируется нигилизм.

Конечно, справедливость экзистенциализма в том, что человеческая воля реализуется чаще всего неразумно (на чем настаивал в особенности

---

<sup>298</sup> Там же. С. 102.

<sup>299</sup> Там же. С. 102-103.

<sup>300</sup> Там же. 103-104.

Ницше). Да и кто об этом не знал. Но знать то об этом может только разумное существо, а не лишь бессознательно «озабоченное», каким его изображает М. Хайдеггер. Просто непонятно как можно всерьез допускать выражение «время есть бытие-вообще». Абсурдность данного высказывания мы уже разъясняли. Оно означает, что время равно вечности. Нелепость скрывается за тавтологичной терминологией. Истинная причина однообразного многословия вскоре выясняется. Что можно было предположить уже тогда, когда Херрманн настаивал, что онтология М. Хайдеггера абстрагируется от самосознания. А что такое человек без самосознания как не телесное, неразумное существо, «поскольку и он со своей телесностью есть внутримировое сущее»: «Обладающая чертой времени разомкнутость бытия-вообще, сохраняющаяся - временным образом обнаруживаясь - открытой в экзистирующем исполнении временности, образует горизонт, из которого человеку встречается внутримировое сущее, ближние и он сам себе самому, поскольку и он со своей телесностью есть внутримировое сущее. Этот универсальный бытийный горизонт является трансцендентальным, ибо человек, прежде чем он сможет встретить сущее, всегда уже его превзошел в своем экзистировании и вместе с ним в озабоченном и соответственно темпорально обнаруживающемся размыкании универсальной разомкнутости бытия»<sup>301</sup>. Таким образом, смысл бытия как такового сводится к многословным рассуждениям о временности человеческой телесности. И все это для того, чтобы объяснить очевидную вещь, почему первична онтология, а не экзистенциализм. Даже классическая метафизика обладает меньшим объемом по сравнению с онтологией, поскольку в ней речь не о бытии как таковом, а только о сверхчувственном бытии.

Чтобы утвердить телесность как основу человеческого бытия, сознанию приписывается роль самосознания: «Сознание — это сознание,

---

<sup>301</sup> Там же. С. 105.

воплощенное в теле, так как оно осознает себя действующим в теле»<sup>302</sup>. Сознание содержит информацию, поступившую извне. Способность же, которая «осознает себя действующим в теле», и знает, что содержится в сознании, по смыслу термина приобрело название «самосознание». М. Хайдеггер заменил самосознание, разум, мышление герменевтической интуицией, которая сама себя истолковывает, поскольку «представляет собой не рефлексивное созерцание, а понимающее истолкование до-теоретической жизни, которая осуществляется как сама себя понимающе-истолковывающая»<sup>303</sup>.

Различие между онтологией Гегеля и М. Хайдеггера в том, что у первого мир рассматривается в полном объеме, а у второго, только его материальная, телесная сторона: «Здесь следует иметь в виду, что философское мышление не есть нечто, что исполняется вне бытийной конституции вот-бытия, стало быть впервые ее достигая, но что «само философски-исследующее спрашивание экзистенциально постигается в качестве бытийной возможности всегда экзистирующего вот-бытия»\* и поэтому в аспекте своего способа исполнения определяется из бытийной конституции вот-бытия. В § 63, который наряду с прочим трактует о методическом характере экзистенциальной аналитики, сказано, что любое исследование обладает бытийным способом размыкающего вот-бытия, любая онтологическая интерпретация имеет структуру набрасывания»<sup>304</sup>.

Бессамосознательное набрасывание совершается наподобие неотомистского или гуссерлевского интенционального акта или как в интуитивизме Н.О. Лосского. Тело бытия-вот непосредственно вступает в контакт с бытием-в-мире. Атомы тела узнают атомы бытия, и возникает знание: «Фундаментально-онтологическая герменевтика — герменевтико-феноменологическое мышление — представляет собой не рефлексивное, а *тематизирующее набрасывающе-истолковывающее понимание.*

<sup>302</sup> Там же. С. 115.

<sup>303</sup> Там же. С. 167.

<sup>304</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Цит. соч. С. 177. \* Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986. S. 13.

Рефлексивный характер мышления принадлежит не вот-бытию, а сознанию. То, что в рефлексивной философии характеризуется как познавательное достижение рефлексии, в герменевтической философии, как ее обосновал Хайдеггер, производит *герменевтический набросок* и сущностно ему принадлежащее *герменевтическое истолкование*<sup>305</sup>.

Кант в третьей Критике обосновал принцип: целое – больше суммы частей. Из разделенного на отдельные региональные онтологии бытия невозможно получить первоначальное единство. Наука никогда не придет к единству, поскольку она изучает не природу в ее единстве, а исходит из частей (физическая, химическая, биологическая). Нигилистическая философия опирается на научную парадигму. Сначала нужно поделить, а там видно будет. Вот когда создадим более умную машину, чем мы сами, тогда и достигнем великого объединения наук. Утопизм возник не случайно при зарождении машинной революции. Паровая машина, ядерный синтез, холодный термояд, клонирование! Какая «озабоченность» должна произойти, чтобы человек осознал меру своего могущества и ограниченности? Границу своего незнания (Сократ), что он может знать и на что надеяться (Кант)? Что подвигнет его к исследованию конкретного бытия?

#### Глава IV. М.Хайдеггер. Редукция онтологии к филологии

##### § 1. Бытие первично – сознание вторично

Итак, линию развития нигилизма, абстрагирующегося от бытия в полном объеме, и тем самым выходящего из метафизической перспективы продолжает М. Хайдеггер. Последними данностями, поэтому, у него оказываются человеческие переживания, его конечность (смертность), «ничтожность», так как границу человеческого бытия составляет ничто, «бытие к смерти», что сопряжено с чувством страха. Страх - не

---

<sup>305</sup> Там же. С. 178.

психологическое переживание, а субстанция, или «экзистенциал» заботы, побуждающий каждого индивида «набрасывать проект» своего существования. Чтобы выразить интуицию, что наша эпоха вырабатывает новое отношение к Богу, М. Хайдеггер заменяет слово Бог термином «святое».

«То, что привело Хайдеггера с его мышлением к «повороту», можно было описать как пограничный опыт нашего самопонимания, как такое действенно-историческое сознание, которое есть скорее бытие, чем сознание»<sup>306</sup>, - отмечает его ученик Х.-Г. Гадамер. Констатируется, следовательно, «поворот» в сторону рассудочного монизма, отказ от одной из сторон действенно-исторического сознания классической философии. У Гегеля, например, не просто говорится о самодвижении исторического сознания, а оно развернуто как единство субъективного и объективного духа. Вследствие чего духовный опыт европейской культуры позволил ему глубже проникнуть в античную философию, чем это сделал М. Хайдеггер и его предшественники.

Подобно Гегелю действовал и Платон. Используя опыт философии, он противопоставил античному нигилизму софистов положение Парменида, что истина одна и что невозможно мыслить нечто противоположное истине. Рассуждение приходит к противоречию с самим собой тогда, когда опирается на субъективные представления, а не на понятия. Такова логика западной метафизики, завершением которой является система Гегеля. М. Хайдеггер согласен, что Логика Гегеля в сжатом виде повторяет логику истории философии и является ее завершением: «В движении истории метафизическая система Гегеля есть высшая ступень, ступень синтеза»<sup>307</sup>. При оценке его философии нужно учитывать то, что Гегель сам понимает свою философию под определением завершения, пишет М. Хайдеггер. Напрасно такое понимание «считают заносчивым и характеризуют как

<sup>306</sup> Гадамер Х.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С.7-15. С. 13.

<sup>307</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 381-390. С. 384.

заблуждение, давно опровергнутое историей. Ведь после эпохи Гегеля философия была, есть она и сейчас»<sup>308</sup>. Только теперь она находится на службе «политически-экономического, т.е. в существенном смысле технического мира»<sup>309</sup>. Тогда как раньше она служила бытию в полном объеме. Вследствие такого поворота ее судьбы метафизика ушла вглубь, в «просвет». Стала не общественным, а частным делом. Поэтому теперь она выступает как «дело мысли». Из глубины, из «просвета» - означает из традиции, «ибо правильно понятая традиция несет нам настоящее... Подлинная традиция... освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли»<sup>310</sup>.

М. Хайдеггер, иначе относится к традиции, чем С. Кьеркегор и Ф. Ницше. Его мировоззрение отражает иную историческую эпоху. Недаром годы учебы будущего философа пришлись на время, когда вернулось внимание к Гегелю и Шеллингу, вышел полный Ф. Ницше, были переведены на немецкий язык С. Кьеркегор и Ф. Достоевский. Учитывая опыт Э. Гуссерля, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Просвещения и романтиков М. Хайдеггер переосмысливает отношение к традиции иначе, чем Гегель. Он не отвергает классическую философию, как это делали Ф. Ницше и С. Кьеркегор, а соединяет ее с их прозрениями. Однако в его мировоззрении содержится глубокий надлом, который является следствием попытки соединить традицию и нигилизм. Доверяясь интуиции Ф. Ницше, он предлагает начать новое (дохристианское) осмысление истории и философии. Напомним, что Ф. Ницше рассматривал античную метафизику (начиная с Сократа) как предшественницу христианства, а христианскую метафизику как платонизм. Он исходил из очевидного факта, что восприимчивей христианства оказалась греко-римская культура.

М. Хайдеггер, по сути дела, трактует провозглашенное Гегелем завершение истории как завершение слияния христианской и греко-римской

---

<sup>308</sup> Там же.

<sup>309</sup> Там же. С. 381.

<sup>310</sup> Там же.

культуры. После достижения ступени зрелости старая культура умирает и дает новые всходы. На этой почве нужно строить новую метафизику, на основе нового понимания бытия и ничто. Если формула Гегеля гласит «чистое бытие и чистое ничто есть, таким образом, то же самое»<sup>311</sup>, то М. Хайдеггер переосмысляет ее иначе: «бытие: ничто». Без связки есть. Этим филологическим способом он хочет подчеркнуть свое принципиальное отличие от традиции. Ясного понимания такого ракурса у него нет, поэтому он объявляет орудием метафизики не понятие, а слово. Как отмечает Биркан, «непонимание разбираемых проблем влияет на главную особенность философствования Хайдеггера, - неадекватность, несоответствие между обозначением проблемы и предлагаемым решением»<sup>312</sup>.

Язык - дом бытия истины. Почему М. Хайдеггер отказался от понятия как орудия философского познания и сделал интуицию языка его основой? Ответ на этот вопрос мы можем найти в его докладе «Гегель и греки» (1958). Не следует превратно понимать, отмечает он, слова Гегеля, что его синтез означает конец развития, как истории, так и философии. У Гегеля, как считает М. Хайдеггер, речь идет о завершении определенного исторического этапа, этапа освоения христианских ценностей: «Но тезис о ее завершении не означает, что философия окончилась в смысле прекращения и обрыва. Скорее именно завершение только и дает возможность многообразных оформлений...»<sup>313</sup>, т. е. ответвлений от системы Гегеля.

Получается, что Гегель не исчерпал потенциал метафизики. Он лишь подвел итог ее развития внутри христианской культуры: «Гегель говорит... в ориентации на христианское «Бог нуждается в человеке»<sup>314</sup>. Но куда идти дальше после Гегеля М. Хайдеггер не знает. Он знает только, что цель философии - продолжать «дело мысли». «Только не мы постановили считать его делом мысли. Оно с давних пор вверено нам и завещано всей историей

<sup>311</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 32.

<sup>312</sup> Биркан Р.И. Преодоление нигилизма (Хайдеггер и Достоевский). Санкт-Петербург, 2007. С. 241.

<sup>313</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки. С. 381.

<sup>314</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопр. филос., №10, 1993. С. 123-151. С. 146.



философии. Надо только вслушаться в эту традицию, проверяя при этом те предрассуждения, в которых по-своему всегда вынуждено держаться всякое мышление»<sup>315</sup>. Он предостерегает от искушения неправильно осудить Гегеля, не учтя, «что Гегель ощущает существо истории, идя от существа бытия в смысле абсолютной субъективности»<sup>316</sup>.

Какую форму должна приобрести современная философия? Видимо, она должна преодолеть субъективизм предшествующей ступени: «Истина для Гегеля есть абсолютная достоверность знающего себя абсолютного субъекта»<sup>317</sup>. Произошло отождествление Бога и человека. В самосознании Гегеля Бог обретает Самого Себя. Если устранить это невольное преувеличение, то абсолютного субъекта можно рассматривать как единство субъективного и объективного духа. На языке Гегеля абсолютная субъективность есть одновременно и абсолютная объективность. Иначе и нельзя понимать термин «абсолютное». Абсолютное в соответствии со своим понятием есть как раз такое бытие, которое не устраивает М. Хайдеггера: «Ибо когда Гегель видит в бытии «неопределенное непосредственное», он понимает его как полагаемое определяющим и познающим субъектом. Поэтому он не может бытие в греческом смысле, высвободить из отнесенности к субъекту и отпустить в его собственное существо»<sup>318</sup>. Но, по Гегелю, абсолютное отпускает само себя куда захочет. Не надо только ему мешать. Собственно, и помешать ему невозможно, так как субъективизм приводит к противоречию, нарушению закона тождества мышления самому себе. Или мышление объективно по своей природе, или познание невозможно. Таково открытие Парменида, которое в субъективистской его трактовке вошло в культуру как закон рассудочной логики. Метафизика же понимает его онтологически.

---

<sup>315</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки. С. 388.

<sup>316</sup> Там же.

<sup>317</sup> Там же. С. 387.

<sup>318</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки. С. 389.

«Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие»<sup>319</sup>. С первым предложением можно согласиться. А вот второе приводит к редукции предмета метафизики к сознанию, вот-бытию. Ибо «само человеческое бытие» в классической философии рассматривалось неотрывно от объективного духа. Тогда как М. Хайдеггеру лишь кажется, что он находится в русле традиции и его апелляция к ней несостоятельна. Предметом метафизики является бытие как таковое, абсолютное бытие, а не только человеческое бытие. Поэтому философия по природе своей неизбежно приводит к проблеме отношения к Абсолюту: «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего открытия»<sup>320</sup>. Непотаенность, на языке М. Хайдеггера, - это истина. Истина сама полагает себя, используя человека как орудие или субъекта своего самораскрытия. Так и у Гегеля, о чем свидетельствует М. Хайдеггер: «Когда тезис отрицается антитезисом, последний в свою очередь отрицается синтезом, и в таком отрицании господствует то, что Гегель называет «относящей себя к себе отрицательностью». Она вовсе не есть нечто только негативное. «Отрицание отрицания есть скорее то полагание, в котором дух через свою деятельность полагает сам себя как абсолютное»<sup>321</sup>.

Несмотря на идентичность рассуждений, М. Хайдеггер упрекает Гегеля в субъективизме. Что он хочет этим сказать? Согласно Гегелю, греческая философия «удовлетворяет стремлению духа к абсолютной достоверности. Это суждение Гегеля о неудовлетворительности греческой философии

<sup>319</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 26.

<sup>320</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221-238. С. 7.

<sup>321</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки. С. 387.

высказано исходя из завершения философии»<sup>322</sup>. М. Хайдеггер же смотрит на развитие философии не со стороны ее завершения, как Гегель, который действительно имеет право на такой взгляд, поскольку он систематизировал ее понятийный аппарат. М. Хайдеггер верит в пророчества Ф. Ницше и поэтому видит в греческом подходе к истине непревзойденный идеал, «которому не удовлетворяем и не отдаем должное мы»<sup>323</sup>. Ницше имел в виду досократиков, а Гегель опирался на всю античную философию систематизированную Платином.

Субъективизм гегелевской философии – это то, что внесла в развитие метафизики христианская мысль. Свобода личности, ее самосознание не могли быть предметом метафизики рабовладельческого общества. Как неоднократно подчеркивал Гегель, свобода – это христианская идея. Другое дело, что философское осмысление она получила в Новое время, и в основном в философии Декарта, в которой и был сформулирован принцип субъективизма, «Я мыслю». Дальнейшее развитие привело к осознанию в философии Фихте единства самосознания и воли (свободы). В ней же впервые было сформулировано понятие абсолютного Я. Шеллинг и Гегель довели до логического завершения единство самосознания и свободы<sup>324</sup>. Одновременно было выяснено, что предметом метафизики являются духовные способности человека, основу которых и составляют самосознание и свобода: «Ибо Гегель впервые мыслит философию греков как целое, а это целое философски. Почему такое возможно? Потому что Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской. История философии есть для Гегеля единый и потому необходимый процесс восхождения духа к самому себе»<sup>325</sup>.

---

<sup>322</sup> Там же. С. 390.

<sup>323</sup> Там же.

<sup>324</sup> Динамика развития свободы и самосознания от их зарождения в античной философии до оформления их единства в системах Шеллинга и Гегеля показана в монографии Печурчика Ю.Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии.

<sup>325</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки. С. 382.

Поскольку истина и свобода абсолютны по своему понятию, постольку классическая метафизика неразрывно была связана с богословием. Наше время должно начать все с начала, так как прежняя философия завершена: «Возвращение к грекам имеет смысл только как возвращение к бытию»<sup>326</sup>. Но не в полном объеме. О чем и свидетельствует обращение М. Хайдеггера к филологическому анализу текстов греческих философов. Слова М. Хайдеггера «вопрос о бытии как бытии никогда не ставился»<sup>327</sup> расшифровываются в том смысле, что «мысль должна попытаться проложить путь какому-то новому - не-метафизическому - способу мыслить время»<sup>328</sup>. В метафизике речь шла о вечном бытии, которое изначально содержало в себе возможность начала мира, т.е. времени, а теперь, в «Бытии и времени» - о новом переосмыслении истории: «Вся метафизика вплоть до Гегеля упорствует на том, чтобы мыслить бытие всякий раз исходя из руководящих толкований бытия сущего»<sup>329</sup>. Основу прежней философии составляла метафизика, завершенная Гегелем, поэтому теперь нужно ориентироваться не на метафизику, а на науку: «Мы блуждаем сегодня по такому дому мира, которому не хватает друга дома, именно того, который равным образом и с равной силой симпатизирует технически отстроенному зданию мира и миру как дому для какого-то более исконного обитания»<sup>330</sup>.

Прежняя метафизика примирила евангельскую истину с греческим рационализмом. Теперь стоит задача примирения прежнего примирения с технократической культурой. От современности скрыто форма этого примирения: «Сова Минервы вылетает ночью», как любил выражаться Гегель; «смысл технического мира таится»<sup>331</sup>, поэтически говорит М. Хайдеггер. «Возвращение человека к истине своего существа» есть

---

<sup>326</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе. С. 144.

<sup>327</sup> Там же. С. 126.

<sup>328</sup> Там же. С. 129.

<sup>329</sup> Там же.

<sup>330</sup> Там же. С. 130.

<sup>331</sup> Там же. С. 131.

одновременно возвращение нашего внимания к «простому», что говорит о «забытости бытия»<sup>332</sup>.

Нигилизм приспособливает философию к технократической цивилизации. Основной труд М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927) своим названием указывает на то, что предметом философии отныне будет конечное бытие вне связи с бесконечным и вечным. На семинаре в Ле Туре (1969) 80-летний мыслитель защищает свои идеи, которые остались, по его мнению, непонятыми. Маркузе перетолковал его материалистически, а Сартр в духе декартовского субъективизма. И это неудивительно, так как у самого мыслителя ясного понимания своего отличия от традиции нет. На этом семинаре он сравнивает свою трактовку бытия с тем, которое было у греков и у Гегеля. Хайдеггеровская интерпретация, по сравнению с классической, выглядит двусмысленной.

«Вопрос о бытии в метафизике значит таким образом: вопрос о сущем как сущем». Разъясняя эту аристотелевскую форму выражения, М. Хайдеггер добавляет: «или иначе сказать: вопрос об основании сущего»<sup>333</sup>. Вечное бытие является причиной всего многообразия преходящего бытия, или, на языке М. Хайдеггера, «сущего». Не все то, что мы можем мыслить, существует, возражал на парменидовское положение «мыслить и быть одно и то же» софист Горгий. Пример, который он привел, указывает на то, что под мышлением он имел в виду воображение. Мы можем мыслить летающий корабль, однако он не существует, аргументировал софист. Пармениду же в некоем экстатическом состоянии, которое он описывает в своей поэме «О природе», открылось, что должно существовать истинное мышление. Иначе, как разъяснил в полемике с софистами Платон, нельзя было бы высказать даже мнение. Поскольку не было бы критерия, отличающего одно мнение от другого. Не будь некой присущей разумному существу Истины, мы не имели бы единицы измерения мнений. Из этой парменидовской интуиции и

---

<sup>332</sup> Там же. С. 132.

<sup>333</sup> Там же. С. 123.

выросло в дальнейшем платоновское самосознание (Я есть Я и Я есть не-Я), которое в христианской культуре развилось до декартовского «Я мыслю».

Ницшеанство вернулось к софистическому пониманию бытия, которое существует для чувственного восприятия: «Человек отныне задействован в своей позиции представляющего»<sup>334</sup>. Это точка зрения софистов, а не Парменида. А когда мыслитель пишет, что у Гегеля позиция ближе, скорее, к греческой, чем к кантовской, так как у него в логике «речь идет о мыслях Бога перед творением»<sup>335</sup>, тогда под словом «греческий» можно иметь в виду только христианский платонизм. М. Хайдеггер упоминает схожую позицию Платона, у которого Бог-демиург творит мир, взирая на вечный мир идей. Анализируя его учение, философ вскрывает филологический смысл понятия субстанция: «Все подвержено перемене. Идея одна только есть чистое присутствие»<sup>336</sup>.

Чтобы прояснить точку зрения М. Хайдеггера, нужно проанализировать его следующее заявление: «Вопрос о бытии как бытии никогда не ставился»<sup>337</sup>. Интуиция философии, идущая от феноменологии Э. Гуссерля, предметом которой является конечное бытие (время), стремится перескочить посредством экстатического броска (эпохэ) через чередование «теперь» к смыслу бытия: «Как возможно не-метафизическое мышление времени? Оно возможно на пути анализа временности этого вот бытия (Dasein). Сущностный характер его временности заключен в экстазе, т.е. в основополагающей разомкнутости этого вот бытия для алетейи. Экстаз есть по сути дела не что другое как отношение этого вот бытия к алетейе, где возникает всякая временность»<sup>338</sup>. Получить истину (алетейю) из «разомкнутости этого вот бытия», значит получить обобщенную истину из разрозненных теорий. Энгельс, чуждый поэтической двусмысленности,

---

<sup>334</sup> Там же. С. 125.

<sup>335</sup> Там же. С. 134.

<sup>336</sup> Там же. С. 127.

<sup>337</sup> Там же. С. 126.

<sup>338</sup> Там же. С. 130.

выразил задачу неклассической философии просто и ясно. Она должна заниматься методологией науки.

Таким образом, становится понятно выражение «вопрос о бытии как бытии никогда не ставился». Классическая философия рассматривала научные достижения, опираясь на метафизику, а теперь поставлена задача выработки новой, неметафизической методологии. Алетейя - это истина бытия, которая творит время (в отличие от греков и Гегеля) без опосредования миром идей, т.е. «в основополагающей разомкнутости», посредством скачка от конечного к другому конечному. «Смысл бытия», бытия как бытия, следовательно, не одно и то же, что «мыслить и быть одно и то же» или мышление мышления (Аристотель).

М. Хайдеггер, как и Э. Гуссерль, как-будто хочет вернуться к античному непосредственному восприятию мира идей: «Греки это те люди, которые жили непосредственно в открытости феноменов, - через особенную экстатическую способность слышать, что говорят им феномены». В отличие от них «новоевропейский человек, декартовский человек, заговаривает только с самим собой». У Гераклита логос, пишет М. Хайдеггер, у Парменида бытие есть то, «что дает себя само собой»<sup>339</sup>.

Действительно, греческая философия не зависела от какой-либо идеологии. Субъективный принцип «Я мыслю» явно выступил только у Плотина, жившего уже в христианскую эпоху. Но аристотелевское мышление о мышлении очень близко к понятию самосознания. У Стагирита, как и у Платона, бытие рассматривается в полном объеме в своей вечной и бесконечной определенности и в единстве с конечным самосознанием. Отделение бытия от мышления (бытия мышления) в неклассической философии говорит о конечном, неметафизическом, а, по сути, и не философском характере ее методологии. Поскольку методология отделена от предмета исследования. Бытие, которое мыслит само себя («что дает себя само собой»), есть бытие мышления, бытие которого тождественно его

---

<sup>339</sup> Там же. С. 125-126.

предмету, бытию. А иначе невозможно познание. Как возможно знание о бытии, которое не имеет ничего общего с мышлением. Они просто не узнают друг друга.

Оракульская загадочность изречений Ф. Ницше и М. Хайдеггера является следствием того, что им неведома задача, которая перед ними поставлена историей. Они были обязаны восполнить пробел, который образовался после завершения метафизики. «Дыра» в бытии образовалась из-за того, что, во-первых, наука не готова выслушивать оракульские изречения, а, во-вторых, неклассическая философия не выработала соответствующей уровню развития науки методологии. И причины тоже две. С одной стороны, наука только к концу XX века, и то только в лице отдельных ее представителей, начинает осознавать губительность материалистической идеологии. Вот что отмечает физик Ник Герберт, автор книг "Квантовая реальность" и "Быстрее света", показавший, что квантовая реальность находится за пределами пространства и времени и описавший ее математическими уравнениями: «Человеческому постижению недоступна истинная природа "квантовой реальности", поскольку все, к чему бы мы ни прикоснулись, превращается в материю. ... Я искренне убежден, что сознание - это сложнейшая задача, а физики в основном заняты задачами простыми... Мы можем обнаружить все силы и все частицы в природе - именно этим занимаются физики, - а что потом? А потом мы уже никуда не денемся от задач куда более сложных (природа разума, природа Бога) и от таких вопросов, которые мы пока еще даже не умеем сформулировать»<sup>340</sup>. С другой стороны, отрицательное (нигилистическое) отношение современной философии к классической, антиметафизическая ее направленность. Они забыли, что творцы современной науки Декарт, Лейбниц, да и Ньютон, были метафизически ориентированными мыслителями. Они не знают, что понятие бесконечно малой величины и понятие атома возникли на почве первой

---

<sup>340</sup> Арнц Уильям, Бетси Чейс, Марк Висенте «Что мы вообще знаем?» София. 2007. [www.fund-intent.ru/science/fils054.shtml](http://www.fund-intent.ru/science/fils054.shtml).



формы метафизики, вышли из вечного бытия Парменида, апорий его ученика Зенона.

Похоже, что и М. Хайдеггер не разобрался в истоках, если он пишет, что Гегель «окончательно отсекает себя от греческого опыта сущего как феномена», так как он «фактически говорит, что греки еще не мыслили субъективное как опосредование и тем самым как ядро объективности»<sup>341</sup>. При этом признается, что его Логика есть одновременно онтология: «Фактически вся «Логика» единство онтологических положений представляет мысли Бога до творения. Творение есть создание мира. Сотворяется сущее. Тут уместно вспомнить об аристотелевском примере с архитектором. Архитектор создает исходя из эйдоса. Бог мыслит, до творения, эйдос мира, т.е. совокупность всех категорий. Это смысл гегелевской онтологии или «логики»<sup>342</sup>. Значит, все же гегелевская и античная философия совпадают, тогда как раньше подчеркивалась их принципиальная разница. Это не путаница, а сознательное размежевание с традицией. Двусмысленность состоит в том, что Гегель «не доискивается до Первопричины, но пытается выйти из забытости бытия»<sup>343</sup>. Здесь, с одной стороны, получается как у Ньютона, в науке вообще, которая не ищет причину явлений. С другой стороны, прорыв к бытию все же совершается, но таким образом, чтобы оно осталось тайной, как у Гераклита: «... Самоутаивание есть то, посредством чего нечто является»<sup>344</sup>.

Все тайное, в конце концов, становится явным. Выясняется, что феноменологическому мышлению удастся непосредственно в экстатическом «броске» достичь такого бытия, которое «поддерживает и несет на себе всю метафизику»<sup>345</sup>. Теологическому решению Лейбница и Гегеля противопоставляется феноменологическое, которому все же не удастся избежать мистического оттенка. Если Лейбниц и Гегель

<sup>341</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. С. 125.

<sup>342</sup> Там же. С. 140.

<sup>343</sup> Там же. С. 141.

<sup>344</sup> Там же. С. 132.

<sup>345</sup> Там же. С. 133.

использовали богословские понятия, то они не были мистиками. Их аргументация касалась логических понятий, а не вероучительных терминов, как у М. Хайдеггера. Когда он среди условий, которые необходимы для «броска» к истинному бытию, к «простому» или тайне, называет позицию смирения, открытость для тайны, «отказ осудить этот мир»<sup>346</sup>. Создается впечатление, что мы читаем Катехизис, а не статью по философии.

Одним из центральных понятий философии М. Хайдеггера является термин *Dasein*. В. Бибихин делает такое примечание: «Это вот бытие (*Dasein*, человеческое присутствие) всегда брошено в свою ситуацию. В ответ оно бросает себя на то или иное экзистирование. Точнее: брошенность этого вот бытия сама сразу же и оказывается его броском, в котором оно тем самым с самого начала уже бросило себя на то или иное понимание мира. Понимание тут ни в коем случае не интеллектуальная операция»<sup>347</sup>. Из цитаты М. Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» следует, что *Dasein* есть нечто «исконное» в человеке, «исконнее, чем человек - конечность этого вот бытия (*des Daseins*) в нем»<sup>348</sup>. «Исконное» открывает возможность «на допущение бытию задействовать нас. Чтобы быть этим Вот (*Dasein* - Ю.П.), требуется, чтобы бытие обратилось к нам и требовало нас»<sup>349</sup>. *Dasein* есть то «внутреннее просветление», которое выстраивает в себе «бытийное понимание»<sup>350</sup>, являющееся не интеллектуальной операцией, а иррациональным порождением языка. «Не мне, но логосу внемля, следует признать, что все едино»<sup>351</sup>, - учил Гераклит. Мироощущение Гераклита М. Хайдеггер передает так: «Самоутаивание есть внутреннейшее существо (*Dasein* - Ю.П.) движения появления»; Бытие «таит само себя и в такой мере,

---

<sup>346</sup> Там же. С. 131.

<sup>347</sup> Там же. Прим. 10 к с. 150.

<sup>348</sup> Там же. Прим. 43 к с. 151.

<sup>349</sup> Там же. С. 133.

<sup>350</sup> Там же. С. 135.

<sup>351</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 290.

что это становится явным»<sup>352</sup>. Философ говорит не от самого себя, не из своего собственного сознания, а должен настроить себя так («Я искал самого себя»<sup>353</sup> - Гераклит), чтобы «слышать» истину. Но так поступает поэт, а не метафизик: «Каждый пишет, как он слышит», - пел Б. Окуджава.

У Гегеля абсолютное бытие говорит само от себя, поэтому сознание философа есть «место само себя сознающего бытия». Философия М. Хайдеггера «говорит не от самого себя сознающего бытия сознания, а от этого-вот-бытия (Dasein)»<sup>354</sup>. Как подчеркивается в другом месте протокола о семинаре, у Гегеля речь идет о бесконечном бытии Бога, а у М. Хайдеггера - о конечном Dasein. «Ибо хотя Гегель говорит, правда, что абсолюта нет «без нас», он говорит это лишь в ориентации на христианское «Бог нуждается в человеке»<sup>355</sup>. Для хайдеггеровской мысли, наоборот, бытия нет без его отношения к этому вот бытию (Dasein). Гегель говорит с позиции завершения истории, а М. Хайдеггер отстаивает нигилизм: «Человек Нового времени впредь находится в принципиально новом отношении к бытию, - и что он ничего об этом не знает»<sup>356</sup>.

Происходит отказ не только от метафизики, но и от философии, так как «тайна» бытия раскрывается в поэзии: «Язык есть дом Бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты - хранители этого жилища»<sup>357</sup>. Мыслителям, однако, изменяет строгость мысли, и они отказываются от самих себя. Философы служили человеку, а мыслители – бытию. Ни о каком познании речь больше не идет, а только о «службе». В другом месте, правда, мыслитель говорил, что человек – хозяин жизни. Мыслитель, видимо, сверхчеловек и к нему это не относится. Его диалектическая изощренность превосходит классическую, которая устраняла («снимала») противоречия. А он, по примеру софистов, противоречит самому себе. Что слышит, то и

<sup>352</sup> Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. С. 132.

<sup>353</sup> Там же. С.194.

<sup>354</sup> Там же. С. 134.

<sup>355</sup> Там же. С. 146.

<sup>356</sup> Там же. С. 145.

<sup>357</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192.

говорит. Ведь жизнь противоречива: «Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит себе постольку, поскольку слышит требование бытия»<sup>358</sup>. Человеку не дано постигнуть суть бытия. Он лишь призван к тому, чтобы быть «позванным самим бытием для охраны его истины»<sup>359</sup>. Стоять на страже и слушать. Философия больше не нужна, поскольку «поэты удачнее, чем философы, раскрывают бытие»<sup>360</sup>.

Таким образом, М. Хайдеггер задает парадигму дальнейшего развития экзистенциализма: «Стояние в Просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку дан этот род бытия, который не просто возможность разума, в нем суть человеческая хранит источник своего определения»<sup>361</sup>. Классическая философия давала определения, а экзистенциализм лишь хранит и слушает. Главное то, что бытие есть и надо его сохранить. Может быть, когда-нибудь оно позволит нам раскрыть его суть. А пока будем слушать поэзию жизни и ждать: «Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли»<sup>362</sup>. Таким образом, происходит смешение жанров и филология замещает философию.

## § 2. Редукция онтологии к филологии

В параграфе «Феноменологический метод разыскания» «Бытия и ничто» М. Хайдеггер делает нигилистическое заявление, отвергающее всяческое обращение к традиции: «С предварительной характеристикой тематического предмета разыскания (бытие сущего, соотв. смысл бытия вообще), по-видимому, уже намечен и его метод. Выделение бытия сущего и экспликация самого бытия есть задача онтологии. И метод онтологии остается в высшей степени сомнительным, пока хотят просить совета у

<sup>358</sup> Там же.

<sup>359</sup> Реале Дж. Т.4. С. 395

<sup>360</sup> Там же.

<sup>361</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 198.

<sup>362</sup> Там же. С. 197.

исторически унаследованных онтологий или подобных попыток. Раз термин онтология для данного разыскания применяется в формально широком смысле, путь прояснения ее метода через прослеживание ее истории воспрещается сам собой»<sup>363</sup>. Характерно, что создатель «небывалой» (как пишут его почитатели) онтологии почти дословно повторяет слова классиков марксизма о том, что философия – одна из наук: «С употреблением термина онтология ничего не сказано также и в пользу какой-то определенной философской дисциплины, которая стояла бы во взаимосвязи с прочими. Вообще надо не задаче той или иной предданной дисциплины удовлетворять, но наоборот: из объективных необходимостей определенных вопросов и из способа Проработки, требуемого «самими вещами», может в любом случае сформироваться дисциплина»<sup>364</sup>. К. Маркс, как и всякий ученый, тоже отталкивался от эмпирического материала («самими вещами»), накопленного экономистами, или как он выражался, от фактов: «Если сознательный элемент в истории культуры играет такую подчиненную роль, то понятно, что критика, имеющая своим предметом самую культуру, всего менее может иметь своим основанием какую-нибудь форму или какой-либо результат сознания. То есть не идея, а внешнее явление одно только может ей служить исходным пунктом. Критика будет заключаться в сравнении, сопоставлении и сличении факта не с идеей, а с другим фактом. Для нее важно только, чтобы оба факта были возможно точнее исследованы и действительно представляли собой различные степени развития, да сверх того важно, чтобы не менее точно были исследованы порядок, последовательность и связь, в которых проявляются эти степени развития»<sup>365</sup>. Совершая переворот в методологии, великий интернационалист противопоставлял метод Капитала как особенный всеобщему методу Гегеля: «Диалектика Гегеля является основной формой всякой диалектики, но только после снятия ее мистической

---

<sup>363</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 27.

<sup>364</sup> Там же.

<sup>365</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. С. 20.

формы, и именно это отличает мой метод»<sup>366</sup>. Мистическая форма вовсе не уводит от действительности. Как неоднократно отмечают классики, она не мешает делать правильные выводы<sup>367</sup>. А как бы она иначе могла быть «основной формой всякой диалектики». Особенность метода Капитала заключается в том, что это не философский, а метод политической экономии. К. Марксу же казалось, что он создает новую, небывалую доселе философию. На то, что классики марксизма разрабатывали метод позитивных наук, указывает и выделение из единого диалектического метода, или теории развития Гегеля, подчиняющейся закону отрицание отрицания, трех законов диалектики.

Как и К. Маркс, нигилисты видят основной грех идеализма в том, что он сводит сущность человека к самосознанию. Чтобы стать «безгрешным», М. Хайдеггер отождествляет сознание с временем. Но как возможно фиксировать поток переживаний (Гуссерль) или поток времени, если нет точки отсчета, каковой и является самосознание в сознании и вечность в природе<sup>368</sup>. Марксистов, как и нигилистов не устраивает то обстоятельство, что человек благодаря разуму возвышается над природой, тогда как согласно материалистическому мировоззрению, он – часть природы, природное существо, предметность. Именно борьба за «предметность» породила

---

<sup>366</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 32. С. 448.

<sup>367</sup> «Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 116. «Величие гегелевской “Феноменологии” и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*. ... Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. ... Положительная сторона сделанного здесь Гегелем в его спекулятивной логике заключается в том, что *определенные понятия*, всеобщие *неподвижные формы мышления* представляют собой в их самостоятельности по отношению к природе духу необходимый результат всеобщего отчуждения человеческой сущности, а значит и человеческого мышления, и что Гегель поэтому изобразил их как моменты процесса абстракции и представил как связанное целое» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 158-159.

<sup>368</sup> Ученые придумывают, поэтому, идеальные константы: абсолютное время (Ньютон), абсолютная температура и пр. Бессознательность научной методологии проявляется, например, в термодинамике, где первое начало, постулирующее вечные законы сохранения, противоречит второму началу, согласно которому все стремится к энтропии.

марксизм и нигилизм: «*Человеческая сущность, человек* для Гегеля равнозначны *самосознанию*. ... Упразднение предметности, выступающей под определением *отчуждения*, — которое должно развиваться от безразличной чуждости до действительного враждебного отчуждения, — имеет для Гегеля вместе с тем, или даже главным образом, значение упразднения самой *предметности*, ибо для самосознания предосудительным моментом и отчуждением является не этот *определенный* характер предмета, а самый его *предметный* характер. Поэтому предмет есть нечто отрицательное, само себя упраздняющее, есть *ничтожество*»<sup>369</sup>.

Материалистическая предметность явственней проявляется у М. Хайдеггера, чем у Э. Гуссерля, поэтому у него феноменология более определенно выступает как метод позитивных наук: «С ведущим вопросом о смысле бытия разыскание стоит при фундаментальном вопросе философии вообще. Способ проработки этого вопроса феноменологический. ... Выражение «феноменология» означает, прежде всего, методическое понятие. ... Титул «феноменология» выражает максимум, которая таким образом может быть сформулирована: «к самим вещам» — против всех свободнопарящих конструкций, случайных находок, против заимствования любых лишь мнимо доказанных концепций, против мнимых вопросов, которые часто на протяжении поколений выпячиваются как «проблемы». Но — возразит кто-то — эта максима ведь во многом сама собой разумеется и сверх того выражает принцип всякого научного познания»<sup>370</sup>.

Как и Э. Гуссерль, М. Хайдеггер является интуитивистом. Но в отличие от учителя, он свою методологию обосновывает чисто филологически, опираясь на греческое значение термина феномен: «Как значение выражения «феномен» надо поэтому фиксировать: само-по-себе-себя-кажущее, очевидное, ... «феномены» суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто

<sup>369</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42. С. 160.

<sup>370</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 27-28

отождествляют с ... (сущее)»<sup>371</sup>. Несовершенство интуитивного знания очевидно. Оно может лишь намекать (мнить - Парменид) на истину. Сущее есть лишь видимость бытия, его проявление. То, что на поверхности, тень (как разъяснял Платон в мифе о пещере), которую отбрасывает свет истинного вечного бытия. Время, поэтому есть видимый образ вечности: «Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи. Нет, все это - виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа. ... Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени»<sup>372</sup>.

Для того, чтобы определить, что все течет, нужна неподвижная точка отсчета, Абсолют, относительно которого происходит движение. Для времени, как объективного процесса, такой точкой является вечность, а как субъективного – самосознание, Я, которое фиксирует поток сознания. Поэтому М. Хайдеггер в «Бытии и времени» не обосновывает никакой онтологии. Ее нельзя назвать даже онтологией времени, поскольку его основание находится вне него, рядоположно ему. Точно также и сознание, которое отождествляется М. Хайдеггером с внутренним временем, не может знать о самом себе. Творец новой онтологии, в соответствии с научной методологией может исходить из предпосылки, что время (сознание) = бытию (вечной реальности). Но это лишь субъективная предпосылка (максима, по Канту), а не объективная действительность, существующая

---

<sup>371</sup> Там же. С. 28.

<sup>372</sup> Платон. Тимей. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С.421-500. С. 440.



независимо оттого, что мы о ней думаем (вещь в себе). Поэтому его заверения, что он изобрел нечто новое, чем Кант, так и остаются субъективным мнением (Парменид), а не истиной: «Что, однако, выражают оба термина (феномена в интерпретации Хайдеггера – Ю.П.), не имеет ближайшим образом вовсе ничего общего с тем, что называют «явлением» или тем более «только явлением». ... Явление как проявление «чего-то» означает соответственно как раз не: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание»<sup>373</sup>.

Греческие софисты открыли, что слово безразлично к бытию истины. Оно связано с бытием случайным образом, а иначе невозможны были бы различные языки. Поэтому хайдеггеровский термин «сущее» означает не то, что есть объективно, но как и у Э. Гуссерля и Протагора<sup>374</sup>, то, что мнится.

«Феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то»<sup>375</sup>. И чего? Все того же феномена, который, якобы, проясняет явление, «фундирует» его: «Явление и видимость сами различным образом фундированы в феномене»<sup>376</sup>. Не морочьте себе голову, господа! Все очень просто, настаивает М. Хайдеггер, констатируя расплывчатость исходного понятия феноменологии. Надо принять за основу следующее положение как принцип новой онтологии. А там хоть трава не расти: «Запутывающая многосложность «феноменов», именуемых титулами феномен, видимость, явление, голое явление, поддается распутыванию только если с самого начала осмыслено понятие феномена: себя-само-по-себе-кажущее». Хорошо. Осмыслили. А дальше что? Ведь пока что мы видели только, даже не герменевтическое, а лишь филологическое разъяснение онтологического статуса «само-себя-кажущего» феномена.

<sup>373</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 29.

<sup>374</sup> Для Протагора, пишет Секст Эмпирик, «все представления и мнения истинны и что истина относительна, ... Поэтому и безумный в отношении того, что является в безумии, есть верный критерий;...» // Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., "Мысль", 1975. С.72.

<sup>375</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 31.

<sup>376</sup> Там же.

Однако, мы поторопились. Мы бездумно предположили, что феномен сам себя кажет. Оказывается, надо думать: «Если, однако, надо осмыслить феноменологическое понятие феномена вообще, не глядя на то, как кажущее себя можно определить ближе, то необходимой предпосылкой тому будет вникание в смысл формального понятия феномена и его правомерного применения в расхожем значении»<sup>377</sup>. Непонятно, правда, чем осмыслять, если наше сознание – все тот же феномен. Получается, видимо, даже неудобно произнести вслух, «чудак чудака видит издалека». Ведь ссылаться на греческую онтологию нам строго настрого запрещено. И все же, за отсутствием экстатического таланта, учитывая благожелательное отношение Ф. Ницше к досократикам, сошлемся на Эмпедокла. «Землю мы воспринимаем землю, а воду - водою», - писал эксцентричный греческий мыслитель, спрыгнувший в кратер вулкана, чтобы доказать свое божественное происхождение. «Мы все глядим в Наполеоны», - писал Пушкин. Как он мелко плавал. «Трудно быть Богом» - вот о чем должен думать современный философ.

Чтобы оправдать филологический уклон, М. Хайдеггер обвиняет Платона и Аристотеля, у которых, видите ли, понятие логоса «многозначно, а именно таким образом, что значения тяготеют к разбеганию, не будучи позитивно ведомы каким-то основным»<sup>378</sup>. Еще больше запутали то, «что значит сама речь» о логосе, его позднейшие интерпретации. При этом наш филолог умалчивает об «истинном» и единственном верном интерпретаторе Логоса, о подлинном продолжателе дела Платона и Аристотеля, Плотине. Он не сводил Логос ни к суждению, ни к умозаключению (как Гегель), и ни к речи, как это делает Хайдеггер, а полагал его основанием (как это было, по сути дела, и у Гераклита<sup>379</sup>) бытия, его законом. Причем без всяких, предваряющих максим: «К самим вещам!», апофатических словопрений, к которым прибегает М. Хайдеггер: «Наука «о» феноменах значит: такое

<sup>377</sup> Там же.

<sup>378</sup> Там же. С. 32.

<sup>379</sup> "Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино" (В 50).

схватывание ее предметов, что все подлежащее в них разбору должно прорабатываться в прямом показывании и прямом доказывании»<sup>380</sup>, что осуществляется посредством дескрипции. Так, когда же, наконец, автор перестанет говорить загадками, и покажет нам дескрипцию<sup>381</sup> прояснения потаенного. Оказывается он и не собирается показывать, поскольку его онтология только расчищает подходы к бытию: «Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. Онтология возможна только как феноменология»<sup>382</sup>. И далее опять рассуждения о том, какая она замечательная. Как только мы произнесем заклинание «феномен», так сразу попадаем в царство Истины: «Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты. И казание себя здесь ни какое угодно, ни тем более что-то вроде явления. Бытие сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, «за чем» стоит еще что-то, «что не проявляется»<sup>383</sup>. Но об этом речь идет уже почти в двух главах, и ничего определенного. Поэтому оценка Э. Гуссерлем труда своего ученика «Бытие и время» совершенно оправданна: «Вся проблематика смещена: Это соответствует Dasein (наличное бытие) и т.д. Тем самым все становится, благодаря некоему "глубокомыслию", темным и философски лишенным значимости»<sup>384</sup>.

Так что же такое феноменология? – То, что неспособно что-либо прояснить, а оставляет все, что есть, потаенным: ««За» феноменами феноменологии не стоит по их сути ничего другого, но, пожалуй, то, что призвано стать феноменом, может быть потаенным. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью не даны, нужна

<sup>380</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 35.

<sup>381</sup> «Характер самой дескрипции, специфический смысл λόγος'α, может быть фиксирован впервые лишь из «предметности» того, что должно быть «описано», т.е. в способе встречи феноменов приведено к научной определенности» // Там же.

<sup>382</sup> Там же.

<sup>383</sup> Там же. С. 35-36.

<sup>384</sup> Цит по: Свасьян К.А. Феноменологическое познание. С. 164.

феноменология. Скрытость есть антоним к «феномену»<sup>385</sup>. Антонимы, омонимы, а суть в том, что идет «засорение» феноменов: «Способ возможной скрытости феноменов разный. Во-первых, феномен может быть скрыт в том смысле, что он вообще еще не открыт. О его существовании не имеется ни знания, ни незнания. Феномен может быть далее засорен. Здесь заложено: он был некогда прежде раскрыт, однако подпал снова сокрытию. Оно может стать тотальным или же, как правило, прежде раскрытое еще видимо, хотя только как видимость»<sup>386</sup>. Вместо Логоса слова, слова, слова ... Если во времена Гераклита философия выходила из мифологии, то нигилизм вернул ее обратно в детство.

«Устами младенца глаголет истина»<sup>387</sup>. Как следует из смысла, а не намерения, разъяснений М. Хайдеггера «скрытость» феноменологии заключается в том, что она не обладает действительностью (энетелехия, по Аристотелю), а представляет собой лишь нереализованную возможность (неоформленную материю, апейрон): «Пояснения предпонятия феноменологии показывают, что ее суть лежит не в том, чтобы быть действительной как философское «направление» («т.е. не трансцендентально-философское направление критического кантовского идеализма» - Прим. М. Хайдеггера). Выше действительности стоит возможность. Уразумение феноменологии лежит единственно в схватывании ее как возможности»<sup>388</sup>. Характерное примечание. Феноменология противопоставляется не классической философии как таковой, а лишь какой-либо ее части, в данном случае, кантовской. В другом месте выхватывается из целостного историко-философского контекста какая-нибудь другая система. Но Кант, и даже Гегель, не завершил философию. Тем не менее, любая из классических систем была философией, тогда как феноменология является неким «потаенным» начинанием.

<sup>385</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 36.

<sup>386</sup> Там же.

<sup>387</sup> Латинская поговорка "ex ore parvulorum veritas".

<sup>388</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 38.

Если античная мифология обладала для передачи своих интуиций определенными, сложившимися на протяжении веков образами, то современная слагает их, что называется, на ходу: «В отношении нескладности и «некрасивости» выражения внутри нижеследующих анализов позволительно прибавить замечание: одно дело сообщать повествуя о сущем, другое схватить сущее в его бытии. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего «грамматики». Если позволено сослаться на ранние и на их уровне несравненные бытийно-аналитические исследования, то пусть сравнят онтологические разделы в «Пармениде» Платона или четвертую главу седьмой книги «Метафизики» Аристотеля с повествовательным разделом из Фукидида, и увидят неслыханность формулировок, которые сочли грекам по плечу их философы. И где силы существенно меньше и вдобавок размыкаемая бытийная область онтологически гораздо сложнее, чем заданная грекам, трудность формирования понятий и тяжесть выражения будут возрастать»<sup>389</sup>.

Как отмечает далее автор, намечая план дальнейшей работы, перед ним стоит «пустейшая» задача раскрытия смысла бытия: «Вопрос о смысле бытия универсальнейший и пустейший;...»<sup>390</sup>. Под «универсальностью» имеется в виду «пустопорожность», под которой подразумевается всеобщая (бессодержательная) логическая форма философии Гегеля. Чтобы наполнить понятие бытия содержанием, необходимо подвергнуть его «строжайшей индивидуации», наполнить «историографической» интерпретацией»<sup>391</sup>. Что и проделал Гегель в своей Энциклопедии с ее приложениями, используя материал эмпирических наук. В результате ему удалось прояснить интуиции естествознания, исторической и других наук. Так, например, в философии природы он предвосхитил многие научные открытия<sup>392</sup> и т.д. Но его

---

<sup>389</sup> Там же. С. 38-39.

<sup>390</sup> Там же. С. 39.

<sup>391</sup> Там же.

<sup>392</sup> «Некоторые философы усматривают в натурфилософии Гегеля спекулятивное предвосхищение важнейших результатов теории относительности, квантовой механики. ... В гегелевском определении теплоты он (физик Б. Стеффердинг\* из США – Ю.П.) усматривает натурфилософскую

колоссальные достижения, которые признавали даже классики марксизма, являются следствием того, что он использовал опыт вечной философии, тогда как нигилизм, отвергнувший вечность, довольствуется «пустопорожностью» временности. Вместо того, чтобы обобщать достижения позитивных наук, он плетется в их хвосте, подбирая крохи с барского стола, их методологию.

Как и ученые, М. Хайдеггер отделяет от целостного человеческого духа часть, и намеревается ее исследовать. Непонятно, правда, посредством чего? – Все той же частью, как отмечал Э. Гуссерль, Dasein (наличное бытие): «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда мое. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию. Как сущее этого бытия оно препоручено своему собственному бытию. Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело»<sup>393</sup>. Но как может кошка, которая гуляет сама по себе, и, увидев себя в зеркале, узнать саму себя, если у нее нет самосознания? М. Хайдеггер, который тоже «гуляет», не обращаясь ни к опыту истории философии, ни к опыту своего учителя, опираясь на свое самосознание, делает вид (как это принято в науке - ради чистоты эксперимента), что оно у него отсутствует. Следствием несоответствия метода и исследуемого предмета выступает «глубокомыслие» или многословие, разъяснение (дескрипция), почему Dasein (присутствие) можно именовать экзистенцией и т.д. Словопрение ради словопрения, поскольку смысл бытия («все, что есть» - Парменид) и наличного бытия (Гегель) давно известен. Поэтому на долю М. Хайдеггера выпало перечисление различных наименований Dasein: сущность, присутствие, экзистенция, такость, которые, оказывается, охватываются понятием бытия и, следовательно, их перечисление можно именовать гордым термином онтология: ««Сущность» присутствия лежит в его экзистенции.

---

формулировку второго закона термодинамики» // Огурцов А.П. Философия природы Гегеля и ее место в истории философии науки. 1975 /Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М. «Мысль», 1975. С.595-622. С. 619. \* В. Steverding. Hegels Naturphilosophie. - «Physikalische Blätter». Mosbach-Baden, 1961, Hf. 9, S. 437.

<sup>393</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 41-42.

Выделенные в этом сущем черты поэтому суть не наличные «свойства» некоего так-то и так-то «выглядящего» наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это. Всякая такость этого сущего есть первично бытие. Отсюда титул «присутствие», каким мы обозначаем это сущее, выражает не его что, как стол, дом, дуб, но бытие»<sup>394</sup>.

Новизна нигилистической онтологии, по сравнению с классической, заключается в следующем. Если Гегель, например, думая, что он играет в термины и умозаключения, на самом деле выявлял в них содержание, то Хайдеггер, в полном смысле своего метода дескрипции, просто перечисляет «наличные «свойства» бытия, умножая, тем самым, феноменологическую «археологию». Самосознание, поэтому не анализируется, а «выносится за скобки», перечисляется как одно из свойств бытия: «Бытие, о котором для этого сущего идет дело в его бытии, всегда мое. Присутствие поэтому никогда не фиксируемо онтологически как случай и пример определенного рода сущего как наличного. Такому сущему его бытие «безразлично», вглядываясь точнее, оно «есть» так, что его бытие не может ему быть ни безразличным ни небезразличным. Рассмотрение присутствия сообразно всегда-моему характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: «я есмь», «ты есть»»<sup>395</sup>.

Хитрость хайдеггеровского разума<sup>396</sup> сказывается в том, что он, чтобы повысить авторитет своих филологических иносказаний, мимоходом упоминает Фому Аквинского, рассуждает о прогрессе в теологии, цитирует Августина: «Когда Августин спрашивает: ... «Что же мне ближе меня самого? я труждаюсь здесь и труждаюсь во мне самом: сделался себе землей

---

<sup>394</sup> Там же. С. 42.

<sup>395</sup> Там же.

<sup>396</sup> Движение объективного духа, определяющее интенции того или иного мыслителя, Гегель называл «хитростью разума». К.Маркс, который защитил докторскую диссертацию по атомистике, материалистически перевернул мысль Гегеля. По его мнению, «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; ...», так как они являются «испарениями их материального жизненного процесса» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 25. Демокрит идеями называл атомы, которые, проникая в голову, вызывали определенные мысли.

обременения и великого пота», то это верно не только об онтической и доонтологической непрозрачности присутствия, но в еще большей мере об онтологической задаче не просто не упустить это сущее в его феноменально ближайшем способе бытия, но и сделать доступным в позитивной характеристике»<sup>397</sup>.

Августин не стремился, как и все последующие христианские мыслители средневековья, создать свою систему философии, а использовал метафизику Плотина и открытое им понятие самосознания («я труждаюсь здесь и труждаюсь во мне самом») в богословских целях. Сокровенный смысл мучений августиновского самосознания М. Хайдеггер ставит в один ряд с другими «свойствами» бытия, превращая в «усредненную повседневность ... и будь то даже лишь в модусе бегства от нее и забвения себя»<sup>398</sup>. Духовную реальность (вечное бытие и его отражение, самосознание), которую, вслед за своими учителями Платоном и Аристотелем, Плотин именовал нус (nous)<sup>399</sup>, онтолог редуцирует к ограниченному бытию, объективное бытие к сущему, а субъективное - к априорным категориям, конечно же, не в таком широком значении, как у Канта.

Поскольку предметом такой онтологии выступает, как и в позитивных науках, конечное бытие, постольку перед М. Хайдеггером встает задача «отграничения» ее от родственных дисциплин. О чем и свидетельствует название очередного параграфа: «Отграничение аналитики присутствия от антропологии, психологии и биологии». Если Декарт исследовал самосознание<sup>400</sup>, *ego cogito*, как исходную базу «новоевропейского

<sup>397</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 43-44.

<sup>398</sup> Там же. С. 44.

<sup>399</sup> «Обычно я переводил греческое слово nous как „Дух“, а греческое noetos как „духовный“. Французские переводчики, в первую очередь Э. Брейс, обычно переводят эти два слова как „ум“ и „умопостигаемый“. Я решился употреблять слова „Дух“ и „духовный“ (немецкие переводчики часто употребляют Geist и geistig), чтобы как можно лучше передать мистический и интуитивный характер платиновского „Ума“ (Пьер Адо. Плотин или простота взгляда. Москва, 1991. Прим. к стр. 24).

<sup>400</sup> «В начале новоевропейской философии стоит тезис Декарта: *ego cogito, ergo sum*, “я мыслю, следовательно, я есмь”. Всякое осознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию



философского вопрошания», а «sum он оставляет полностью неразобраным», то «аналитика ставит онтологический вопрос о бытии этого sum», из которого, по установленному эмпирическому правилу<sup>401</sup>, выводится cogitationes: «В исторической ориентировке прицел экзистенциальной аналитики можно пояснить так: Декарт, кому приписывают открытие cogito sum, исследовал cogitare своего ego – в известных границах. Напротив sum он оставляет полностью неразобраным, хотя оно вводится с той же исходностью что и cogito. Аналитика ставит онтологический вопрос о бытии этого sum. Если оно определено, то способ бытия ego cogitationes становится впервые уловим»<sup>402</sup>.

Вопрос о бытии этого sum, а вернее вопрос об ego cogito, поскольку Я (sum) – не вещь, а мыслящая вещь (res cogitans) не может быть решен без обращения к вечному бытию. Поэтому М. Хайдеггер цитирует Цвингли, чтобы показать, что и этот вопрос он не обошел вниманием: «Тем, что человек восклоняется до Бога и Его Слова, он показывает ясно, что по своей природе он как-то теснее прирожден Богу, как-то больше в Него пошел, имеет с Ним какую-то связь, и все это без сомнения из того проистекает, что он сотворен по образу Божию»<sup>403</sup>. М. Хайдеггер смешивает богословскую интерпретацию и суть бытия. Философ обязан выявлять в человеческих словах суть, содержание, а богослов - разъяснять Слово Божье. Феноменолог видит ошибку христианской антропологии в том, что в ней «человек есть нечто перехлестывающее через себя»<sup>404</sup>. Конечно, если подходить формально, искать в такой оценке человека «телеологию» и пр., то обнаружим искажение, поскольку человек есть человек. Однако, человек не из себя самого (как и вся природа) есть то, что он есть. Не человек (также как

---

человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности» // Хайдеггер М. Европейский Нигилизм /Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 63-176. С.112.

<sup>401</sup> Nihil est in intellectu, quod pop antea fuerit in sensu – лат. Нет ничего в интеллекте, чего бы раньше не было в ощущениях.

<sup>402</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 45-46.

<sup>403</sup> Цвингли. О ясности Слова Божия. (Немецкие сочинения I, 56). Цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 49.

<sup>404</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 49.

и природа) сотворил самого себя и природу. Наука никогда не докажет, что конечное = вечное. Онтологическим основанием конечного (человек, природа) выступает вечность. Вот какое содержание содержится в суждении «человек есть нечто перехлестывающее через себя». И мы его обосновали хайдеггеровским методом, «язык – дом бытия». И вопрос о бытии вовсе не забыт. Почему бытием мы должны именовать только конечное (наличное) бытие? Поэтому для М. Хайдеггера Богом является не вечное бытие, а бытие науки, Ничто. Как утверждают ученые, «все возникло из ничего», по определенным законам<sup>405</sup>.

Таким образом, М. Хайдеггер осуществляет вовсе не отграничение (от богословия), а демонстрирует непонимание того, что, во-первых, его религией выступает не осознающее само себя научное мировоззрение, и, следовательно, во-вторых, и сам он бессознательно филологизирует в поле его интуиций: «Релевантные для традиционной антропологии истоки, греческая дефиниция и теологическая путеводная нить, показывают, что через определение сущности сущего «человек» вопрос о его бытии оказывается забыт, это бытие берется скорее как «самопонятное» в смысле наличествования прочих сотворенных вещей. Обе эти путеводные нити переплетаются в новоевропейской антропологии с ее методическим отпращиванием от *res cogitans*, сознания, взаимосвязи переживания. А поскольку *cogitationes* остаются онтологически тоже неопределенными, соотв. опять же имплицитно берутся «само собой разумеется» за некую «данность», «бытие» которой не подлежит никакому вопросу, антропологическая проблематика остается в своих решающих онтологических основаниях неопределенной»<sup>406</sup>. Как раз, напротив, не христианская антропология, а М. Хайдеггер забывает о том, что, именно,

---

<sup>405</sup> «Все возникло из Ничего. Причем, что характерно, это не противоречит никаким физическим законам сохранения. Потому что положительная энергия вещества Вселенной может быть скомпенсирована отрицательной энергией тяготения, так что результирующая энергия Вселенной равна нулю» // Никонов А.П. Апгрейд обезьяны. Большая история маленькой сингулярности. ЭНАС, 2004. С. 20. Ради победы материализма автор забыл азы математики и отождествил нуль и ничто.

<sup>406</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 49.

благодаря «присутствию» самосознания, этого «образа» вечного бытия, человек есть то, что он есть, разумное существо, выражение, которое для Хайдеггера звучит как пустой звук, поскольку никакими приборами не фиксируется бытие мысли.

Итак, М. Хайдеггер отверг традицию и переходит к рассмотрению, как он полагает, подлинного основания бытия: «§ 11. Экзистенциальная аналитика и интерпретация первобытного присутствия. Трудности получения «естественного понятия мира»». И, как почти всегда, начинает с верного (и тривиального) замечания. Что основанием повседневности выступает культура: «... Присутствие движется в высокоразвитой и дифференцированной культуре»<sup>407</sup>, будь она даже первобытной. А затем, вместо рассмотрения объявленной темы, приступает к критике этнологии, психологии, социологии и пр. Но какая же критика бывает без самокритики: «Сколь бы легким ни было формальное отграничение онтологической проблематики в противоположность онтическому исследованию, проведение и, прежде всего постановка экзистенциальной аналитики присутствия остается не без трудностей»<sup>408</sup>. Причина трудностей заложена дезидератом, отсутствием «идеи «естественного понятия мира». М. Хайдеггер не предлагает начинать с самого себя. Он не хочет стать естественным, разумным существом, а естественность видит в искусственном интеллекте. Мы имеем в виду не компьютер или искусственного человека, эволюционировавшего, благодаря генной инженерии, на более высокую ступень, а искусственный язык М. Хайдеггера.

«§ 12. Разметка бытия-в-мире из ориентации на бытие-в как таковое». В этом параграфе второй главы автор обещает разъяснить нам «бытие-в как таковое». Предварительно было показано лишь «формальное понятие экзистенции» или «присутствия», поскольку, действительно, мы видели лишь словесную игру. Автор обещает исправиться, но, изначально, можно с

---

<sup>407</sup> Там же. С. 50-51.

<sup>408</sup> Там же. С. 52.

уверенностью сказать, что этим дело и ограничится. Заверения, что человек произошел от обезьяны так и останутся заверениями, пока обезьяна не станет человеком. И сказки о том, что когда-то была иная обезьяна, похожи на изречение, что раньше и вода была мокрее. Мыслитель, который отверг опыт культуры, а это не буквы и их бесконечное сочетание в книгохранилище, а пережитое нами при их чтении (Дильтей), не сможет понять, что такое человек. Ибо дом бытия – не язык (Хайдеггер) и не мышление (Гегель), а дух. И дух постигается духом.

Итак, выражения типа «экзистенциальное присутствие присутствия экзистенции, могут быть «увидены и поняты а priori на основе бытийного устройства, которое мы именуем бытием-в-мире. Правильная постановка аналитики присутствия состоит в толковании этого устройства»<sup>409</sup>. И как всегда, почти правильная установка. Почему почти? Да потому, что речь идет не о бытии, а о бытии-в-мире, абстрактном, придуманном (вспомним слова Декарта о придуманном мире науки) бытии, которое существует только в голове ученых. Из чего вовсе не следует, что наука «витает в облаках». Опираясь на вымышленное бытие, наука приносит реальные плоды, потому что мышление имеет основание в вечном бытии. Тогда как М. Хайдеггер, как и весь негилизм, обожествляя абстрактный научный метод, пытается понять человеческую природу, исходя не из того, что есть (из разумности человеческой природы в ее телесности), а из того, что придумала наука. А именно, человек есть тело.

Однако, М. Хайдеггер отнекивается от нашей предпосылки: «Бытие-в подразумевает напротив бытийное устройство присутствия и есть экзистенциал. Но тогда тут нельзя думать о наличном бытии телесной вещи (человеческого тела) «в» наличном сущем»<sup>410</sup>. Но хитрость «научного разума» проявляется в том, что автор уходит в филологический транс. Да нет, уже вышел: «Сущее, которому присуще бытие-в в этом смысле, мы

<sup>409</sup> Там же. С. 53.

<sup>410</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 54.

характеризуем как сущее, которое всегда есмь я сам»<sup>411</sup>. Временное прояснение сменяется словесной игрой, которую мы не будем анализировать, сославшись на причину, подсказанную автором: «Состояние онтологической аналитики показывает, однако, что мы далеко не удовлетворительно «схватываем» это само собой разумеющееся и еще реже толкуем его в бытийном смысле и еще меньше располагаем адекватными структурными понятиями надежного чекана»<sup>412</sup>. Но мы не должны обольщаться. После нескольких страниц «озабоченности» утверждается, что, собственно, нам изначально и так все известно без всяких структурных понятий: «В самом присутствии и для него это бытийное устройство всегда уже как-то знакомо. И если его надо познать, то выступающее в такой задаче познание именно само себя – как познание мира – берет за образец отношения «души» к миру»<sup>413</sup>. Ах вот в чем дело! Противоречие оказывается в том, что отношение «души» к миру онтологически недоступно, «но все же онтически воспринимается как «отношение» между сущим (миром) и сущим (душой), и поскольку бытие ближайшим образом понимается в онтологической привязке к сущему как внутримирному, то делается попытка схватить это отношение между названными сущими на основе этих сущих и в смысле их бытия, т.е. как наличествование»<sup>414</sup>.

Дескрипция продолжается. Новая онтология зафиксировала: есть душа, есть тело, есть мир. Какой онтологический прорыв!!! «Бытие-в-мире – пусть дофеноменологически испытанное и познанное – на путях онтологически неадекватного толкования становится невидимо. Устройство присутствия знают теперь – а именно как нечто само собой разумеющееся – только лишь в чеканке неадекватного толкования. Так оно становится потом «самоочевидной» отправной точкой для проблем теории познания или «метафизики познания». Ибо что более само собой разумеется, чем что

---

<sup>411</sup> Там же.

<sup>412</sup> Там же. С. 55.

<sup>413</sup> Там же. С. 58-59.

<sup>414</sup> Там же. С. 59.

«субъект» отнесен к «объекту» и наоборот? Это «субъект-объектное отношение» должно быть предпосылкой. Оно оказывается однако – хотя в своей фактичности неприкосновенной – все же именно поэтому прямо зловещей предпосылкой, когда ее онтологическая необходимость и, прежде всего, ее онтологический смысл остаются в темноте»<sup>415</sup>.

Но это были лишь предварительные подступы к бытию-в, экзистенциальная сущность которого будет вскоре выведена на свет божий. А пока что лишь нам предлагают: «§ 13. Пояснение бытия-в на примере фундированного модуса. Миропознание».

Описав различные стороны познания, отношение субъекта и объекта и пр. автор подчеркивает бытийный характер познания, его основополагающее положение в бытии: «Показанная взаимосвязь фундирования конститутивных для познания мира модусов бытия-в-мире делает ясным: в познании присутствие достигает нового статуса бытия к всегда уже открытому в присутствии миру. Эта новая бытийная возможность способна оформиться в самостоятельную, стать задачей и в качестве науки взять на себя руководство бытием-в-мире. ... Познание есть фундированный в бытии-в-мире модус присутствия. Поэтому бытие-в-мире как основоустройство требует предварительной интерпретации»<sup>416</sup>.

Итак, третья глава начинается с «§ 14. Идея мирности мира вообще». Исходный постулат гласит: ««Феномен» в феноменологическом смысле был формально определен как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура»<sup>417</sup>. Из чего следует, что математическая модель естествознания и есть то, что «кажет себя как бытие и бытийная структура». Поэтому не нужно умственных усилий, поскольку «природа сама есть сущее, встречающее и раскрывающееся на разных путях и ступенях внутри мира. ... Эти вещи однако все-таки тоже сущее «внутри» мира. ... В обоих этих способах подступа к «объективному бытию» мир, а именно различным образом, уже

---

<sup>415</sup> Там же.

<sup>416</sup> Там же. С. 62.

<sup>417</sup> Там же. С. 63.

«предполагается»<sup>418</sup>. Предположение, которое представила природа самим фактом своего существования, выводит на онтологическое понятие: ««Мирность» онтологическое понятие и подразумевает структуру конститутивного момента бытия-в-мире. Последнее же нам известно как экзистенциальное определение присутствия. Мирность есть соответственно сама экзистенциал. Когда мы онтологически спрашиваем о «мире», то никоим образом не покидаем тематическое поле аналитики присутствия. «Мир» онтологически не есть определение того сущего, каким по сути присутствие не бывает, но черта самого присутствия. Этим не исключено, что путь исследования феномена «мир» должен идти через внутримирное сущее и его бытие. Задача феноменологического «описания» мира настолько не лежит открыто на виду, что уже ее удовлетворительное определение требует существенных онтологических прояснений»<sup>419</sup>.

Вот уж действительно. Самому автору приходится сознаться, что терминологическая игра не дает «существенных онтологических прояснений». Но он не сдаётся. Игра продолжается. Теперь со словом мир и его многозначностью: «Распутывание этой многозначности может стать демонстрацией имеющих в виду под разными значениями феноменов и их взаимосвязи»<sup>420</sup>. Наряду с другими аспектами (природой и пр.) М. Хайдеггер касается даже романтического оттенка термина мирность. Перебрав многообразие терминологических модификаций, он переходит к «§ 15. Бытие встречного сущего в окружающем мире» и его «озабоченности», одним из аспектов которого является познание: «Такое феноменологическое толкование есть соответственно не познание сущих свойств сущего, но определение структуры его бытия. Как исследование бытия оно становится, однако, самостоятельным и выраженным осуществлением понятности бытия, всякий раз уже принадлежащей к присутствию и «живущей» во всяком

---

<sup>418</sup> Там же. С. 63-64.

<sup>419</sup> Там же. С. 64.

<sup>420</sup> Там же.

обращении с сущим»<sup>421</sup>. Собственно говоря, рассуждает автор, непонятно, зачем что-то познавать, если изначально, в силу своей озабоченности бытием субъект полагает его присутствующим: «Строго беря, эти слова о перенесении себя вводят в заблуждение; ибо в этот бытийный образ озаботившегося обращения нам не надо даже особо переноситься. Повседневное присутствие всегда уже есть этим способом, напр.: открывая дверь, я делаю употребление из дверной ручки»<sup>422</sup>. И т.д. Как писал Маяковский, «пойду направо. Очень хорошо». Или, в интерпретации М. Хайдеггера: «Забивание само открывает специфическое «удобство» молотка»<sup>423</sup>. Очень метко подмечено: «Кожа опять же выделана из шкур. Те сняты с животных, выращенных другими. Животные имеются внутри мира и без животноводства, да и тут это сущее известным образом изготавливает само себя»<sup>424</sup>. Зачем человек нужен вообще, непонятно: «Молоток, клещи, гвозди сами по себе отсылают – из этого состоят – к стали, железу, руде, горной породе, дереву. В применяемом средстве через применение сооткрыта «природа», «природа» в свете природных продуктов»<sup>425</sup>.

Не будем утомлять читателя каламбурами. А перейдем к сути дела. Итак, озабоченность порождает подручность (например, молотковость молотка): «Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть «по себе». Но подручное «имеется» ведь только на основе наличного. Следует ли однако отсюда – однажды признав этот тезис – что подручность онтологически фундирована в наличности?»<sup>426</sup> Кто еще не устал, пусть обратится к оригиналу. Мы же переходим к «§ 16. Заявляющая о себе во внутримирно сущем мироразмерность окружающего мира». И тут же к «§ 17. Отсылание и знак». Знаки, такие как «дорожные указатели, межевые камни, штормовой азростат в мореходстве, сигналы, знамена, знаки

---

<sup>421</sup> Там же. С. 67.

<sup>422</sup> Там же.

<sup>423</sup> Там же. С. 70.

<sup>424</sup> Там же.

<sup>425</sup> Там же.

<sup>426</sup> Там же. С. 71.



траура и подобное. Указание можно определить как «вид» отсылания. Отсылание, беря крайне формально, есть отнесение. Отношение не служит однако родом для «видов» отсыланий, распадающихся скажем на знак, символ, выражение, значение. Отношение есть формальное определение, которое на пути «формализации» прямо поддается считыванию со всякого вида связей любой содержательности и любого способа бытия»<sup>427</sup>. Указание, отсылание, отнесение, отношение. Вот такое бытие вещей как один из моментов бытия-в-мире. А что еще можно извлечь из наличного бытия как не фиксацию того, что есть. Дескрипция является последовательным следствием заявленного ограничения бытия рамками Dasein.

### § 3. Замена понятия субстанция термином бытие

В качестве «основания онтологического определения «мира»» М. Хайдеггер рассматривает (Первый раздел, глава 3, § 20) декартовскую субстанцию: «Под субстанцией мы не можем понимать ничего другого как сущее, которое есть так, что оно, чтобы быть, не нуждается ни в каком другом сущем»<sup>428</sup>. Понятию субстанции у Декарта (как покажет Спиноза) соответствует только понятие Бога: «Все сущее, которое не Бог, нуждается в изготовлении, в самом широком смысле, и поддержании. Изготовление до наличия, соотв. нуждаемость в изготовлении составляют горизонт, внутри которого понимается «бытие». ... Между двумя сущими имеет место «бесконечное» различие их бытия, и все же мы рассматриваем сотворенное наравне с творцом как сущее. Мы употребляем соотв. бытие с такой широтой, что его смысл охватывает «бесконечное» различие». Провозгласив «бесконечное различие» между сотворенным и несотворенным бытием, М. Хайдеггер сразу же от него отказывается, на том филологическом основании, что они охватываются понятием бытия. Сначала утверждается, что Бог –

---

<sup>427</sup> Там же. С. 77.

<sup>428</sup> Там же. С. 92.

вечен, а мир сотворен («изготовлен»), а затем постулируется их тождество: «мы рассматриваем сотворенное наравне с творцом как сущее». Так как на Земле господствует человек, то его можно называть Богом: «Так мы с известным правом можем и сотворенное сущее называть субстанцией. Это сущее правда по отношению к Богу нуждается в изготовлении и поддержании, но внутри области сотворенного сущего, «мира» в смысле *ens creatum*, имеется такое, которое по отношению к тварному изготовлению и поддержанию, напр. человеческому, «не нуждается в другом сущем». Подобных субстанций две: *res cogitans* и *res extensa*»<sup>429</sup>. В результате вместо одной субстанции, одного основания бытия, постулируются три: «Бытие той субстанции, чью отличительную *proprietas* представляет *extensio*, станет поэтому онтологически в принципе определимо, когда прояснится «общий» трем субстанциям, одной бесконечной и обоим конечным, смысл бытия»<sup>430</sup>.

Подлинно онтологическую проблему соотношения между бесконечным («Бог есть») и конечным («мир есть») бытием М. Хайдеггер подменяет филологическим анализом термина «есть», ставя формально-логический термин бытие на место реального основания бытия, субстанции: «В высказываниях «Бог есть» и «мир есть» мы высказываем бытие. Это слово «есть» не может, однако, подразумевать то и другое сущее в одинаковом смысле (...), раз между этими сущими бесконечное различие бытия; имей означаемое этим «есть» один смысл, сотворенное мыслилось бы как нетварное или нетварное снижалось до сотворенного». Несмотря на «бесконечное различие» нетварное бытие, Бог снижается до сотворенного. Чтобы оправдать явную софистику, М. Хайдеггер апеллирует к схоластике. Декарт, в отличие от схоластики, пишет он, «остаётся в плане онтологической проработки проблемы далеко позади схоластики...», поскольку не исследует «значение ее [субстанции] имени, которое было бы общим для Бога и творений]». Разгадку тайны соотношения Бога и мира М.

---

<sup>429</sup> Там же.

<sup>430</sup> Там же. С. 93.

Хайдеггер видит не в понятиях бесконечное и конечное, а в прояснении термина бытие: «Оттого не удивительно, если такой вопрос как о способе обозначения бытия не сдвигается с места, пока его хотят разбирать на почве непроясненного смысла бытия, «выражаемого» значением. Смысл этот оставался непроясненным, потому что его принимали за «само собой разумеющийся»»<sup>431</sup>. Посмотрим, способен ли филологический метод разрешить загадку бытия.

Конечно, если подходить с формальной стороны, как это делает М. Хайдеггер, позиция Декарта (и вскользь упомянутого Канта) неудовлетворительна: «В определении же субстанции через субстанциальное сущее лежит и основание двузначности термина. В виду имеется субстанциальность, а понимается она из сущего устройства субстанции. Поскольку под онтологическое подкладывается онтическое, выражение *substantia* функционирует то в онтологическом, то в онтическом, но чаще в расплывчатом онтически-онтологическом значении. За этой маловажной разницей значения кроется однако неовладение принципиальной проблемой бытия. Для ее разработки необходимо правильным образом «пройти следом» за двузначностями; пытающийся сделать нечто подобное не «занимается» «чисто словесными значениями», но должен вторгнуться в исконнейшую проблематику «самих вещей», чтобы вывести на чистоту подобные «нюансы»<sup>432</sup>. Воспользовавшись неясностью картезианской трактовки субстанции, М. Хайдеггер придает онтологической проблематике филологическое значение. Субстанция – это то, на чем держится бытие или мир. Поскольку удалось выявить множественность субстанций (что противоречит понятию субстанции), наш филолог подводит их под более общее понятие бытия, обосновывая, таким образом, новую онтологию. Но такое бытие не основа, поскольку не имеет никакого субстрата, а наиболее общее название для всего, что есть. Конечно, чисто филологически можно

---

<sup>431</sup> Там же.

<sup>432</sup> Там же. С. 95-96.

именовать материальную субстанцию бытием. Тем более, что вечная материя соответствует понятию субстанции. Суть дела именно в том, является ли (будь то материя или бытие) субстанция вечной. Ибо конечное не может быть основанием бытия. Материя (конечная, «оформленная» а не первоначальный субстрат, апейрон, возможность, а не действительность вещей) не может быть вечной, писал Аристотель: «Поэтому должно быть такое начало, сущность которого - деятельность. А, кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными...»<sup>433</sup>. М. Хайдеггеру же нужно оправдать научное положение, что мир возник из ничего. Целую вечность ничего не было и вдруг... Взрыв! Ну, о-о-очень большой! И через какое-то время возникло время. Чтобы оправдать абсурдную научную мифологию, нужна абсурдная логика. А чтобы никто не догадался (и даже сам автор), извращается суть классической онтологии.

После, в общем-то, правильной оценки дуалистической трактовки субстанции Декартом, которая была снята Спинозой, М. Хайдеггер предлагает свое, отличное от нагруженного «чисто словесными значениями», решение: «§ 21. Герменевтическое обсуждение Картезиевой онтологии «мира»». С первых же слов, автор берет, что называется, быка за рога. Сначала он редуцирует абсолютное бытие (все, что есть) к конечному бытию («феномен мира»), а затем трактует «внутримирное сущее так широко», что оно становится вровень с субстанцией. С этой целью он ссылается на декартовскую редукцию природы к протяжению (*extensio*), что позволяет разбить единую субстанцию на три части (Бог, Я, и «мир»): «Встает критический вопрос: разыскивает ли вообще эта онтология «мира» феномен мира, и если нет, определяет ли она по крайней мере какое-либо внутримирное сущее так широко, чтобы на нем могла стать видна его мироразмерность? На оба вопроса надо ответить нет. Сущее, которое Декарт пытается онтологически принципиально схватить через *extensio*, наоборот

---

<sup>433</sup> Аристотель. Метафизика (1071 b 22).

таково, что впервые открывается только в прохождении через ближайше подручное внутримирное сущее. Но пусть это верно и пусть даже онтологическая характеристика этого определенного внутримирного сущего (природы) – равно как идея субстанциальности и с нею смысл принятых в ее дефиницию *existit* и *ad existendum* – ведут в темноту, существует же ведь возможность, что через онтологию, основанную на радикальном разделении Бога, Я, «мира», онтологическая проблема мира в том или ином смысле поставлена и продвигается. Если же и эта возможность не существует, то должно быть приведено специальное доказательство, что Декарт не только дает, скажем, онтологический промах в определении мира, но что его интерпретация и ее основания привели к перескакиванию через феномен мира равно как через бытие ближайше подручного внутримирного сущего.

При экспозиции проблемы мирности (§ 14) было указано на важность достижения адекватного доступа к этому феномену. В критическом разборе Картезиева подхода нам придется, поэтому, спросить: какой бытийный способ присутствия фиксируется как адекватный способ доступа к тому сущему, с чьим бытием как *extensio* Декарт равняет бытие «мира»? Единственный и подлинный доступ к этому сущему есть познание, *intellectio*, а именно в смысле математически-физического познания»<sup>434</sup>.

М. Хайдеггер нашел, за что ухватиться, перевернув онтологию Декарта с ног на голову. То, что не успел сделать К. Маркс в отношении идеализма Гегеля. Онтология Декарта родилась из обоснования математического естествознания. Истинность математики, как и всяческого познания, Декарт видит в онтологической достоверности мыслимой реальности, которая зиждется на онтологическом аргументе, доказывающем существование Бога: «Математическое познание расценивается как тот способ постижения сущего, который во всякое время может быть уверен в надежном имени бытия схваченного им сущего. Что по своему способу бытия таково, что удовлетворяет бытию, становящемуся доступным в математическом

<sup>434</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 95.

познании, есть в собственном смысле. Это сущее есть то, что всегда есть, что оно есть; потому в воспринимаемом сущем мира его собственное бытие составляет то, о чем может быть показано, что оно имеет характер постоянного пребывания, как *remanens sарax mutationum*. Собственно есть всегда-длящееся остающееся. Такое познается математикой. Что через нее доступно в сущем, составляет его бытие»<sup>435</sup>.

Повторяем. Всемирно-историческая заслуга Декарта, его философия как момент в становлении предмета философии, заключается в обосновании математического естествознания и вытекающая из этой задачи онтология. Если мы будем рассматривать его философию как законченную систему, которая, в силу присущей историческому характеру развития предмета философии, имеет много случайных моментов, то случайность приведет нас к нелепости. Например, его дуализм, порожденный неудачным делением субстанции, которая может быть, как уточнил Спиноза, только единственной, каковой, по сути дела, и является Бог у Декарта. Приписывая тому или иному мыслителю законченную систему, мы получаем множество философий и, соответственно, предметов философии. Наподобие того, как существует множество научных теорий природы (фюзис), физика Ньютона, Эйнштейна, квантовая физика, физика твердого, жидкого и т.д. тела. Из научной парадигмы следует и множественность бытия у М. Хайдеггера.

Чтобы оправдать свою позицию, он вменяет в вину Декарту то, что он исходит не из бытия, а из познания (как будто познание не бытийствует), вследствие чего «"миру" как бы диктуется его бытие. Декарт осуществляет, таким образом, философски эксплицитно переключение воздействия традиционной онтологии на новоевропейскую математическую физику и ее трансцендентальные основания. ... «Мышление», есть лишь фундированная форма осуществления. ... Декарт очень хорошо знает о том, что сущее ближайше кажет себя не в своем собственном бытии. «Ближайше» дана вот эта определенно окрашенная, пахнувшая, твердая, холодная, звучащая вещь из

---

<sup>435</sup> Там же. С. 96.

воска. Но это и вообще то, что дают чувства, остается онтологически irrelevantно. ... Насколько мало Декарт мог позволить чувственно являющемуся подавать себя в своем особом способе бытия и тем более определять последний, ... Декарт переводит бытийный способ внимания чего-либо в единственный ему известный; внимание чего-либо становится определенным друг-рядом-с-другом-наличествованием двух наличных *res extensae*, подвижное соотношение обеих само существует в модусе *extensio*, первично характеризующем наличность телесной вещи»<sup>436</sup>. Полагая основанием чувственного бытия мышление (которое, в свою очередь укоренено в вечном бытии), Декарт, по мысли М. Хайдеггера, сводит бытие к одному из своих регионов (мышлению): «Так выявление возможных доступов к внутримирному существу переходит для Декарта под господство идеи бытия, которая сама считана с определенного региона этого сущего»<sup>437</sup>.

Декарт, таким образом, хотя и неуклюже, но обосновал онтологию как учение о бытии как таковом, тогда как Хайдеггеру нужно множество региональных онтологий, чувственная, рассудочная, экстатичная (художественная интуиция) - в соответствии с множеством региональных дисциплин. Его интересует не действительность, то, что есть по истине, а что может быть (возможность), а значит и не быть. Причем он совершает явную подмену понятия субстанции, как единственной опоры всяческого бытия, на особенную субстанцию, протяжение: «А этим полностью заграждается путь к тому, чтобы увидеть хотя бы фундированный характер всякого чувственного и рассудочного внимания и понять то и другое как возможность бытия-в-мире. Бытие «присутствия», к чьей фундаментальной конституции принадлежит бытие-в-мире, Декарт схватывает опять тем же способом, что и бытие *res extensa*, как субстанцию»<sup>438</sup>. Осознавая, что он приписывает Декарту то, в чем грешен сам, а именно, региональную онтологию, Хайдеггер оправдывается: «Что Декарт с *res cogitans* и *res extensa* не только

---

<sup>436</sup> Там же. С. 96-97.

<sup>437</sup> Там же. С. 97.

<sup>438</sup> Там же. С. 98.

хотел поставить проблему «Я и мира», но претендовал на ее радикальное решение, становится ясно из его «Размышлений» (ср. особенно I и VI)<sup>439</sup>. Таким вот легким движением руки М. Хайдеггер превращает онтологию Декарта в двухчленную (Я и мир), которая вполне согласуется с хайдеггеровским материализмом: «Картезиев анализ «мира» впервые позволяет так надежно выстраивать структуру ближайше наличного; она нуждается лишь в легко осуществимом восполнении природной вещи до полной употребимой вещи»<sup>440</sup>.

Обоснование математического естествознания позволяет Декарту «надежно выстраивать структуру ближайше наличного», а не переходить от математики к наличной вещи (Dasein). Ему нужно было описывать (дескрипция) то, что он видел из окна кареты, а не изобретать интегральное исчисление. Конечно, если опустить, что протяженная субстанция, полагаемая Декартом основанием вещного мира, сама опирается на вечную субстанцию, что очевидно у Спинозы, то легко обвинить его в «несоделанных» им грехах: «Сужение вопроса о мире до вопроса о природной вещности как ближайше доступном внутримирном сущем Декартом было заострено. Он упрочил мнение, что якобы строжайшее онтическое познание сущего есть также возможный подступ к первичному бытию открываемого в таком познании сущего»<sup>441</sup>. Таким образом, Декарт все таки сумел показать переход от познания вещей («онтическое познание сущего») к математически мыслимому бытию.

Таким же филологическим способом извращается и онтология Гегеля. М. Хайдеггеру не нравится, что Гегель полагает основанием времени – вечность: «В положительном смысле, - пишет Гегель, - времени можно поэтому сказать: только настоящее есть, до и потом нет; но конкретное настоящее есть результат прошедшего и беременно будущим. Истинное

---

<sup>439</sup> Там же.

<sup>440</sup> Там же. С. 99.

<sup>441</sup> Там же. С. 100.



настоящее есть тем самым вечность»<sup>442</sup>. Но М. Хайдеггер, формализует позицию Гегеля, обвиняя в этом его самого. Ему это необходимо, чтобы обойти истинность времени, его онтологическую укорененность в вечности: «Когда Гегель именует время «наглядным становлением», то ни возникновение ни уничтожение не имеют тут первенства. Однако иногда он характеризует время как «абстракцию пожирания», доводя так расхожий опыт времени и толкование времени до радикальнейшей формулы. С другой стороны, Гегель достаточно последователен, чтобы в собственно дефиниции времени не отдавать пожиранию и уничтожению первенства, какое все же в обыденном опыте времени за ними по праву сохраняется; ибо Гегель не больше смог бы диалектически обосновать это первенство, чем и то вводимое им как самопонятное «обстоятельство», что именно при себя-для-себя-полагании точки всплывает теперь. И таким образом в характеристике времени как становления Гегель понимает последнее тоже в «абстрактном» смысле, выходящем за представление о «потоке» времени. Адекватнейшее выражение гегелевской концепции времени лежит поэтому в определении времени как отрицания отрицания (т.е. точечности). Здесь последовательность теперь в предельнейшем смысле формализована и беспримерно нивелирована. Только из этой формально-диалектической концепции времени Гегель может вывести взаимосвязь между временем и духом»<sup>443</sup>. Определение времени как отрицание отрицания безусловно является абстрактным и формальным, поскольку все конечное имеет свое основание не в себе самом. Его истинное содержание восходит к духу, основными определениями которого являются вечность и бесконечность. Тогда как конечное характеризуется как временное и пространственное. Нивелируя дух, вечную реальность, М. Хайдеггер и получает нивелированное время: «Из приоритета нивелированного теперь делается ясно, что и гегелевское концептуальное определение времени тоже следует

---

<sup>442</sup> Цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 431.

<sup>443</sup> Там же. С. 431-432.

линии расхожей понятности времени и, значит, вместе с тем традиционной концепции времени. Можно показать, что понятие времени у Гегеля даже прямо почерпнуто из «Физики» Аристотеля»<sup>444</sup>. Высшую похвалу, которую высказал М. Хайдеггер, утверждая, что интерпретация Гегеля совпадает с традиционной, берущей свое начало в «Физике» Аристотеля, он хочет аннулировать положением, что гегелевская концепция выступает «парафразой аристотелевского трактата о времени»<sup>445</sup>. Истинна она или нет, его это не интересует. Она стара, как мир, поэтому неверна. Вот исходная установка. Формальным поводом служит опять же диалектика и конкретная онтология Аристотеля: «Хотя диалектика уже пробивается (Хайдеггер прослеживает становление гегелевской концепции времени в ранних произведениях – Ю.П.), она пока не имеет позднейшей жесткой, схематической формы, но позволяет еще рассвобожденное понимание феноменов. На пути от Канта к гегелевской развернутой системе происходит еще раз решающее вторжение аристотелевской онтологии и логики»<sup>446</sup>. Вот если бы Гегель отбросил онтологию Аристотеля и опирался на абстрактный схематизм Канта, тогда он в своей «Философии природы» шагал бы в ногу со временем.

Но главный недостаток М. Хайдеггер видит в гегелевской интерпретации взаимосвязи между временем и духом. Время, по его концепции, должно иметь основание в самом себе, а не в вечности. Для опровержения традиционной натурфилософии он прибегает к излюбленному приему. М. Хайдеггер приписывает Гегелю формально-логическое представление о понятии и навязывает ему свою концепцию тождества бытия и времени. В результате чего вечность (дух) становится временем. Основанием времени, а значит, и бытия Аристотель полагал вечное мышление (нус), что соответствует гегелевскому понятию духа. Опровергнуть истину можно только, приписав Гегелю свое представление о

---

<sup>444</sup> Там же. Прим. 1 к стр. 432.

<sup>445</sup> Там же.

<sup>446</sup> Там же.

ней. Аристотелевское мышление о мышлении (вечный дух) «упаковать» в декартовский рационализм: «Существо духа есть понятие. Под ним Гегель понимает не созерцаемую всеобщность рода как форму помысленного, но форму самого мышления, мыслящего себя: понимание себя – как постижение не-я»<sup>447</sup>. «Понимание себя – как постижение не-я» есть отношение самосознания (образ вечности в нас) и сознания, которое наполнено временными (конечными) определениями. «Понимание себя» или самосознание есть точка (абсолютная) отсчета течения времени, фиксирующая переход от одного «теперь» к другому. Вечное настоящее («теперь») и есть истина времени.

Как можно определить время само по себе, относительно самого себя, как это безуспешно пытался сделать М. Хайдеггер и современная наука. Как проиллюстрировал Зенон Элейский в апории «Стрела», относительно самого себя время неподвижно. Поэтому Гегель (как и Аристотель) рассматривает течение времени относительно вечности. Как у Платона Вселенная есть образ неподвижного мира идей<sup>448</sup>, так и у Гегеля. И напротив, вечная реальность (мир идей, дух) проявляет себя в природе и истории. Комментируя Гегеля, М. Хайдеггер пишет: «Таким образом, дух необходимо по своему существу является во времени». Время, как и все конечное, есть явление духа. Система конечных определений, изложенная в «Философии природы» и философии духа в целом (философии истории, права и т.д.) изображает дух в его конкретности: «Гегелевская «конструкция» имеет своим двигателем усилие и борьбу за постижение «конкретности» духа». Гегелевская система представляет развитие принципов, сформулированных в первом произведении системы. Вот что пишет в связи с этим М. Хайдеггер: «Это показывает следующая фраза из заключительной главы его «Феноменологии

---

<sup>447</sup> Там же. С. 433.

<sup>448</sup> «Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени» (Платон. Тимей. 38b).

духа»: «Время является поэтому судьбой и необходимостью духа, который в себе не совершенен, – необходимостью обогатить долю, которую самосознание имеет в сознании, привести в движение непосредственность его по-себе, - форму, в какой субстанция есть в сознании, – или наоборот, беря по-себе как интимное, реализовать то, что лишь интимно, и явить его, т.е. отстоять для достоверности себя самого»<sup>449</sup>. Время как и вся Вселенная и жизнь на ней подчиняется вечным законам духовной реальности, представляет собой то «место», в котором реализуется судьба и необходимость духа. Сознание тоже есть одно из таких «мест». Его процесс протекает относительно самосознания. Сознание есть явление самосознания, которое само по себе («непосредственность его по-себе»), как правильно отмечал Кант, непознаваемо, но сопровождает всяческую духовную деятельность. Самосознание, как развивал интуиции Канта и Фихте Гегель, и есть субстанция человеческого сознания, модификации которого раскрывают его природу.

Нигилизм, начиная с Л. Фейербаха, редуцирует бытие к конечному бытию, которое М. Хайдеггер отождествляет с временем и пытается описать его посредством «фактично брошенной экзистенции, чтобы раскрыть временность как то, что делает ее возможной»<sup>450</sup>. Экзистенция или субъективное время временит временность: «Дух» не впадает лишь во время (как у Гегеля – Ю.П.), но экзистенцирует как исходное временение временности. Последняя временит мировое время, в чьем горизонте «история» как внутривременное событие может «явиться». Не «дух» впадает во время, но: фактичная экзистенция «выпадает» как падающая из исходной, собственной временности. Это «выпадение» однако само имеет свою экзистенциальную возможность в принадлежащем к временности модусе своего временения»<sup>451</sup>. Очень содержательная диалектика временения временности! Не законы природы осуществляют себя в материи, как это было у Гегеля (и Ньютона), а

<sup>449</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 435.

<sup>450</sup> Там же.

<sup>451</sup> Там же. С. 436.

материя порождает законы (вещество, возникая из ничего, создает законы). Время не есть «свойство» материи, а существует рядом с ней, как гласит научная мифология. Не законы истории (экономики, например), которые еще признавали классики марксизма, управляют развитием человечества, а произвол индивидов приводит к мировым кризисам. Таково мировоззрение современного общества, получившее свое адекватное изображение в фундаментально-онтологической концепции Хайдеггера.

## Глава V. Между нигилизмом и теизмом (К.Ясперс, Ж.Батай)

### § 1. Экзистенциальная религия К.Ясперса

На протяжении всего рассматриваемого периода, в той или иной форме, происходит обращение к религиозной тематике. Сказывается интуитивная потребность в метафизике. Представитель экзистенциализма, К. Ясперс (1881-1969) попытался построить новую религию, философскую веру. Учитель К. Ясперса, В. Виндельбанд, объясняет происхождение иррационалистической философии как реакцию на «претворение действительности в разум» в философии Фихте и Гегеля. Он отмечает также, что в каждой из систем немецкой классики содержатся не рационализируемые «предельные понятия», которые содержат в себе возможность познания без разума, «остаток, перед которым терпит поражение познание из разума»<sup>452</sup>.

Что означает этот парадокс: познание без разума? Ответ на этот вопрос мы найдем, если обратимся к анализу «предельных понятий». У Канта таким понятием, по В. Виндельбанду, является «вещь в себе», т.е. мир как единое целое и самосознание, Я. Последнее есть тот корень, из которого произрастают априорные формы чувственности и рассудка, которые, в свою

---

<sup>452</sup> Виндельбанд В. История новой философии. Т.2. От Канта до Ницше. Спб., 1905. С.273 // Цит. по: Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. Кн. 4. Изд. Московского ун-та. 1988. С. 9.

очередь, порождают и мир, и сознание - явления - на языке Канта. У Фихте таким понятием является абсолютное Я, самосознание, разумная воля и интеллектуальная интуиция как способность познания. Проблема в том, во-первых, каким образом чистое сознание знает о самом себе, а во-вторых, как оно порождает из самого себя чуждое ему «нечистое» содержание. Классическая философия, полагает В. Виндельбанд, оставила этот вопрос без ответа.

Видимо, обозначенная В. Виндельбандом проблема, и привела экзистенциализм к религии. К. Ясперс стремится совершить «скачок к безусловному бытию», которое имманентно чистому сознанию. Содержанием чистого бытия оказываются все те же, уже как будто отвергнутые, понятия метафизики. По сравнению с прежней метафизикой, речь идет теперь не о познании, а об удостоверении (описании) трансцендентного бытия. На первый взгляд может показаться, что это только новое слово, а содержание остается прежним. Просто введен новый термин.

Смысл замены раскрывает определение философии, данное К. Ясперсом. Истинная философия - это прежде всего сам процесс философствования. Следовательно, удостовериться в смысле трансцендентного бытия (как объективного, так и субъективного) может тот, кто имеет опыт определенного способа мышления. Нельзя передать другому словами свой духовный опыт. Дух постигается только духом. Эта проблема, на которую обратил внимание уже софист Горгий<sup>453</sup>. Гегель выражает ее, может быть не совсем удачным термином, привычка. Чтобы научиться понимать философские тексты, пишет он, нужна привычка. Фихте использовал термин переживание. Русская религиозная философия

---

<sup>453</sup> «Даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому. Действительно, если сущее есть то, что предлежит извне, видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот, то как оно может быть показано другому? Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. Слово же не есть ни субстрат, ни сущее. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, но слово, которое от субстрата отлично. Следовательно, как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне. А слово, если оно не есть сущее, не может быть объявлено другому» // Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. Т. 1. М. "Мысль", 1975. С. 76.

выработала понятие духовного опыта, которое А.Ф. Лосев применяет для характеристики философии Аквината<sup>454</sup>.

К. Ясперс результат философских размышлений называет философской верой. Приобретение опыта работы с содержанием понятий он называет «коммуникацией». Насколько человек стремится к установлению истинной коммуникации, настолько он приобщается и к философии. Речь идет здесь не о том, чтобы научиться рассуждать формально, а улавливать то содержание, которое «пережито» автором текста. Только «духовность» дает человеку возможность высказаться и быть услышанным. Благодаря духовности он осознает свое бытие и свою самость, обретает смысл любви и достигает покоя, учится сопереживать в сфере искусства. Благодаря искусству человек приобщается к трансцендентным шифрам бытия.

К. Ясперс проходит мимо того источника, который порождает содержание нашего мышления. Он относит интуитивное мышление к религии, отрывая его от разума<sup>455</sup>. Разум, по К. Ясперсу, разрешает противоречия, в которые неизбежно вовлекается рассудок. Через снятие противоречий Гегель добрался до абсолютной истины, познания Бога. Что, конечно же, было преувеличением полномочий спекулятивного познания. Завершение метафизики было отождествлено с познанием абсолютной истины. Неверный вывод Гегеля породил недоверие к рациональному познанию. Противоречие было объявлено синонимом иррациональности: «Такие противоречия, пишет К. Ясперс, - а такова самая общая формула всех пограничных ситуаций - человек обнаруживает всякий раз, когда он выходит за пределы конечной ситуации, пытаясь увидеть ее в целом»<sup>456</sup>.

Гегель полагал, что разумное снимает мистическое, философская логика - веру. К. Ясперс развивает мистические начинания Гегеля, превращая

<sup>454</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М. «Мысль», 1982. С. 148.

<sup>455</sup> И в этом содержится глубокая интуиция, выражающая парадигму нашей эпохи. Она заключается в том, что философия стала «служанкой» науки и выражает ее интуиции. Наука движима верой в то, что вот-вот она узнает замысел Бога, раскроет последние «шифры» бытия. «Еще одно последнее сказанье и ...» наука будет завершена, абсолютная истина будет смоделирована.

<sup>456</sup> Цит. по: Критика немарксистских концепций диалектики XX века. С. 275.

спекулятивную диалектику в теологическую. Это дает ему право объявить противоречие синонимом иррациональности. Вследствие чего область иррационального и разумного совпадают. Понятие философской веры содержит в себе сближение философии и религии, намеченное Гегелем и Кьеркегором. Ясперс трактует философию очень широко, как средство «коммуникации» людей вообще. Философская вера, таким образом, приобретает более широкое значение, чем традиционная религиозная вера. Она включает проблему толерантности.

В своем желании помочь церкви в борьбе с научным суеверием К. Ясперс претупает рамки своих возможностей, которые он сам осознает: «Но во всяком философствовании заключена тенденция оказывать помощь религиозным институтам, ... хотя и без того, чтобы философы могли действительно в них участвовать»<sup>457</sup>.

Духовные искания К. Ясперса подтверждают гениальное предвидение С. Кьеркегора о том, что отчаяние является одним из основных переживаний современного, ориентированного на науку мировоззрения<sup>458</sup>. Ничем другим нельзя объяснить непоследовательность К. Ясперса в его попытках обосновать философскую веру. Ни влиянием Канта, ни экзистенциальным методом, который, опираясь на парадоксальность, антиномичность, полярность, настаивает на непоследовательности, рассудочной противоречивости. Диалектическое противоречие имеет совсем иную природу и К. Ясперс это подчеркивает. Философская вера - это не новый гностицизм, а религиозная философия, философия, которая основывается и питается верой в науку<sup>459</sup>.

Созерцательность философии, ее отстраненность, невмешательство в политику, религию и т.д. К. Ясперс ясно осознавал: «Философское мышление не обладает принудительной силой, оно лишь поясняет то, что в человеке

<sup>457</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М, 1991. С. 420-508. С.476.

<sup>458</sup> Так называемый «кризис» классической физики показал иллюзию, которой движима наука. Вот положим последний кирпич в здание науки, и она будет завершена.

<sup>459</sup> Религией нашего времени является вера в науку. Коллайдер рассеет очередные иллюзии, но не изменит гипотетическую природу науки.



само идет навстречу философии»<sup>460</sup>. Таким образом, философия не должна стремиться к каким-то реальным преобразованиям (в данном случае современной религии), а «развертывать категории и методы, структурировать наше основное знание - ориентироваться в космосе наук - усваивать философию истории - упражняться в спекулятивном мышлении метафизики, в просветляющем мышлении экзистенциальной философии»<sup>461</sup>.

Отстраненность философии является следствием ее метафизичности, которую К. Ясперс сводит к одному из ее моментов, субъективности. Он замыкает экзистенцию на «Я». «Экзистенция – это всегда моя экзистенция». Она необъективируема, как у Гегеля. «Я существую,- пишет К. Ясперс,- поскольку не позволяю себе стать предметом, объектом. Я знаю себя, не задавая вопрос: что я такое? Я существую в реализации своих возможностей». Человек — «бытие в возможности. ... Мое Я тождественно реальному месту, в котором я нахожусь. ... Я могу стать только тем, что есть»<sup>462</sup>. Если бы экзистенция была необъективируема (в гегелевском смысле), то тогда невозможна была бы история. Под необъективируемостью экзистенции К. Ясперс имеет в виду ее непознаваемость. Таким сложным образом он выражает мысль о непознаваемости кантовских вещей в себе. Однако, если у Канта и Гегеля речь шла о взаимодействии Я и мира, то К. Ясперс рассматривает абстрактное необъективируемое Я. У Гегеля человек существует вместе с историей (объективного духа), развитие которой совершается параллельно с развитием самосознания, субъективного духа в целом. Экзистенция же – это индивидуальное самосознание. И оно не может быть объективируемо, поскольку человек не может осознать свой внутренний мир без других людей.

Человек рождается в определенной культуре, усваивает ее тем или иным образом, делает ее своей. Есть, конечно, чисто индивидуальное, что выделяет индивида, отделяет его от других людей. Нечто

<sup>460</sup> Ясперс К. Философская вера. С. 474.

<sup>461</sup> Там же. С. 500.

<sup>462</sup> Реале Дж. Антисери Д. Т.4. С. 402.

«сверхчеловеческое», несводимое к условиям его зарождения, появившееся вдруг, ниоткуда. Чудо, непохожее ни на своих родителей, ни на других людей из их окружения. Таков всякий человек. Его индивидуальное бытие – это тайна. Она необъективируема. Как соединить эти два момента. Индивидуальность и неповторимость, с одной стороны, и общечеловечность, с другой. Только через взаимодействие индивида и сообщества, субъективного и объективного духа. Все равно остается некая тайна, присущая вот этому человеку, Дазайн. К. Ясперс надеется раскрыть эти, как он называет тайны экзистенции, шифры трансценденции. Он полагает, что экзистенцию проясняет разум. Речь идет, следовательно, не о познании, а о самопознании.

Однако, не все так просто, поскольку трансценденция зашифрована как в экзистенции, так и в мире. Она раскрывается в пограничных ситуациях, которая есть «чувство непоправимой вины и смерти-расплаты»<sup>463</sup>. Таким образом, экзистенциализм приходит к саморазрушению, к объективации. Его логика завершается требованием иного, Трансценденции, от которой отказалась современная культура: «Проясняя ситуацию, мы видим, что истинное я, то, которое желает быть самим собой, терпит крах, а это значит, что оно готово к чему-то другому, и это другое – Трансценденция»<sup>464</sup>.

Живя в потоке рационализированной (механизированной) действительности, человек ощущает самого себя только в пограничных (экзистенциальных) ситуациях: «Духовная ситуация человека возникает лишь там, где он ощущает себя в пограничных ситуациях. Там он пребывает в качестве самого себя в существовании, когда оно не замыкается, а все время вновь распадается на антиномии»<sup>465</sup>. Отказ современной культуры от мысли о существовании трансцендентной реальности К. Ясперс интерпретирует так, будто «массовый порядок

---

<sup>463</sup> Там же. С. 403.

<sup>464</sup> Там же. С. 404.

<sup>465</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени. С. 322.

(государство – Ю.П.) создает универсальный аппарат существования, который разрушает мир специфически человеческого существования»<sup>466</sup>. Человеческое существование сводится к здесь-бытию, замыкается на себя, свою экзистенцию. В результате научно-технического прогресса «распалась связь времен». Но не он является причиной распада общинного сознания, существовавшего в эпоху, предварявшую технический переворот, а та вера (иллюзия), которая породила надежду, что наука построит счастливую райскую жизнь и без Бога.

К. Ясперс запутался, как и та культура, которая породила экзистенциализм. То он утверждает, что без Бога мы погибаем, то возлагает надежду на возрождение естественного (донаучного) бытия, на безбожную экзистенцию: «Познанию человека наступил конец, когда было постигнуто, что его граница находится в экзистенции. В экзистенциальном прояснении, которое выходит за пределы этого познания, остается неудовлетворенность. На почве экзистенциального прояснения следует еще раз вступить в новое измерение, когда делается попытка обратиться к метафизике. Создание *метафизического предметного мира* или возможность открыть истоки бытия — ничто, если они отделены от экзистенции»<sup>467</sup>. К. Ясперс полагает, что тоска по золотому веку была во все времена, и, одновременно уверяет о какой-то исключительной разобщенности современного бытия, тогда как очевидно, что это безбожие. Ни один дикарь не мог и подумать, что не существует вечного бытия, что мир возник из ничего и т.д. Ощущение близости трансцендентного бытия придавала уверенность и силу в борьбе с сиюминутными трудностями. Попытка К. Ясперса объяснить экзистенциальные муки ссылкой на исключительную сложность современного существования нелогична. Тем самым он повторяет все тот же «бородатый» миф о золотом веке. «В современном же существовании после минутного прояснения человек теряется от *путаницы в фронтах борьбы*.

---

<sup>466</sup> Там же. С. 323.

<sup>467</sup> Там же. С. 388.

Тот, кто только что казался противником, оказывается союзником. Кто по объективному желаемому должен был быть противником, выступает на твоей стороне; то, что, собственно говоря, кажется антагонистичным, отказывается от борьбы, а представлявшееся единым фронтом оборачивается против самого себя. И все это в вихревой неразберихе и изменчивости. Это может превратить меня в противника того, кто казался ближайшим, и в союзника самого далекого человека»<sup>468</sup>.

Безусловно, отрицание истины может привести только к софистике. И если античная софистика была лишь моментом греческого духа, то в наше время она символизирует духовное состояние нигилистической культуры: «Подлинные противники выступают там, где в существовании бытие противостоит бытию в продуктивной борьбе. *Нет противников* там, где бытие борется за существование с небытием. Может случиться, что небытие незаметно предательски достигнет в качестве существования триумфа в неуловимых образах софистики»<sup>469</sup>. Со времен Ф. Ницше известно, за нигилистическим термином небытие скрывается отрицание трансцендентной, вечной реальности, а вовсе не бытие Другого, как хотелось бы экзистенциалистам. Поэтому случайно слетевшие с уст М. Хайдеггера слова, что только Бог сможет нас спасти звучат более позитивно, чем заверения верующего в Трансценденцию К. Ясперса: «Для того чтобы быть самим собой, человек нуждается в позитивно наполненном мире. Если этот мир пришел в упадок, идеи кажутся умершими, то человек будет скрыт от себя до тех пор, пока он в своем созидании не обретет в мире вновь идущую ему навстречу идею»<sup>470</sup> Бога.

Вера в экзистенцию запутывает даже верящих в Трансценденцию. Сначала К. Ясперс провозглашает конечность бытия (его экзистенциальность), а затем призывают успокоиться и бороться: «Духовная ситуация требует сегодня сознательной борьбы человека, каждого человека

---

<sup>468</sup> Там же. С. 397.

<sup>469</sup> Там же. С. 398.

<sup>470</sup> Там же. С. 399.

за его подлинную сущность. Он должен устоять в этой борьбе или быть побежденным, и это зависит от того, насколько он уверен в основе своего бытия в действительности своей жизни»<sup>471</sup>. Как можно устоять в борьбе, если тебя убедили, что мир конечен. На что человек может надеяться, если нет вечной жизни. Если основа человеческого бытия его собственная экзистенция, которая, как учит экзистенциализм, труслива, то выход только в софистике, которую и демонстрирует К. Ясперс. То он утверждает, что основу мировоззрения составляет истинное отношение к действительности: «Первым актом пробуждающегося внимания человека является то, как он относится к миру». А в следующем предложении отрицает предыдущее, поскольку за основу принимает, не вечное, а конечное бытие («самобытие», экзистенцию): «Самобытие есть то, что из бытия против мира вступает в мир»<sup>472</sup>.

К. Ясперс рассуждает не как метафизик, а как социолог, поэтому и не находит выхода: *«Действительность мира невозможно игнорировать. Ощутить суровость действительности — единственный путь, который ведет к себе. Быть действительным в мире, даже если поставленной цели достигнуть невозможно, остается условием собственного существования. Поэтому этос заключается в том, чтобы жить вместе с другими внутри аппарата власти, не давая ему поглотить себя. Значение предприятия, при ограниченности необходимым, состоит в том, чтобы, обеспечивая жизнь всех, одновременно служить сферой деятельности отдельного человека; он делает то, что делают все, и это создает для каждого возможность существования. Однако этос такой работы включает в себя страх перед самобытием»*<sup>473</sup>. Получается, что римские рабы христиане и русские крепостные были более уверены в бытии, чем современные интеллектуалы. Даже верующие С. Кьеркегор и К. Ясперс заражены вирусом нигилизма. Поэтому К. Ясперс неправомерно пытается втиснуть метафизический подход

---

<sup>471</sup> Там же.

<sup>472</sup> Там же. С. 400.

<sup>473</sup> Там же.

Платона, рассматривающий вечное Благо как основу конечного бытия, в социологическую (конечную) парадигму. Вместо рассмотрения конкретной действительности он «экзистенцирует» по наезженной колее платоновского благородства: «Благородство человека может быть названо философской жизнью. Благородством обладает тот, кто обладает истиной веры. Кто опирается на авторитет в том, чем он может быть только сам, это благородство теряет; тот же, кто веряет себя божеству, не теряет себя, но претерпевает истину своего взлета как движение конечного самобытия в его крушении, истину, исходя из которой все происходящее в мире не может быть для него большим, чем он сам есть для себя»<sup>474</sup>.

Синтез христианства и экзистенциализма реален только для интеллектуалов. А какой выход для масс? - Смириться перед диктатурой государственного аппарата. Прогноз не утешительный: «Правда, в своем большинстве люди испытывают страх перед свободой самобытия. Однако не исключено, что в соединениях внутри огромного аппарата окажется такая брешь, что для тех, кто осмелится, смогут осуществить свою историчность из собственных истоков, хотя и не в том образе, которого ждали»<sup>475</sup>. Если М. Хайдеггер надеялся на Бога, то К. Ясперс – на чудо, за которым скрывается все та же вера в научный прогресс: «В концентрации сил на краю гибели возникнет, быть может, независимый человек, который фактически овладеет ходом вещей и обретет значимость подлинного бытия»<sup>476</sup>. Разрываясь, как его предшественники Ф. Ницше и С. Кьеркегор между христианством и нигилизмом, К. Ясперс нашел в себе мужество заявить: «Без сохраняющейся в церковной традиции религии в мире нет философского самобытия, а без него как противника и возбудителя нет подлинной религии»<sup>477</sup>. Наиболее явственно обращение к конкретному бытию выступило в творчестве Ж.Батая.

---

<sup>474</sup> Там же. С. 410.

<sup>475</sup> Там же. С. 418.

<sup>476</sup> Там же.

<sup>477</sup> Там же.

## § 2. Мистический экзистенциализм Ж.Батая

Единство трансцендентного и имманентного, интуитивного и рассудочного, которое, по сути дела, сложилось в классической философии, распалось. И даже христианские мыслители технократической эпохи заражены нигилизмом. Особенно явно и контрастно его черты проявились в творчестве Ж. Батая. В работе «Внутренний опыт» он редуцирует мистический опыт к человеческому («человеческое, слишком человеческое» - Ницше). Мы привыкли называть то, что нам нравится в высшей степени, чем мы восхищаемся «божественным», а противоположное – дьявольским. Но и то, и другое – это в одинаковой степени человеческое. И Ф. Ницше оставляет Богу Богово, Кесарю Кесарево, а человеку – человеческое. Юношеские надежды, желание добиться превосходства над другими сменяются пониманием несбыточности, подобно тому, как эпохи Просвещения и Романтизма сменились разочарованием. Наступило понимание того, что ничего божественного в нас нет. Стремление разгадать загадку жизни сменяется разочарованием.

Нигилизм – это разочарование во всем. Отвержение надежд Канта и Гегеля на реализацию христианских ценностей, приводит к отрицанию классических понятий. О них упоминается лишь для того, чтобы пояснить смысл нововведений. Однако «внутренний опыт» Ж. Батая ориентируется на «Внутренний замок» Терезы Авильской, книгу, в которой она описала свои встречи с Иисусом Христом. Устремления мистиков, романтиков и классической философии не оправдались. Можно было бы предположить, да и сам Ж. Батай надеялся, что встреча с самим собой приведет к разгадке мистического смысла человеческого существования. Однако познание самого себя привело к «отчаянию» - противоположному, чем у христианских мистиков, результату. Свою близость к христианскому умозрению Ж. Батай не скрывает и не отрекается от него. Но он решительно заявляет, что признает только то, что выразимо категориями рассудка. А что сверх того, то

он относит к «незнанию»: «Мне хотелось, чтобы незнание стало его (внутреннего опыта – Ю.П.) принципом – в этом я с большой строгостью следовал методу, доведенному до совершенства христианами (избрав этот путь, они заходили по нему настолько далеко, насколько позволяла им догма). Но этот опыт, родившись из незнания, решительно остается ему верен. Нельзя сказать, что опыт неизрекаем, - ему не изменишь, если станешь о нем говорить, - но перед лицом вопросов мира знания он отнимает у духа все полученные им прежде ответы. Опыт ничего не открывает, не может основать верования, не может исходить из него.

Опыт - это пылкая и тоскливая постановка под вопрос (на испытание) всего, что известно человеку о деле бытия<sup>478</sup>. И какое бы восприятие ни посетило человека в этом пылу, он не может сказать: "я видел это", или - "то, что я видел, оно такое"; он не может сказать: "я видел Бога, абсолют или глубину мира"; он может сказать только следующее: "то, что я видел, уклоняется от рассудка", - а Бог, абсолют, основа мира суть ничто, если они не суть категории рассудка<sup>479</sup>. Таким образом, «незнание» Ж. Батай иное, чем у христианских философов от Сократа – до Канта, Фихте и Шеллинга. Их «незнание» - это абсолютный дух как основание мышления и бытия, субъективного и объективного духа. Тогда как Ж. Батай впадает в дуализм субъективного и объективного, интуитивного (мистический опыт) и дискурсивного, который, по своему масштабу значительно превосходит гегелевский панлогизм.

<sup>478</sup> Читая Ж.Батай, на ум приходят сентенции еще одного «тоскующего» мыслителя, Экклезиаста: <sup>1</sup>

Слова Экклезиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме.

<sup>2</sup> Суета сует, сказал Экклезиаст, суета сует, - все суета!

<sup>3</sup> Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?

<sup>4</sup> Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки.

<sup>5</sup> Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит.

<sup>6</sup> Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои.

<sup>7</sup> Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь.

<sup>8</sup> Все вещи - в труде: не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием.

<sup>9</sup> Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. (Еккл. 1: 9)

<sup>479</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 18.



Его манера изложения повторяет неряшливую стилистику Ф. Ницше и С. Кьеркегора. Спасаясь от нигилистического отчаяния, он то апеллирует к традиции, то отрицает ее. Отталкиваясь от традиции, Ж. Батай не противопоставляет свой опыт опыту предшественников, но подчеркивает, что в книге речь пойдет только о его опыте. И что он не преследует больше никаких целей и не абстрагируется (как нигилисты) от всего, что ему удалось пережить. Он намеренно ограничивает рамки своей книги и отказывается даже от своих первоначальных замыслов, претендующих на философский трактат. Он настаивает категорически: мой опыт есть мой опыт: «Внутренний опыт - поскольку принцип его не может заключаться ни в догме (моральный подход), ни в науке (знание не может быть ни целью, ни началом опыта), ни в поиске идущих на пользу состояний (эстетический и экспериментальный подход) - не имеет иных целей и забот, кроме самого себя. Открываясь внутреннему опыту, я выставляю его как ценность и авторитет\*. ... Я называю опытом путешествие на край возможности человека»<sup>480</sup>.

Объективности ради Ж. Батай как «путешествие на край возможности человека» указывает на опыт Гегеля. Одновременно, как истинный нигилист, он полагает, что можно отринуть всю человеческую культуру и погрузиться в себя. Внутренний опыт, таким образом, становится основополагающим принципом его «интеллектуальной романистики». Автор прославляет величайшее мужество и героизм тех, кто исповедует «принцип внутреннего опыта в том, что он сам себе авторитет»<sup>481</sup>. Такой подход позволяет сконцентрироваться на чисто духовных проблемах, поскольку спасает от (от суеты, как писал Экклезиаст) всего наносного и «способен положить конец всем дебатам религиозного существования, что в деле мысли он равносителен галилеевскому перевороту, что он заменяет собой как церковные традиции, так и философию. ... Логикой тут не обойдешься. Следует жить опытом,

<sup>480</sup> Там же. С. 23. \* Термин следует понимать в духовном смысле: так говорят об авторитете науки, Церкви, Писания. – Прим. Ж. Батай к С. 23.

<sup>481</sup> Там же. С. 24.

подступить к нему нелегко, более того, если подойти к нему извне, посредством сознания, нельзя не увидеть в нем сумму различных операций - одни из них будут умственными, другие - эстетическими, третьи, наконец, - моральными, и тогда вся задача опыта должна решаться заново»<sup>482</sup>. Таким образом, «внутренний опыт» ориентируется на спекулятивную логику Гегеля и должен ее заменить. Логика Гегеля претендует на то, что она способна формальными средствами (между прочим, все теми же средствами рассудка) выразить мистический, эстетический и пр. - общечеловеческий опыт как таковой. Автор подчеркивает, что подошел он к своему мировоззрению, опираясь не только на Ницше, но на духовный опыт всей предшествующей культуры. Именно вследствие общечеловеческого опыта он может быть столь уверенным в себе: «И пусть беснуется сознание - непрестанные поражения служат опыту так же верно, как и крайняя покорность»<sup>483</sup>.

Трагизм нигилизма состоит именно в том, что его раздражает внутреннее противоречие между общечеловеческим и опытом технократического времени. Об этом свидетельствует судьба Ф. Ницше и С. Кьеркегора: «Кьеркегор, вынужденный доводить до предела возможного и почти до абсурда каждый элемент своей драмы, авторитет которой был передан ему традицией, движется в мире, где не на что опереться, где иронии дана полная свобода»<sup>484</sup>.

Как и С. Кьеркегор, Ж. Батай позиционирует Гегеля. Но, одновременно, подражая М. Хайдеггеру, попытавшемуся связать нигилизм Ницше с историей метафизики, демонстрирует диалектику развития проекта, «снятие» противоположных утверждений. Сначала он заявляет: «... Внутренний опыт противоположен проекту. И ничего больше»<sup>485</sup>. Рассматривая различные проекты, в том числе и христианскую веру как путь спасения, Ж. Батай приходит к выводу, что отгородиться от мира

---

<sup>482</sup> Там же. С. 26.

<sup>483</sup> Там же. С. 27.

<sup>484</sup> Там же. С. 30.

<sup>485</sup> Там же. С. 89.

невозможно, что внутренний субъективный опыт как единство всех духовных способностей есть результат развития, выражаясь языком Гегеля, объективного духа.

Влияние нигилизма сказывается и в том, что автор «Внутреннего опыта» редуцирует человеческую природу к языку. Что порождает диссонанс в его доктрине наподобие кьеркегоровского. Как у Ф. Ницше и С. Кьеркегора происходит столкновение христианской и нигилистической традиций: «Он таков, ибо человек целиком и полностью является таковым благодаря языку, который по сути своей, за исключением поэтической извращенности, является проектом. Но в этом случае проект будет не позитивным, как в поиске спасения, а негативным: проект упразднения власти слов, стало быть, упразднения проекта»<sup>486</sup>. «Принцип внутреннего опыта: выйти посредством проекта из области проекта»<sup>487</sup>. Ведь отрицание проекта – тоже есть проект. Как не порадоваться тут за Гегеля. Однако Ж. Батай единство субъективного и объективного духа полагает не по Гегелю, а по М. Хайдеггеру: «Меня поразила одна фраза из "Was ist Metaphysik?": "Наше присутствие (unseres Dasein), - говорит Хайдеггер, - в сообществе исследователей, преподавателей и учащихся – определяется наукой". Несомненно, с чем-то подобным сталкивается философия, смысл которой должен быть связан с присутствием, определяемым внутренним опытом (жизнью, играющей собой по ту сторону всех отдельных операций). Это было сказано не столько для того, чтобы указать предел моего интереса к Хайдеггеру, сколько для того, чтобы ввести следующий принцип: не может быть ни познания без сообщества исследователей, ни внутреннего опыта без сообщества тех, кто им живет»<sup>488</sup>.

Нигилизм, следовательно, неспособен разорвать цепи, связывающие мыслителя с сообществом (мировым духом, по Гегелю). Он выражает дух своей эпохи: «В опыте человек ничем не отличается от других людей: в нем

---

<sup>486</sup> Там же. С. 51.

<sup>487</sup> Там же. С. 89.

<sup>488</sup> Там же. С. 55.

теряется то, что бурлит в других»<sup>489</sup>. Философия нигилизма отражает опыт «современного человека, с его какофонией глупостей (вроде науки, идеологии, самодовольной насмешливости, прогресса, трогательной сентиментальности, веры в машины и в громкие слова - одним словом, разноголосицей и полным неведением чувства неизвестности)»<sup>490</sup>. Возникает новая мифология. Нигилист «похож на "древнего человека", вселенной он владеет не посредством (якобы) разума, но посредством грезы»<sup>491</sup>.

Опыт Ж. Батая, как опыт человека эпохи, насыщенной «какофонией глупостей», отражает нигилистический дуализм между разумностью и эстетической интуицией: «Я живу чувственным опытом, а нелогическими объяснениями. Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной будут смеяться, если я вздумаю говорить о нем»<sup>492</sup>. Христианские мистики, начиная с Ап. Павла, не боялись быть осмеянными, хотя понимали, что их опыт невыразим словами. Поэтому опыт Ж. Батая разительно отличается от опыта, Терезы Авильской. Она тоже переживала отчаяние, когда ей казалось, что она не ощущает Бога рядом с собой. Но никто из христиан не претендовал на знание переживаний Бога. Поэтому когда Ж. Батай пишет о них, то в этом сказывается влияние Гегеля: «Непонятно, каким образом мы должны говорить о Боге. Мое отчаяние - ничто, но отчаяние Бога! Я ничего не могу ни пережить, ни познать, если не представлю себе, что оно было пережито и познано Богом»<sup>493</sup>.

Тем не менее, Ж. Батай ошибочно отождествляет свой опыт с опытом Гегеля. Вот как он описывает во фрейдистском духе нигилистические муки Гегеля: «Маленькая комическая сводка. - Гегель, воображаю себе, коснулся крайности. Он был молод и думал, что сходит с ума. Воображаю даже, что он разрабатывал систему, чтобы убежать (несомненно, всякое завоевание является делом рук человека, бегущего какой-нибудь угрозы). В конце

---

<sup>489</sup> Там же. С. 61.

<sup>490</sup> Там же.

<sup>491</sup> Там же. С. 62.

<sup>492</sup> Там же. С. 64.

<sup>493</sup> Там же. С. 69.

концов, Гегель доходит до удовлетворения, поворачивается спиной к крайности. Казнение в нем умирает»<sup>494</sup>. Гегелем, как и нигилистами, двигала не только его собственная судьба, но и «скорбь» мирового духа. Он, безусловно, был заражен уже духом нигилизма, что сказалось в том, что слово Бог, абсолютный дух, остаются в его системе пустыми понятиями. Однако, в отличие от нигилистов, он опирался на классическую метафизику и христианское богословие, что позволило ему непревзойденным пока что образом выразить природу человека: «Никто, кроме него, не понял так глубоко возможности сознания (ни одна доктрина не может сравниться с гегелевской, это вершина позитивного сознания). Киркегор критиковал ее поверхностно, ибо, во-первых, знал ее не в совершенстве, во-вторых, противопоставлял систему только миру позитивного откровения, но не миру незнания человека. Ницше не знал из Гегеля ничего, кроме распространенного переложения. "Генеалогия морали" является своеобразным свидетельством невежества, с которым относились и относятся к диалектике господина и раба...»<sup>495</sup>.

Гегель в отличие от нигилистов знал, насколько это возможно для человека, «о своей детскости»<sup>496</sup>. Насколько он был ограничен в этом знании, говорит его претензия стать Богом. И то удивление, которое чуть не свело его с ума, когда он узнал о том, что он поставил себя на место Бога: «Несомненно, у него был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира - ужас быть Богом. Гегель в ту пору, когда система замкнулась, целых два года думал, что сходит с ума: возможно, ему стало страшно, что он принял зло - которое система оправдывает и делает необходимым: или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг

---

<sup>494</sup> Там же. С. 83.

<sup>495</sup> Там же. Прим. к С. 200.

<sup>496</sup> «Самые серьезные люди кажутся мне детьми, которые не знают себя: они отделяют меня от людей истинных, которые знают о своей детскости и смеются в лицо бытию. Но чтобы быть ребенком, надо знать, что серьезное существует - где-то не здесь и какая разница где, - в противном случае ребенок не мог бы ни смеяться, ни тосковать» // Там же. С. 86.

абсолютного знания, с завершением истории - с переходом существования к состоянию пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым; возможно, что разнообразные печали сложились в нем в более сокровенный ужас быть Богом. И все же мне кажется, что Гегель, испытывая отвращение к экстатическому пути (к единственному прямому разрешению тоски), должен был искать убежища в иногда эффективной (когда он писал или говорил), но тщетной попытке уравниваемости и согласия с существующим, активным, официальным миром»<sup>497</sup>.

Не бегство от мира (экстатический путь) и желание «беспредельной власти», а, заложенное в природе человека стремление к абсолютному знанию<sup>498</sup>, привело Гегеля к претензии на знание абсолютной истины, которая возникла у него по причине того, что он завершил метафизику. Естественное желание считать действительное разумным, побудило его искать «согласия с существующим», одновременно, направить метафизику на преобразование неразумной действительности в разумную (завершение истории). К счастью для него его иллюзии рассеялись только к концу жизни, тогда как для нигилистов упование на абсолютную власть является одним из принципов их мировоззрения. Вот, что пишет по этому поводу Ж. Батай: «Одиночество, в котором мы тщимся отыскать убежище, - новое заблуждение. Никому не миновать участия в социальной жизни; в социальной композиции каждая тропинка ведет к вершине, к желанию абсолютного знания, оборачивается необходимостью беспредельной власти»<sup>499</sup>.

Гегель осознал ошибочность претензии быть Богом. Нигилистам же приходится нести эту ношу всю жизнь. Гегеля спасала его религиозность, которую отняла у нигилистов наука. Вера в нее лишает человека сил: «Чувство бессилия: у меня есть ключ к бросающемуся в глаза беспорядку

---

<sup>497</sup> Там же. С. 201-202.

<sup>498</sup> «Все люди от природы стремятся к знанию». Такими словами начинает Аристотель свою «Метафизику».

<sup>499</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. С. 162.

моих идей, но нет времени этот ключ повернуть. Замкнувшись, одинокая скорбь\*. Мои стремления столь велики, что... я тоже хотел бы улечься, заплакать, заснуть\*\*. Но я - разбитый - задерживаюсь чуть дольше, желая одолеть судьбу»<sup>500</sup>.

Опыт Ж. Батая – это испытание терминов Ф. Ницше. Он то превозносит (язык и пр.), то показывает их недостаточность: «Поэзии я противопоставляю опыт возможного. Речь идет не столько о созерцании, сколько о разорванности. Я имею в виду мистический опыт...»<sup>501</sup>. Нигилистическая небрежность, отрицающая саму себя, претензионная попытка вопреки Гегелю подчеркнуть «незнание». Однако классики относили незнание к трансцендентной реальности, которая участвует в познании и является субстанцией действительности, а не противостоит ей.

Экстаз, самонаблюдение и отчаяние перед ускользящей Истиной, которая, в соответствии с нигилистической предпосылкой, находится не в трансцендентной реальности, а среди людей. Ни поэзия, ни экстаз, ни религия не приносят успокоения мятущейся в разочаровании душе. Нигилистическая установка мешает Ж. Батаю осознать правоту Пруста. Нигилист редуцирует рассуждения великого писателя к тривиальным категориям времени и памяти. Догматизм ницшеанства довлеет над философией, но не над подлинным искусством, которое подчиняется только Божественному глаголу. Так почему бы не умолкнуть, обладающему крупницей таланта, Ж. Батаю, перед гением: «разве поэзия не дело рук одиночек, которых посещает гений?»<sup>502</sup>. Разрушение ради разрушения, болтовня ради болтовни вместо того, чтобы смириться и уповать на волю Бога и делать все, что в твоих силах. Обрести себя, а не слепо (рабски), как он сам осознает, подражать Ф. Ницше. То провозглашать превосходство поэзии, то отрицать. А как иначе?! Ведь так говорил Заратустра.

<sup>500</sup> Там же. С. 78. \* «Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все - суета и томление духа!» (Еккл. 1: 14); \*\* Нечто похожее у М.Ю.Лермонтова: «Я б хотел забыться и заснуть».

<sup>501</sup> Там же. С. 69.

<sup>502</sup> Там же. С. 271.

После Гегеля, констатирует Ж. Батай, полный развал, поскольку даже Гегеля не могут адекватно воспринимать: «Никто лучше Гегеля не понял значения раздельности людей. Этой роковой разорванности он один отвел место - надлежащее место - в философских построениях. Но не романтическая поэзия, а "всеобщая воинская повинность" была для него залогом возвращения к той всеобщей жизни, без которой, по его мысли, невозможно никакое знание (он увидел в том знак времени, доказательство того, что история подходит к концу).

Мне часто приходилось сталкиваться с тем, что Гегеля цитируют - наудачу что ли - даже те, кто грезит неким поэтическим "Золотым веком", зная ничего не желая о том, что мысли Гегеля настолько слитны, что их смысл можно уловить не иначе как в необходимости связующего их движения»<sup>503</sup>. И не только. Логику Гегеля еще нужно наполнить духовным содержанием всей истории философии, в ее схематизм<sup>504</sup> влить живую жизнь тысячелетий. Вместо дальнейшего развития высказанной истины, Ж. Батай в свойственной нигилистам манере перескакивает от одной темы к другой, возвращается к ницшеанской «парке бабьей лепетанье», видимо для того, чтобы не отпасть от антигегельянства, которое ради Истины «приносит в жертву все», существующее для рассудка. Тем самым христианский мыслитель встает на сторону атеистического гуманизма, ярким представителем которого является французский экзистенциалист Ж.-П.Сартр.

---

<sup>503</sup> Там же. С. 272

<sup>504</sup> Термин Канта, выражающий его замысел систематической философии, который и был реализован Гегелем в его Логике.



## § 1. Экзистенциализм – это нигилизм

Перефразируя название статьи Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм - это гуманизм», можно определить его философию как нигилистический гуманизм. Ибо исходная предпосылка, постулируемая экзистенциализмом, полагает основанием бытия бытие индивида. В соответствии с постулатом современной науки экзистенциализм заявляет: до того, как я пришел в этот мир, ничего не было. «Проекта» моих родителей и т.д. Такой абсурд сочетается с вполне справедливой мыслью, что чужие знания необходимо оживить своим духовным опытом, пережить их заново. Так можно интерпретировать сартровскую «критику диалектического разума»: «Исследователь должен вновь пережить и понять свою принадлежность к гетерогенным человеческим ансамблям, выявить конституирующие их связи и определяющие их практики. Будучи живым опосредованием между различными человеческими ансамблями, он должен раскрыть, является ли сама эта опосредующая связь выражением тотализации. Критический опыт должен открыть, как "практическая множественность" "реализует в самой своей дисперсии свою интериоризацию". Тотализирующее познание не должно приходить к онтологической тотализации извне как ее новая тотализация: исследователь сам тотализирован Историей, его критический опыт выполняется внутри осуществляющейся тотализации и есть ее реальный момент»<sup>505</sup>.

Именно нигилистическая установка порождает основной принцип экзистенциализма: «существование предшествует сущности». Он оправдывает отрицание классической метафизики. Недоверие к классическому наследию порождено иллюзией, будто идеализм своего рода

<sup>505</sup> Цит. по: Тузова Т.М. "Критика диалектического разума". История философии: Энциклопедия /Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002.

религия. Во-вторых, ключевую роль в неверном понимании сути философии сыграла научная установка. Мы можем иметь лишь вероятное знание, а не Истину. В зависимости от исходных гипотез одна теория сменяет другую и т.д. Следовательно, когда речь идет о духовной реальности, не имеющей экспериментального критерия, мы можем иметь лишь ту, или иную идеологию.

«Что это означает "существование предшествует сущности"?»), задает Ж.-П. Сартр вопрос в статье «Экзистенциализм – это гуманизм». И отвечает: «Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется»<sup>506</sup>. То, что человек изначально разумный, «выносится за скобки». Тем самым возникает оппозиция к основному принципу классической метафизики. Но только на словах. Когда нужно будет обосновать существование Другого, тогда Сартр будет апеллировать к Истине (если Истины нет, нет и меня и Другого).

Нигилизм совершенно справедливо отмечает, что человеком двигает не разум, а страсти. И кто этого не знал? Блудный сын ушел из дома, движимый страстями, а вернулся как разумный человек. Так что же мы должны сделать вывод, что он стал разумным только после страданий? Как до, так и после он был разумным. Только в начале он был движим страстями именно так, как это возможно только для разумного существа. Бессмысленно говорить о безрассудстве неразумного существа.

Экзистенциальный нигилизм демонстрирует логику блудного сына. Он отрекается от классического наследия, но за счет него и живет. Поэтому напрасно Ж.-П. Сартр неверно интерпретирует Канта: «Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся "человеческим" понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия "человек"»<sup>507</sup>. Вывод совершенно нелогичный. Вернее, формально он логичен, но не

<sup>506</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: "Политиздат", 1989. С. 319-344. С. 323.

<sup>507</sup> Там же.

метафизичен. Классическая метафизика исходила не из абстрактных понятий. Когда Диоген бегал днем с огнем, он искал формально логического «человека вообще», понятие, которое он абстрагировал из множества. В данном случае логика кинизма и нигилизма совпадают. Метафизика, как правильно пишет Ж.-П. Сартр, исследует человеческую природу. Это не общее понятие «человек вообще», а субстанция, основание, из которой, как из зерна растение, вырастает человечество.

Каждый человек – разумен, как и все представители рода человеческого. Чаще всего он не имеет мужества быть разумным. Мужественным в полной мере может стать только человечество как Целое. Соответственно и разумным. Экзистенциализм справедливо живописует человеческие слабости. Он хочет изобразить жизнь, какова она есть. Поэтому он гордо именуется философией жизни. Поэтому у него литературный стиль. Философия должна ответить на вопрос «почему» (Аристотель), исследуя человеческую природу, соответственно, природу человечества. На примере Единственного можно написать эссе или роман, но не Метафизику.

Нигилизм зиждется на отрицании. Но это, выражаясь на нигилистическом языке, «зряшное отрицание»<sup>508</sup>, «болезнь левизны» (В.И. Ленин). Ребяческое отрицание. Как сказал Платон про своего ученика Аристотеля: «Жеребенок, лягающий свою мать»<sup>509</sup>. Аристотелю, как разъясняет А.Ф. Лосев, удалось развить учение Платона и заложить основы неоплатонизма<sup>510</sup>, и, следовательно, всей последующей классической философии, тогда как нигилизм отвергает культуру его породившую.

<sup>508</sup> «Не голое отрицание, не зряшное отрицание, не скептическое отрицание, колебание, сомнение характерно и существенно в диалектике ...» // Ленин В.И. Философские тетради. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 207.

<sup>509</sup> Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона 1988. С. 25.

<sup>510</sup> «Дело в том, что огромнейшим и печальнейшим предрассудком является традиционное мнение не только любителей и знатоков, но и большинства исследователей, что эпоха Ренессанса была сплошь борьбой с Аристотелем и что вообще Аристотеля можно только противопоставлять Платону и никак нельзя их объединять. Как раз античный неоплатонизм и был не чем иным, как органическим объединением Платона и Аристотеля» // Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С.44.

Вернемся опять к основному постулату экзистенциализма. Именно, постулату, а не принципу. Принцип имеет объективное значение. Он один из законов бытия. Принцип – это то, с чего и благодаря чему начинается и продолжается развитие метафизики. Например, первоначало (апейрон) как единство материального и духовного и др. Тождество мышления и бытия, обосновывающее познание. Отрицать эти принципы, значить исходить из субъективных постулатов. Таков постулат о первичности существования перед сущностью. Он камуфлирует первичность материи. Поскольку материализм себя дискредитировал.

Сейчас мы увидим всю искусственность и хрупкость экзистенциалистской метаморфозы. Зададимся вопросом. Что значит существовать без сущности? – Это значит, не иметь ничего за душой. Пустое существование есть ничто. Конечно, поиграть в термины вещь бесполезная. Даже метафизика в определенном смысле представляет собой гимнастику ума, но к ней не сводится. Классическая метафизика обосновала основные принципы бытия. Что же можно вывести из ничто? Ответ напрашивается сам собой. Ничего. И действительно. После формулировки основного принципа Ж.-П. Сартр продолжает: «человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется». И дальше он пишет прекрасные вещи, о которых потом отречется.

Заглянем вглубь этого тезиса. Получается, что существует пустой неопределенный человек. Никчемный, ни к чему неспособный. В чем тут дело? Неужели ребенок – ничто. С материалистической позиции так оно и есть. Пока бытие не наполнит сознание человека содержанием, оно пустое, а человек – не человек. Отрицается всякая врожденная человечность. Человек – дитя бытия. Сначала природы, а затем общества. Эволюционная гипотеза, которая считается уже, якобы, доказанной, рассматривает человека как биологическое существо. Поэтому неудивительно, что биология оказывает влияние на всю культуру. Тем более, на близкие к ней научные направления. Например, антропологию. Совершилась редукция человека к животному

вообще: «... Антропология на определенной ступени своего развития обнаруживает, что она отрицает человека...»<sup>511</sup>. На экзистенциалистском языке научный парадокс звучит следующим образом. Человек должен сам себя превратить из животного в человека, выбрать свой «проект». Как индивид, родившись животным, «эволюционирует» до *homo sapiens*, наука не знает: «... Человеческая реальность есть сущее, бытие которого стоит под вопросом в своем бытии»<sup>512</sup>.

Из тезиса о первичности бытия следует, что человек обретает свою сущность в борьбе за существование. Итак, в статье «Экзистенциализм – это гуманизм» Ж.-П. Сартр продолжает выводить следствия из основной предпосылки: «Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма»<sup>513</sup>. Безусловно, в этих словах много верных мыслей. В них звучит призыв к тому, чтобы человечество обрело, наконец, свое человеческое достоинство и свободу. Отказалось от жалкого существования: «Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»<sup>514</sup>. Все эти мысли уже давно были изложены в классической философии. Так почему же

---

<sup>511</sup> Сартр Ж.П. Проблемы метода. М.: Прогресс, 1993. С. 207.

<sup>512</sup> Там же. С. 206.

<sup>513</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 323.

<sup>514</sup> Там же. С. 324.

нигилизм решил начать все с начала? – Он выражает умонастроение разочаровавшейся части человечества. Ни философия, ни религия, ни научный прогресс не избавили человека от страданий. В результате «Госка», «Тошнота», как называются литературные произведения Ж.-П. Сартра.

Классическая философия в лице Гегеля и Шеллинга апеллировала к Абсолюту, а экзистенциализм возлагает ответственность за судьбу человека на индивида. Не объективный (общество) и субъективный дух (разумный индивид) решают судьбу мира, а твой индивидуальный проект. Желает ли ты жевать и наслаждаться или умереть за свободу себя и других. Ты должен испытывать тревогу и отчаяние за судьбу мировой цивилизации. Каково твое существование, такова судьба человечества: «Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как "тревога", "заброшенность", "отчаяние"»<sup>515</sup>. В противовес оптимизму классической философии нигилизм заявил тревогу и отчаяние. Человек пришел в этот мир, чтобы вершить благие дела. Его ждет, в этой жизни нечто великое. Нет, возражает нигилизм. Он брошен, чтобы быть одиноким и умереть от тоски и отчаяния. Классики верили в бессмертие души. Нигилисты – ни во что не верят. Судьба решается здесь и теперь. «Сегодня рано. Завтра будет поздно», - сказал Ленин о начале Октябрьского переворота. Проекта, который перевернул весь мир. Так и с каждым новым научным проектом человечество бросает то в жар, то в холод<sup>516</sup>.

«Говоря о "заброшенности" (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы»<sup>517</sup>. Ж.-П. Сартр не стесняется при этом сослаться на высказывание Достоевского «если бога нет, то все дозволено», понимая его в

<sup>515</sup> Там же. С. 325.

<sup>516</sup> «Наука придумывает страшную сказку про мир, сама верит в нее и всех добрых людей запугивает ею до полусмерти (...) Абстракция необозримости — некий неугомонный "бесенок-изобретатель" в нашей голове, у которого достанет выдумки и решительности заявить в ответственный момент: "Да будет Абсолютно Черное Тело, если понятие о нем поможет нам в рассуждениях на данные физические темы!" // Карпунин В.А. Онтологический аргумент /ЛОГОС. Международные чтения по философии культуры. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. Л., 1991. С. 131.

<sup>517</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 327.

нигилистическом смысле. Человек должен надеяться только на самого себя. Как будто он сотворил не только самого себя, но и все, что существует. Как будто бытие может вечно существовать без вечной сущности. Как будто человечество может начать историю заново («Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем, мы наш, мы новый мир построим, кто был никем, тот станет всем»). Из того, что христианские ценности не могут быть реализованы, вовсе не следует, что они утратили свою ценность. Из того, что Церковь не оказывает влияние на социальную действительность, не следует, что нет вечной сущности. Устранив религию, общество может думать, что Бога нет. А философы изобретать велосипеды, искать научные ценности, поскольку «вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире»<sup>518</sup>.

Старая философия, якобы полностью зависела от религии. На самом деле, умопостигаемая реальность как основа классической метафизики была открыта в совершенно свободном мире. Античная философия не зависела от идеологии - ни религиозной, ни государственной, ни научной. Она исходила из того, что есть и пришла к христианским ценностям самостоятельно. За что ее и упрекал Ницше, который, чтобы оправдать научную идеологию, постулировал смерть Бога. Умер не Бог, а наши представления о нем. Ни С. Кьеркегор, ни Ф. Ницше, ни тем более Ж.-П. Сартр и марксисты не знали «истинного Бога». Если Ж.-П. Сартр предполагает, уповая на нового бога, науку, что человек может создать апостериорное благо, то пусть он сотворит хотя бы непротиворечивую философию. «Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил»<sup>519</sup>. В том то и дело, что, как подтверждает практика, конечное существо, создает конечное благо, одновременно уничтожая то, что сотворил совершенный разум. За прогресс приходится расплачиваться слишком высокой ценой. И, прежде всего, утратой человечности, надежды и других

---

<sup>518</sup> Там же.

<sup>519</sup> Там же.

ценностей, без которых человечество уничтожит само себя: «И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди»<sup>520</sup>. Как-то диссонирует призыв Сартра к преобразованию действительности с отрицанием блага. Как можно сделать себя человеком, живя на равнине и не стремясь к горным вершинам, к которым призывает Сартр.

Нелогичность, абсурдность были провозглашены Ф. Ницше, чтобы спасти культуру от безысходности после разочарования в христианских ценностях и классической философии. Лучше надеяться на абсурд, чем жить в отчаянии. Только так можно объяснить абсурдные заявления Ж.-П. Сартра: «Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода»<sup>521</sup>. Нелогичность основного тезиса мы показали. Его абсурдность приводит к явному противоречию и в данном рассуждении. Под раз навсегда данной человеческой природой классики подразумевали именно свободную личность, которая никак не может быть неразумной. Под свободой Сартр имеет в виду, видимо, нечто другое. Это, скорее всего, произвол, который никак не может сочетаться с уважением к свободе другого, о которой пишет Сартр: «Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия»<sup>522</sup>. Детерминизм и свобода, конечно, противоположны. Но свобода без разумной необходимости – это безответственный произвол.

Уповать на волю Божью, а самому сидеть, сложа руки, разве в этом суть христианства и разве к этому призывала классическая философия. Ж.-П. Сартр, когда ему нужны примеры для подтверждения своих тезисов,

---

<sup>520</sup> Там же.

<sup>521</sup> Там же.

<sup>522</sup> Там же.



ссылается и на христиан, и на классику. «В сущности, когда Декарт писал: "Побеждать скорее самого себя, чем мир", то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды»<sup>523</sup>. Почему только или мир, или себя, как будто человек живет вне мира и не создает этот мир, к преобразованию которого призывает Ж.-П. Сартр.

Даже марксисты, как пишет Ж.-П. Сартр, признают моральное оправдание. Ж.-П. Сартр опровергает их принцип с помощью логики, против которой направлена основная суть его полемики. Из чего следует основной принцип нигилизма. Он исходит из извращенного нигилизмом представления о классической метафизике. По их мнению, она основана на рационализме. Так вот Ж.-П. Сартр то, как раз, полемизирует с марксистами чисто рационалистически. Он уповает только на математически точный расчет. Вот что он противопоставляет моральному оправданию марксистов: «Я же на это отвечаю, что я всегда буду рассчитывать на товарищей по борьбе в той мере, в какой они участвуют вместе со мной в общей конкретной борьбе, связаны единством партии или группировки, действие которой я более или менее могу контролировать, – я состою в ней, и мне известно все, что в ней делается. И вот при таких условиях рассчитывать на единство и на волю этой партии – это все равно, что рассчитывать на то, что трамвай придет вовремя или что поезд не сойдет с рельсов»<sup>524</sup>. Компьютерная логика – вот идеал Ж.-П. Сартра. Ничего за душой, только расчет. Свобода, следовательно, тоже только расчет. Кто лучше считает, тот более свободен.

Конечно, Ж.-П. Сартр не согласился бы с нашими выводами, поскольку никаким последовательным мировоззрением он не обладал. Сегодня он рассчитал одно, а завтра получил другой результат и изменил самому себе. Так он понимал свободу. Непоследовательность – вот его логика. Отрицая человеческую природу (человек, мол, делает себя сам), он вдруг признает гениальность: «Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в

---

<sup>523</sup> Там же. С. 331

<sup>524</sup> Там же. С. 332.

произведениях искусства. Гений Пруста – это произведения Пруста. Гений Расина – это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет»<sup>525</sup>. Но человек не создает свою гениальность. Он только ее реализует. Причем, скорее всего, она определяет его расчеты, «проектирует» его, а не он сам проектирует свою жизнь. Человек не автомат. Гениальность – не компьютерная программа. Гений – свободное (разумное) существо и может променять свой талант, например, на славу и богатство. Но чаще всего он раб своего таланта и строит свои проекты свободно, а не как автомат.

Итак, Ж.-П. Сартр последователен своей непоследовательностью. Воюя с вечными сущностями классической метафизики, он, когда попадал в безысходную ситуацию, не гнушался и апелляцией к абсолютной истине: «В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: "Я мыслю, следовательно, существую". Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно»<sup>526</sup>. В этом пассаже Ж.-П. Сартр изложил основной принцип классической метафизики, который был открыт Парменидом, развит Платоном (конечно, не без Сократа) и платониками (Аристотель, Плотин) и заново «переоткрыт» Декартом. И если он думал, что интуиция не составляла существенную роль в построении классических теорий, то, как мы показали в своей монографии, это далеко от истины. В том то и дело, что человечество в большей степени опирается на «вечные

---

<sup>525</sup> Там же. С. 333.

<sup>526</sup> Там же. С. 335.

истины» не сознательно, интуитивно<sup>527</sup>. Законы бытия действуют, как отмечал Гегель, за спиной «сознательных проектов» свободной деятельности людей. Свобода человека не исключает, а предполагает «предопределение», объективные законы бытия, так как они имеют общее основание, абсолютный дух (Истину), вечную материю. Поскольку Сартр (нигилизм в целом, включая и марксизм) исходит из конечных постулатов, не учитывает общее основание субъективного и объективного духа, постольку он встает то на одну, то на другую сторону.

Абсолютную истину, как общее основание субъективного и объективного духа, он, видимо, под влиянием Э. Гуссерля, интерпретирует как субъективный идеализм: «В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через "я мыслю" мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через *cogito*, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования»<sup>528</sup>. Сам того не подозревая, Ж.-П. Сартр встает на позицию Декарта и Канта.

Все течет, все изменяется, провозглашает еще один постулат Ж.-П. Сартр. Относительно чего, возражал Гераклиту Платон. В ходе исторического развития человек меняется, но он остается человеком. Его разумная природа остается неизменной. И именно благодаря ее неизменности происходит развитие истории и человека. Мы можем говорить

---

<sup>527</sup> Аксиоматический метод, пишет В. А. Карпунин, основывается на вере в истинность человеческой интуиции: «Использование абстракции необозримости в познавательном процессе вполне можно понимать как реализацию интуитивных способностей человеческого разума. Дискурсивное здесь - скорее проявление интуитивного, чем оправдание его. В подобных случаях нельзя сказать, что формальное доказательство надежнее, чем интуиция. Они, скорее, "равнонадежны" или, лучше сказать, настолько слиты друг с другом, что их нельзя "выделить" в качестве самостоятельных образований и "замерить" их надежность для установления того, являются ли они равнона-дежными или нет. ... Что такое логическое доказательство? - Установление отношения логического следования, логической зависимости тезиса от посылок, сведение тезиса к тем или иным посылкам-аксиомам. Что такое аксиома? - Исходная непосредственно ясная истина, в которую мы верим. Вера - сфера непосредственно ясных истин. Уверовать - значит принять их в разум и сердце как очевидное» // Карпунин В. А. Онтологический аргумент С. 131-134.

<sup>528</sup> Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 336.

о неразумных поступках человека относительно его разумной природы. Человек не может придумать проект вне рамок разумности, даже если он задумал неразумное. Общечеловеческая природа, которую невольно иногда признает Ж.-П. Сартр, позволяет людям понимать друг друга: «Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен»<sup>529</sup>. Конечно, если возможно начинать историю и жизнь отдельного человека с ничто, всякий раз с чистого листа, то тогда можно менять проекты как перчатки. Можно осуществлять свои проекты невзирая ни на что, как это делали Ф. Ницше и С. Кьеркегор. Но все равно только в рамках общечеловеческой природы<sup>530</sup>. Как это может делать любой человек, движимый каким-нибудь замыслом. Кстати, и Ф. Ницше и С. Кьеркегор, осуществляли не только свои проекты. В их душе шла борьба между христианскими ценностями и необходимостью выразить нигилистическую тенденцию своего времени.

Основная суть нигилизма заключается в борьбе против христианства и как следствие, против классической метафизики. Ж.-П. Сартр порой признает абсолютное в том виде, как его выразил Гегель: не как вечное бытие, а как единство субъективного и объективного духа. Различие, правда, есть и весьма существенное. Гегель рассматривал человека как разумное существо, которое начинает приобщаться к человеческой культуре, еще находясь в утробе матери. Он часто сравнивал развитие с зерном, которое брошенное в землю дает плоды. Так и разумное существо, погруженное в человеческую культуру, становится самим собой. Оно изначально разумно, но не актуально, а потенциально. У Ж.-П. Сартра же нигилистический перегиб доходит до того, что он отрицает врожденный разум: «В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его,

---

<sup>529</sup> Там же. С. 337.

<sup>530</sup> «Богаты мы едва от колыбели ошибками отцов и поздним их умом», - писал А.С. Пушкин. Современная наука учит о генетической предрасположенности.

понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием»<sup>531</sup>.

Как может появиться всеобщность, единая человеческая природа, если ее не было изначально. Только в рассудке людей, которые во что бы то ни стало, хотят отречься от той культуры, в которой они выросли. Во имя чего? Во имя иной, более совершенной. Единственное средство, которое позволит осуществить данный проект, это человеческая природа. Наука навевает иллюзию, что, во-первых, человек эволюционировал из неразумного животного, а, во-вторых, его можно будет изменять посредством научных достижений. В основе нигилизма, следовательно, лежит научная парадигма. Осталась единственная надежда избавиться от мерзопакостной, тошнотворной жизни, культуры, порождающей таких монстров, как Гитлер и Сталин. И все средства хороши, ради достижения этой цели.

Но, как известно, благими намерениями моститься дорога в ад. Как Гитлер и Сталин нарушали законы бытия ради благих целей, так и нигилисты. Чем как не попыткой втиснуть абсолютное бытие во временные

---

<sup>531</sup> Ж.-П.Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 337.

рамки были фашистские и большевистские проекты. Кем считали себя фашисты и большевики, как не богами, абсолютными, отвергающими законы истории. Ж.-П. Сартр хочет призвать каждого человека к ответственности и свободе, чтобы не только противостоять той культуре, которая породила фашизм и сталинизм, но и чтобы такого рода трагедии не повторились. Ведь они произошли, по его мнению, из-за трусости и безответственности людей. Но в том то и дело, что люди проявляли мужество и взяли на себя ответственность, поскольку надеялись, что новые доктрины их осчастливят.

Ж.-П. Сартр предполагает, что, отвергая вечные ориентиры, он может выбрать нечто лучшее: «Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать»<sup>532</sup>. Совершенно справедливо уже было отмечено критиками экзистенциализма, что вы (экзистенциалисты) «не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». Таким ориентиром могут быть только вечные, абсолютные ценности. А все остальные одинаково относительны. Продвигаться от одной относительности к другой более совершенной, можно только ориентируясь на абсолютное Благо. Наука не случайно постулировала абсолютные константы (абсолютные ноль, и пр.). И Ж.-П. Сартр тоже признает абсолют, но не объективный, а субъективный, свой проект. Откуда он знает, что его проект наилучший, если у него нет абсолютного (априорного), независимого от субъективизма критерия: «Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. ... Человек находится в организованной ситуации, которою живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать»<sup>533</sup>. Сталин и Гитлер как раз опирались на мощнейшую организацию, и от их решений бросало в дрожь все человечество. Безусловно, Ж.-П. Сартр имеет в виду организованность идущую снизу. Но разве он сам и другие экзистенциалисты – «дети подземелья»?

---

<sup>532</sup> Там же. С. 338.

<sup>533</sup> Там же.

Не вина мировых религий, что они могут быть неверно поняты. Главное то, что имеется критерий, то всеобщее Благо, ориентируясь на который можно улучшить социальные проекты. Нигилизм же демонстрирует усталость, утрату мужества и отчаяние. Он порожден неудачной реализацией христианских проектов. Он соблазнился научной мифологией. И зря Ж.-П. Сартр гордится тем, что экзистенциалист «не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности»<sup>534</sup>. Без них дело никогда не обходится. Речь идет о том, что их нужно правильно понять. К чему и стремилась классическая философия. Поэтому совершенно неверно утверждение Ж.-П. Сартра, что художник не опирается на абсолютные ценности: «Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами?»<sup>535</sup> Откуда Сартру известно, какими правилами руководствуется та или иная творческая личность, если ни она, ни Ж.-П. Сартр не знает, какая интуиция им двигает. Ведь Ж.-П. Сартр считает интуицию единственной познавательной способностью.

Да объективные законы можно уловить эстетической интуицией. Русская литература в лице Тургенева, Толстого, Достоевского и Чехова задолго до европейского нигилизма уловила эстетическим чутьем дух нигилистической эпохи. Ж.-П. Сартр утверждает, что «нет априорных эстетических ценностей», что картина рождается «волей к творчеству». Но априорные эстетические ценности и воля к творчеству имеют источник в человеческой душе. Только проявляются разными способами. Как выражался Спиноза, под двумя атрибутами. С интеллектуальной стороны и волевой. Но главное, что та и другая сторона питаются из одного и того же источника, вечного духа. Или наука когда-нибудь сможет показать, как эстетическая интуиция и человеческая (разумная и свободная) воля рождаются из животной? Или представляют собой атрибут человеческого тела? Никаких

---

<sup>534</sup> Там же.

<sup>535</sup> Там же.

вразумительных аргументов пока что нет. Но некоторых, уставших от борьбы с самими собой, согревают подобного рода иллюзии.

Иллюзией оказалась и отсутствие априорных моральных ценностей. Честность, которая ранее Ж.-П. Сартром отрицалась, теперь выступает как критерий моральности: «Прежде всего, можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен»<sup>536</sup>. Мораль, оказывается, не изменилась со времен «войны между Севером и Югом» в США. И если заглянуть в историю США, то выяснится, что они сформировались на христианских ценностях.

Следуя Канту, Ж.-П. Сартр выводит мораль из свободы. Конечно, он думает, что свободу можно выбирать. Можно ведь выбрать и несвободу. Следовательно, она не априорна. Однако возможность выбора предполагает априорность, предрасположенность разумного существа, как к свободе, так и к несвободе. Опять же человек «сам устанавливает ценности», поскольку они предсуществуют, как объективно, так и субъективно. Мы можем выбрать, например, разрушительные ценности. Но это будет абсурдным и со временем люди это осознают. Как это произошло с фашизмом и сталинизмом. Выбирая демократию или коммунизм, мы признаем определенные разумные ограничения, которые предполагает конкретная свобода. Человечество, от имени которого проповедует экзистенциализм Ж.-П. Сартр, не может выбирать ценности, противоречащие человеческой природе и, соответственно, природе вообще, объективным законам бытия. Конкретная свобода соответствует действительности, а произвол – диссонирует с ней. Выбор, следовательно, должен быть разумным. Можно подумать, что Гитлер и Сталин строили свои проекты на основе классической метафизики и опорочили ее. Как раз наоборот. У человечества не хватает мужества, чтобы следовать ее предписаниям. Тем не менее, ее ценности, поскольку они объективны, т.е. соответствуют как человеческой

---

<sup>536</sup> Там же. С. 340.



природе, так и природе вообще, априори служат ему ориентирами, идеалами, на которые оно уповает. А проекты, которые не соответствуют объективным законам бытия, приводят человечество к экономическим и политическим кризисам.

Поэтому логика разума, соответствующая законам бытия (тождество мышления и бытия), заставляет Ж.-П. Сартра, в противоречии с прежним отрицанием априорности морали, признать ее универсальность: «Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна»<sup>537</sup>. Ничего другого и не имели в виду Кант и Гегель, против которых полемизирует Ж.-П. Сартр. «Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо»<sup>538</sup>, возражает Ж.-П. Сартр. Да, смысл нашего поступка зависит от нашей свободы. Он осуществляется здесь и теперь. Но разве наша свободная деятельность отменяет законы природы, а не наоборот. Только благодаря законам бытия, которые были открыты классической метафизикой, возможно осуществление свободы. Всеобщие законы не соответствуют частному событию, но они не отменяются. Так как бытие частного возможно благодаря всеобщему бытию.

Тайна колебаний Ж.-П. Сартра, то его сближение с классикой, то неприятие ее, объясняется его ориентацией на научную мифологию. Бытие, то, что есть, не существует вечно, а возникло из ничего, - проповедует теория происхождения вселенной (частный случай эволюционной гипотезы). Абсурдность данной предпосылки при исследовании конкретной действительности проявляет свою несостоятельность и заставляет обращаться к объективным законам бытия и мышления. Что мы и видим при анализе творчества Ж.-П. Сартра. Вслед за Ф. Ницше и его последователями, а также марксистами, он выражает бессознательно парадигму нашего времени.

---

<sup>537</sup> Там же. С. 341.

<sup>538</sup> Там же.

Человечество утратило надежду, устало от старых ценностей. Оно хочет начать жить с начала. Выражая отчаяние мира, нигилизм в лице Ж.-П. Сартра «с глубоким прискорбием» соглашается с обвинением оппонентов: «... Ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете»<sup>539</sup>. И далее он раскрывает причину отчаяния: «Но уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности»<sup>540</sup>. Конечно же, Сартр понимает высказывание Достоевского «если Бога нет, то все позволено», иначе, чем автор. Он думает, что Бог – выдумка. Мир и человек создали сами себя из ничего. Вот постулат, который просматривается в его произведениях и на что особенно явственно указывает название его труда «Бытие и ничто».

Но разве индивид начинает свою жизнь с чистого листа. То, что это не так, подтверждает противоречивость рассуждений Ж.-П. Сартра. Обосновывая субъективизм ценностей, он употребляет два различных смысла слова жизнь. Когда он пишет, что «жизнь не имеет априорного смысла», он использует смысл «жизнь вообще», жизнь человечества. А далее, как индивидуальную жизнь: «Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество»<sup>541</sup>. Следовательно, выбирая свой проект, вы опираетесь на проект человечества, также как проектировали вас ваши родители. И так в глубь и в даль веков. А если учесть, что бытие мира невозможно без вечного бытия, как бы мы его ни называли, Бог, вечный Разум, ноосфера...

Допустим, что разум человека не некая духовная сущность, а информационная структура. Не разумная душа управляет телом, не разумная воля (как классики определяли свободу) творит современную цивилизацию, а информация. Итак, то, что раньше называли душой, теперь – системой

---

<sup>539</sup> Там же. С. 342.

<sup>540</sup> Там же.

<sup>541</sup> Там же.

информационных частиц. Но этот софизм (или паралогизм) оставляет открытым вопрос, который, в связи с новой информацией, мы сформулируем в следующих терминах: каким образом неинформационная система эволюционировала в информационную. Вследствие чего физические частицы стали информационными?

Нигилизм не ищет объективную истину. Он хочет устроить жизнь здесь и теперь. Он хочет начать с ничто. Долой все, что не оправдало надежд. В том числе и гуманизм как теория, «которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. ... Такой гуманизм абсурден...». Ибо «нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек»<sup>542</sup>. Естественно, если он неразумен, не обладает самосознанием, а его сознание зависит от внешних предметов (такова позиция материализма и нигилизма), то он не может ни судить, ни быть свободным, ни знать, что «человек всегда незавершен». «Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта»<sup>543</sup>. Человек, завершив себя, стал бы Богом, «совершенным человеком», Иисусом Христом, которому и надо поклоняться, а не Огюсту Конту или кому бы то ни было из людей. Поклоняться нужно «Сыну человеческому» и в его лице всему человечеству. Только в этом стремлении, в этой благой цели, мы сможем сохранить себя и мир. Мы не можем понять замысел Бога, к чему стремился Ньютон<sup>544</sup> и, наследующий его кафедру, Стивен Хокинг. Мы должны исходить из аксиомы, что не будь вечной материи, не было бы

---

<sup>542</sup> Там же. С. 343.

<sup>543</sup> Там же.

<sup>544</sup> "Что есть цель науки? Наука постепенно от разгадывания отдельных загадок природы, отдельных ее механизмов перешла к тому, про что Ньютон сказал «разгадать замысел Бога». И в этом смысле наука стала, может быть, самой богоборческой ересью. Ведь разгадать замысел Бога, если такое в принципе возможно, - это почти то же самое, что придумать. А придумать – это, значит, стать автором. И это, по всей видимости, самая мощная духовная движущая сила науки, которая двигала величайшими творцами – Эйнштейном, Бором, Ньютоном, Галилеем. Ученые, обладая высшими проявлениями мышления, становятся равными богам." Слова А.Н. Горбаня из книги А.Э. Лейфера «Разгадать замысел Бога...» // Лейфер А.Э. «Разгадать замысел Бога...». Из жизни российского учёного Александра Николаевича Горбаня. Омск, 2006.

ничего. Из чего следует, что Бог есть. Как бы мы его ни понимали или не понимали. Иначе, как правильно в завершение своей статьи заявляет Сартр, нас ждет «первородное отчаяние»: «Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его (экзистенциализма - ЮП) исходный пункт»<sup>545</sup>. Бог сотворил свободное (разумное) существо вовсе не для того, чтобы он бездействовал, уповая на Него, а чтобы он реализовал Божий дар, талант, позволяющий ему населять и украшать Землю. Только так можно избежать отчаяния, а не посредством безответственных, хотя порой и верных, заявлений Ж.-П. Сартра: «Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. ... И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися»<sup>546</sup>. Как мы показали, нечестность и непоследовательность, которой, в силу первородного греха, страдают все люди без изъятия, присуща и Сартру. Экзистенциалистской путаницей проникнут и главный труд французского философа «Бытие и ничто».

## § 2. Бытие есть ничто

В.И. Колядко в Предисловии к книге «Бытие и ничто» отмечает, что «главное препятствие для понимания текста» состоит в том, что чтение труда «предполагает само собой разумеющимся знакомство читателя с философией Гуссерля, Гегеля, Хайдеггера, которых, он к тому же, по-своему толкует и определенным образом изменяет применяемую ими терминологию»<sup>547</sup>. По поводу оценки отношения Ж.-П. Сартра к философскому наследию в целом, поскольку его эрудиция весьма обширна и охватывает даже богословскую тематику, высказывание В.И. Колядко выглядит слишком «политкорректно».

<sup>545</sup> Там же. С. 344.

<sup>546</sup> Там же.

<sup>547</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. С. 7.

Ж.-П. Сартр не только «по-своему толкует и определенным образом изменяет применяемую ими терминологию», но он не переосмысляет, а именно, извращает понятия классической метафизики<sup>548</sup>. Но это не софистические, а паралогические извращения, поскольку они являются лишь следствием основной нигилистической предпосылки. Чтобы внести с самого начала ясность, мы сформулируем основную парадигму нигилизма в двух взаимосвязанных положениях: 1) существует только конечное; 2) мир имеет начало во времени. Кант, как мы помним, дополнял каждый из тезисов противоположным положением. Кроме конечного бытия он предполагал бесконечное (вечное) бытие вещей в себе. Вследствие чего, до существования мира было нечто, а не ничто, как в нигилизме. Нигилизм, таким образом, полностью оправдывает свое имя.

Бытие не статично, как думал Парменид, отделив вечное от конечного, и не «течет» (Гераклит), поскольку оно только конечное. Оно – единство конечного и бесконечного, и благодаря внутреннему противоречию развивается. Развитие происходит через отрицание того, что есть, которое порождает новое конечное бытие, через отрицание которого и т.д. Рассматривая диалектику развития абсолютного бытия, Гегель открыл закон отрицание отрицания. Реально существует не конечное и не бесконечное, а их единство – абсолютное бытие. Ни одна из сторон противоречия не обладает преимуществом перед другой, поскольку реальность Едина. Но нам удобнее, и в этом имеется объективный смысл, рассматривать бесконечное (и родственные ему определения абсолютного бытия, вечность, самосознание и пр.), как движущий момент бытия. Нам, а не самому бытию, поскольку мы конечны. Нам, значит с гносеологической, а не с онтологической точки зрения. Нигилизм обвиняет классическую метафизику в субъективизме именно на том объективном основании, что она опирается на абсолютное бытие. Из того факта, что Гегель полагал его познаваемым, вовсе не следует,

---

<sup>548</sup> Э. Гуссерля и М. Хайдеггера он больше щадит, поскольку они принадлежат к той же нигилистической школе. Он поэтому всегда оговаривает, в чем он с ними расходится.

во-первых, что его система полностью ложна, и, тем более, во-вторых, вся классическая метафизика.

Реально существует только абсолютное, которое для нас, как конечных существ, выступает непознаваемым, но необходимым моментом познания. Говорить об онтологии без гносеологии, значит абстрагироваться от реального бытия («жизненного мира»), от самих себя как познающих. Онтологический уклон, присущий нигилизму, говорит о том, что его позиция представляет собой не объективный подход к бытию, а является всего лишь субъективной максимой. Его односторонность порождена реакцией на проявившуюся в гегелевском мировоззрении, но не в методе, крайность. Гегель настаивает, что его гносеология исследует развитие самого бытия как объективный процесс перехода от одного конечного к другому. Он декларирует, что не Гегель в Логике управляет переходом от бытия к ничто и т.д. вплоть до Абсолюта, а само абсолютное бытие. И в этом есть своя правда, поскольку открытый им метод, является законом развития не «придуманного», а реального бытия. Но, с другой стороны, и в этом заключается трагизм познающего субъекта (который чуть не свел с ума Гегеля и породил нигилизм), что познать абсолютную истину может только она сама. В интуиции Э. Гуссерля «трагизм бытия» получил наименование «Кризис» (науки, европейской цивилизации), а в нигилизме в целом – претензия познающего субъекта стать Богом.

Своеобразное преломление «трагизм бытия» получил в экзистенциализме Ж.-П. Сартра. Прежде, чем знать, нужно знать бытие знания. Если нет бытия, то нет и знания. Поэтому надо исходить из бытия: «Если, напротив, сначала полагают знание как некую данность, не заботясь о том, чтобы установить его бытие, и если потом утверждают, что *esse est percipi*\*, то целостность "воспринятого восприятия" за отсутствием твердого бытия как опоры проваливается в ничто. Итак, бытие знания нельзя измерить знанием»<sup>549</sup>. Таким образом, отвергая дуализм, Ж.-П. Сартр его утверждает.

<sup>549</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 25. \* «Бытие есть воспринимаемое» (лат.). — Ред.

Как можно исходить из бытия без знания? Только в том случае, если человек неразумен. Такова, получается, исходная предпосылка Ж.-П. Сартра. Предпосылка классической метафизики, сформулированная Парменидом, гласит: бытие нам дано постольку, поскольку мы мыслящие существа. Бытие невозможно без мышления, и, наоборот. А мыслит, как было позднее выявлено, существо, обладающее самосознанием. Оно знает изначально, как о бытии вне себя, так и о бытии себя. Оно знает, также о бытии своего знания. Отрицая самосознание – идеализм вообще, Ж.-П. Сартр, вполне последовательно, приходит к абсурдным суждениям. Утверждая, что знание есть, классики как будто отрицают его бытие: «сначала полагают знание как некую данность, не заботясь о том, чтобы установить его бытие»<sup>550</sup>. И дело не в том, что Ж.-П. Сартр в данном случае опровергает субъективный идеализм. А в том, что субъективный идеализм Беркли есть последовательный вывод из эмпирической гносеологии (Локка), редуцирующей бытие к ощущениям. Как это впоследствии сделал и В.И. Ленин. Материя – объективная реальность, данная нам в ощущениях. Из гносеологии эмпиризма - материализма вообще - следует, что человек неразумное, а значит и несвободное существо. *Esse est percipi* – это принцип неразумного существа. Но величие Беркли заключается в том, что он вывел следствия из эмпирической философии. А наивность Ж.-П. Сартра состоит в том, что он пытается опровергнуть свою собственную предпосылку. И неудивительно, ведь он признает, что у него нет разума. Что он лишь воспринимает, но не знает. Как можно знать о своем восприятии, «о бытии знания» если нет самосознания? – Только, если Некто тебе об этом сообщит.

Таким образом, Ж.-П. Сартр невольно возрождает религию. Но эта, так сказать, придуманная религия, есть следствие исходной предпосылки. Идол, которому Ж.-П. Сартр поклоняется – это научный материализм. Тезис о первичности материи означает. Мы ничего не знаем до тех пор, пока материя

---

<sup>550</sup> Там же.

не соизволит нам сообщить. Высокоорганизованная материя, мозг не нуждается в самосознании и других «идеалистических выкрутасах»<sup>551</sup>. Я, разум, личность и т.д., духовные способности - излишние выдумки идеализма. Мозг способен познавать. Значит, материя – единственная субстанция. Практика - критерий истины, гласит еще один тезис диалектического материализма. Создание компьютеров подтверждает, что материя служит лишь для передачи информации. Мозг, следовательно, лишь орудие познавательной субстанции. Неважно, как мы ее назовем. Просто традиционно принято называть ее разумной, духовной – нематериальной. И пока что практика на стороне идеалистического словоупотребления. Неистину и высказать нельзя, учил Парменид. Тезис, который подтверждает Ж.-П. Сартр, когда исходит из классических предпосылок: «... Сознание есть познающее бытие, поскольку оно есть, а не поскольку оно познано»<sup>552</sup>. Ничего другого и не думали классики (кроме Гегеля), называя познающую способность (сознание, самосознание, разум) «незнанием» (Сократ, Н.Кузанский). Ведь что такое интеллектуальная интуиция Фихте и Шеллинга. Да и любая интуиция, даже чувственная. Это непосредственное, т.е. такое знание, которое не знает о своем источнике. Я знаю, а как, я не знаю. Вот принцип интуиции. И она является необходимым моментом любой познавательной способности. Ж.-П. Сартр же, редуцируя весь комплекс познавательных способностей к чувственной интуиции, хочет избежать идеализма, постоянно, впадая в него.

Классики, начиная с Плотина, не только понимали, но и определенно выразили. Что если я говорю, что я обладаю сознанием («сознание есть познающее бытие, поскольку оно есть»), то я опираюсь на самосознание, на Я и т.д. А когда я формулирую, что не знаю, что такое «познающее бытие», то признаю, и самосознание, и его духовную природу. Потому что если знание еще и имеет материальный коррелят (правда, не всегда), что и

<sup>551</sup> «Схоластических вывертов» // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т 18. С. 356.

<sup>552</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 25.



порождает иллюзию его материальной природы, то самосознание такового не имеет. Потому то материалисты его пытаются отрицать. Но, как видим, безуспешно. Чтобы их замысел удался, им надо придумать свой собственный язык. Ибо человеческий язык заставляет говорить то, что есть. А есть бытие и Истина этого бытия – знание и незнание. Когда же пытаются противоречить тому, что есть, говорят ложь или несуразицу: «И, несомненно, сознание может познавать и познавать себя. Но в самом себе оно нечто иное, нежели познание, обращенное на себя»<sup>553</sup>. Сознание, «обращенное на себя», но незнающее о самом себе, было бы обезьяной, смотрящейся в зеркало. Сознание, которое знает о самом себе – это самосознание, природа которого неизвестна. А «сознание может ... познавать себя» потому, что в сознании содержится самосознание, которое знает. Сознание обладает определенным содержанием, а самосознание только знает об этом. И все! Как ему это удастся – Бог знает. А мы узнаем тогда, когда, как учил Маркс, на практике покажем, т.е. изобретем компьютер, который будет знать о своем собственном существовании и мире.

Проблема сознания уже осознана учеными, занимающимися квантовой механикой. Они задаются вопросом, как мы познаем? Философия же, которая является «служанкой науки», естественно, идет позади нее. Она утверждает даже, что «у сознания нет "содержания"», кроме того, что ему дает чувственное созерцание: «Всякое сознание, как показал Гуссерль, есть сознание какой-нибудь вещи. Это означает, что нет сознания, которое не полагало бы трансцендентного объекта, или, если предпочитают другое выражение, у сознания нет "содержания"»<sup>554</sup>. «Трансцендентный объект» - это вещь, которая за пределами для сознания. Вся нелепость, как выражается Ж.-П. Сартр, заключается в том, что сознание должно знать об объекте. Но это, по его мнению, не самосознание, а «сознание этого стола»: «Однако необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием

---

<sup>553</sup> Там же.

<sup>554</sup> Там же.

своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не сознавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо»<sup>555</sup>. На какие бы уловки ни шел Ж.-П. Сартр, но если сознание сознает различие между собой и столом, значит оно субъект, обладающий самосознанием. Иначе, оно бессознательное существо.

Нелепости, которые совершает Ж.-П. Сартр, являются следствием не того, что он думает, что у него нет разума. Мы видим, что он обладатель весьма изощренного ума. Все дело в его исходной предпосылке. Он не верит, что познание истины возможно. Он движим научной установкой, что сущность непознаваема. Наука, познание как таковое, это, как учили классики марксизма – идеология. Или как утверждал Ф. Ницше, софистика. Софист Протагор, отрицающий объективную истину («что кому кажется, то и есть на самом деле»<sup>556</sup>), заявил в споре с Сократом: «Истины нет, но у каждого свое мнение». Сократ возразил. Если бы у каждого было свое мнение, то невозможно было бы знать это без объективной истины. Протагор нашел чисто софистический ответ, который лежит в основе идеологии: есть мнения лучшие и худшие. Откуда мы знаем об этом, он так и не смог сказать. Он просто верил, что его мнение лучше. Так и Ж.-П. Сартр. Он не ищет истину, а утверждает превосходство своей идеологии. Он верит в вечную материю и требует, чтобы другие приняли его идеологию, потому что идеализм отвергает насилие над личностью. Значит все средства хороши, чтобы раздавить, как выражался В.И. Ленин, эту гадину<sup>557</sup>, классового врага

---

<sup>555</sup> Там же. С. 26.

<sup>556</sup> «... По Протагору получалось так: что кому кажется, то и есть на самом деле, так что оказывалось, что существует только одно истинное, а ничего ложного вообще не существует» // Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика /Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 11.

<sup>557</sup> «... Союзу с социалистическими рабочими всех стран, раздавив ту гадину, царскую монархию, против которой Герцен первый поднял великое знамя борьбы... » // В.И. Ленин. П.с. с. Т. 21. С. 262.

и т.д. «Давить», как учил К. Маркс, будет пролетариат, а идеологи обязаны очистить сознание интеллектуалов от буржуазных предрассудков: «Стало быть, в качестве первого шага философия должна исключить вещи из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира»<sup>558</sup>. В качестве оружия «лучшая идеология» вынуждена использовать терминологию «худшей»: «Чем будет это сознание сознания?»<sup>559</sup> - в духе Фихте рассуждает Ж.-П. Сартр. А сам очень умно ссылается на «старика» Спинозу, как его называл Ф. Энгельс, считавший его материалистом.

Итак, «сознание сознания» - это рефлексия, отражение. Сознание не каким-то сверхъестественным образом (духовными или «умственными очами») видит себя, как пишет Платон, а отражается в самом себе как в зеркале. «Выглядит вполне материалистически»<sup>560</sup>, - любил повторять В.И. Ленин. У нас возникает законный вопрос. Из какого же материала изготовлено сознание, что оно отражается в самом себе. Ведь мы же материалистическую философию рассматриваем. Науке такой материал неизвестен. Когда она его «рассекретит», вот тогда материализм победит. А пока что материал, который неизвестен науке, но, существование которого вынуждены признать и материалисты, принято было называть духом. Ладно, Бог с ним, с Духом. Назовем так, как хочется Сартру, и посмотрим, сможет ли он убежать от Истины. Итак, рефлексия – это тоже «субъект-объектный дуализм»: «Это было бы полное сознание, направленное на что-то, что не есть оно само, то есть на отражающее сознание»<sup>561</sup>. Получается несколько сознаний, из которых складывается «полное сознание», которое направлено «на отражающее сознание». Это умножение сущностей (Оккам), из которых складывается рефлексия, Ж.-П. Сартр отвергает. Он, правда, не догадывается, что оно является следствием материалистической

<sup>558</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 26.

<sup>559</sup> Там же.

<sup>560</sup> «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу)» // Ленин В.И. П. с. с. Т 29. С. 93.

<sup>561</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 26.

предпосылки, которая была преодолена уже Платоном. Множество идей и их единство не противоречат друг другу. Идеи – не бревна. Их столкновение имеет духовную природу. Дух не занимает места. Сознание не делится на части. Познающая часть не отделена от познаваемой, субъект от объекта. В основании познания находится непознаваемая сущность, самосознание. Это инструмент познания, а не само знание. И Ж.-П. Сартр вынужден произнести это слово, незнание: «Но если мы примем закон пары "познающее — познаваемое", будет необходим третий термин, чтобы познающее, в свою очередь, стало познаваемым, и мы окажемся перед следующей дилеммой. Или мы останавливаемся на каком-либо термине ряда: познаваемое-познающее познаваемое-познающее познаваемое познающего и т. д. Тогда вся целостность феномена впадает в непознаваемое, то есть мы наталкиваемся на рефлексию, не сознающую себя, и на последний термин»<sup>562</sup>. Чтобы не впасть в дурную бесконечность рефлексии, нужно отказаться от непознаваемого самосознания, а то, что видим, то и считать за истину. Таким незамысловатым способом Ж.-П. Сартр обосновывает единственность познавательной способности, непосредственное знание, чувственную интуицию.

А что сверх того, говаривал Энгельс, то от лукавого<sup>563</sup>. Ж.-П. Сартру же, можно было бы сослаться еще на одну евангельскую максиму, которая соответствует его призыву к непосредственности: «Если не будете, как дети, не войдете в Царствие Небесное»<sup>564</sup>. Ж.-П. Сартр пишет следующее: «Если мы хотим избежать регресса в бесконечность, нужно, чтобы оно было непосредственным и не мыслящим отношением себя к себе»<sup>565</sup>. Аристотель, как известно, чтобы избавиться регресса в бесконечность пришел к «неподвижному движителю», Богу, который мыслит самого себя. В

---

<sup>562</sup> Там же.

<sup>563</sup> «... Да — да, нет — нет; что сверх того, то от лукавого» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 22. «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх того, то от лукавого» (Мф.5:37).

<sup>564</sup> «... Истинно говорю вам: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Матф. 18, 3).

<sup>565</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 27.

дальнейшем Плотин, развивая его интенции, открыл понятия абсолютного (Единое, Благо) и субъективного (самосознание, Я) духа. Будучи свободными, от всякой идеологии мыслителями, античные философы ясно сознавали, что определенная (конечная) материя, не может быть вечной (Аристотель). По сути дела, уже Аристотель сформулировал второе начало термодинамики. Ж.-П. Сартр же верит в положение Энгельса, что конечная материя способна вечно переходить из одной формы существования в другую, эволюционировать, что противоречит второму началу термодинамики. Эволюционное развитие предполагает, что неживое может стать живым, а неразумное – разумным. Ни одного факта, подтверждающего эволюционную теорию, нет. Ж.-П. Сартр, к сожалению, об этом не знал и верил Энгельсу. Поэтому его рассуждения противоположны аристотелевским. Аристотель утверждал, что человек приобщен к вечности потому, что он мыслящее существо.

Ж.-П. Сартр верит в вечную материю. Поэтому он стремится лишиться человека духовных качеств (мышления, самосознания, свободы воли и др.). Мудрость порождает уныние (Экклезиаст), или как выражается Ж.-П. Сартр, «тошноту». Поэтому надо стать наивным, как ребенок и радоваться жизни: «Непосредственное сознание восприятия не позволяет мне ни судить, ни желать, ни стыдиться. Оно не знает моего восприятия, оно не полагает его. Весь умысел моего актуального сознания направлен вовне, в мир. Зато это спонтанное сознание моего восприятия организует мое воспринимающее сознание. Другими словами, всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя»<sup>566</sup>. Получается, что восприятие уничтожает самосознание (рефлексию, мышление, разум). Обоснование доктрины по детски наивно: «Опыты Пиаже ... доказали ... Дети, способные произвольно производить сложение, не смогли потом объяснить, как они это сделали»<sup>567</sup>. Таким образом, Ж.-П. Сартр

---

<sup>566</sup> Там же.

<sup>567</sup> Там же.

обосновывает непосредственность своей творческой интуиции. Но она применима при написании художественных произведений, в которых можно воображать то, чего нет в действительности<sup>568</sup>. Ж.-П. Сартр воображает, что существует некая структура, которая управляет помимо нашей воли нашей деятельностью. Классическая метафизика называла это Я, когито и пр. Ж.-П. Сартру же надо доказать первичность материи и вторичность cogito<sup>569</sup>. Пример, который он использует, говорит об обратном. Занимаясь бессознательно счетом, дети мыслят. Следовательно, cogito, дорефлексивно.

Нельзя метафизику выводить из физики (естествознания). Она должна основываться на своих предпосылках и объяснять открытия позитивных наук. Вера в непогрешимость науки приводит Ж.-П. Сартра к абсурдным заверениям. Отстаивая свою идеологию, он приходит к ее опровержению: «Нет никакого примата рефлексии вместе с отражающим сознанием: ведь не это позволяет ему открыть самого себя. Совсем наоборот, именно неререфлексивное сознание делает рефлексию возможной. Есть дорефлексивное cogito, которое и составляет условие картезианского cogito»<sup>570</sup>. Безусловно, «дорефлексивное cogito» есть. Сомнение (как показал Декарт), приводя сознание к дорефлексивному состоянию, доказывает, что человек – мыслящее, разумное существо. Чем, собственно, и занимается Сартр. Он абстрагируется (сомневается) от всех человеческих духовных способностей, чтобы доказать, что все содержание человеческого духа (в том числе и человеческие способности) получены из восприятия. Действительно, при рождении человек не является ни разумным, ни свободным. И как пишет Платон, благодаря восприятию, он развивает («вспоминает») свои способности и становится разумным существом. Но только потому, что они ему врожденны. Бывает, что дети рождаются неполноценными. И остаются такими на всю жизнь. И никакое восприятие не научит их считать. А некоторые животные умеют считать, но не являются разумными,

<sup>568</sup> «Ничто не вечно под луной. Но жизнь. Бессмертна эстафетой поколений» (Шекспир).

<sup>569</sup> Я мыслю (лат.). - Ред.

<sup>570</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 27.

осознающими свои поступки существами. И восприятие у многих из них гораздо богаче человеческого.

Абсурдность позиции Сартра проявляется и тогда, когда он рассуждает о самополагании сознания. Как оно может развиваться, если его причиной признается конечное бытие. В тексте можно часто обнаружить рассуждения, что сознание не обладает бытием. И действительно, с материалистической точки зрения – оно иллюзия. Чем можно назвать наше отражение в зеркале? – Отражение лишь видимость того, отражением чего оно является. Отражение не может само по себе развиваться, а отражает развитие бытия. Вполне логично: «Эту самодетерминацию сознания нельзя понимать как генезис, как становление, так как тогда потребовалось бы предположить, что сознание предшествует своему собственному существованию»<sup>571</sup>. У животных ведь тоже есть способность отражать бытие. У них есть сознание. Почему же они не знают об этом?

Сартр, видимо, не задавал себе подобных вопросов, поэтому постоянно возражает самому себе. Опровергает себя, делает оговорки, поскольку язык не повинуется ему. Он грозит языку отставкой, обвиняет в своих грехах грамматику: «Теперь мы понимаем, почему первое сознание сознания не полагает: потому, что оно едино с тем сознанием, которое оно сознает. Оно сразу определяется как сознание восприятия и как восприятие. Только требования синтаксиса до сих пор нас заставляли говорить о "не полагающем сознании себя" (о себе). Но больше мы не будем пользоваться этим выражением, где "о себе" (de soi) пробуждает еще идею познания (в дальнейшем мы будем ставить подобную конструкцию в скобки, чтобы показать, что она отвечает только грамматическому требованию)»<sup>572</sup>. Но тщетно. Повинуясь языку, он вынужден говорить Истину, а затем от нее отречься. И так на протяжении всей книги: «Было бы благоразумно не злоупотреблять выражением "причина себя", которое позволяет допустить

---

<sup>571</sup> Там же. С. 29.

<sup>572</sup> Там же. С. 27-28.

некую прогрессию, отношение себя-причины к себе-действию. Правильнее будет сказать просто: сознание существует посредством себя. Под этим нельзя понимать, что оно себя "извлекает из ничего". Не бывает "ничего" у сознания до самого сознания. "До" сознания можно понимать не иначе как полноту бытия, ни один из элементов которой (полноты) не может отослать к отсутствующему сознанию. Чтобы у сознания было ничто, нужно сознание, которое было и которого больше нет, и сознание-свидетель, которое полагает небытие первого сознания в синтезе узнавания. Сознание предшествует ничто и "извлекает себя" из бытия»<sup>573</sup>. Выражение "извлекает себя" Сартр берет, как и обещал, в кавычки, чтобы никто не подумал, что речь идет о самодвижении «отражения», что он пропагандирует «идею познания», как Сартр называет все, что связано с идеализмом (самосознание, разум).

Как честный исследователь, Сартр не оставляет без внимания и проблему происхождения сознания. Собственно, в его концепции ее не существует. Сознание – это отражение. Поэтому вопрос должен звучать следующим образом. Как материя породила отражающую способность? Поговорив о недостатках рационализма 18 века, Сартр, учтя крах ленинской теории отражения, обходит проблему. Он исходит из тезиса. Мир – все, сознание – ничто: «В сознании нет ничего субстанциального — это чистая "видимость" в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя. Но именно потому, что оно — чистая видимость, полная пустота (поскольку весь мир вне его), по причине тождества в нем видимости и существования его и можно рассматривать как абсолют»<sup>574</sup>. Бога нет, мышления нет, следовательно, то, что нематериально, то – Ничто. Я – ничто, самосознание – ничто. Меня нет. Я – это мое тело. Оно способно впитывать в себя впечатления. Собственно, их не должно быть. Откуда может в моем сознании появиться суждение «это дерево красиво». Платон правильно показал, что красота – это идеальная сущность. Тело может «отражать»

---

<sup>573</sup> Там же. С. 29.

<sup>574</sup> Там же. С. 30.



только тело. В данном случае, дерево. И никаких эпитетов. Вместо того, чтобы объявить искусство «родимым пятном капитализма»<sup>575</sup>, Сартр, обладая писательским талантом, заболтал проблему происхождения сверхчувственных терминов. В конце концов, можно сослаться на авторитет М. Хайдеггера: «язык – дом бытия». Или воспроизвести сакраментальную фразу Э. Гуссерля. И мы не виноваты. После такой цитаты все должны пасть ниц и умолкнуть.

Выясняется, однако, что если мы припишем сознанию бытие, то оно станет не видимостью, которая перед этим была провозглашена, а обретет реальность. Колдовство прямо-таки. Недаром сочиняет выдающийся писатель: «Кажется, мы достигли границы нашего исследования. Мы превратили вещи в связанную целостность их проявлений, затем мы установили, что эти проявления требуют бытия, которое само больше не было бы видимостью. *Percipi* отсылает нас к *percipiens*\*, бытие которого открывается нам как сознание. Таким образом, мы достигли онтологической основы познания, первого бытия, которому являются все другие явления, абсолюта, в сравнении с которым всякий феномен относителен. Это вовсе не субъект в кантианском понимании, но сама субъективность, имманентность себя себе. Теперь уже мы избежали идеализма»<sup>576</sup>. Но сочинять бытие, которое перед этим отрицалось – это худший вид идеализма. Он является следствием того, что критика Ж.-П. Сартра направлена лишь против ошибок неокантианского гносеологизма, а не на поиск истины. Например, какова природа сознания? Констатировать его бытие, подтвердить его онтологизм, значит сообщить миру тривиальную истину: человек обладает сознанием, бытие существует, человек познает бытие. «Все люди стремятся к истине», писал Аристотель в начале «Метафизики». Э. Гуссерль, говорят с

---

<sup>575</sup> «Мы имеем здесь дело не с таким коммунистическим обществом, которое *развилося* на своей собственной основе, а, напротив, с таким, которое только что *выходит* как раз из капиталистического общества и которое поэтому во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло» // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 19. М, 1961. С. 9-32. С. 18.

<sup>576</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 30. \* перципиент (воспринимающий) (лат.). - Ред.

воодушевлением его адепты, якобы изобрел нечто новое, интенциональность: сознание изначально нацелено на объект. Поэтому его природа нас не интересует. Пусть этим занимается гадкий гносеологизм (идеализм), а мы изучаем бытие: «мы уловили бытие, которое ускользает от познания и которое служит его основанием, мысль, которая совсем не дана как представление или значение готовых выражений, но которая схватывается непосредственно (посредством чувственной интуиции – Ю.П.) как она есть, и этот способ схватывания — не феномен познания, но сама структура бытия. Мы очутились теперь на почве гуссерлианской феноменологии, хотя сам Гуссерль не всегда оставался верен своей основной интуиции»<sup>577</sup>.

Чтобы выявить сущность гуссерлевской интуиции, Ж.-П. Сартр предлагает рассмотреть вопрос: «хватит ли бытия сознания, чтобы обосновать бытие видимости именно как видимости?»<sup>578</sup>. Как только мы присоединяем к чему-либо атрибут бытия, так «сказка становится бльью». Теперь выясняется, что не непосредственное сознание превращает бытие в видимость, а мы своей волей «оторвали бытие видимости от феномена, чтобы отдать его сознанию, и мы рассчитывали, что сознание потом возвратит видимости ее бытие. Каким образом? Исследование онтологических требований *percipi* позволит нам узнать это». Как так? Ведь исследование восприятия это же предмет гносеологии, которая, опять же опиралась на онтологический аргумент (доказательство бытия Бога). Ну да ладно. Посмотрим, к чему приведет исследование. Исходная предпосылка направлена против тождества мышления и бытия: «Признаем с самого начала, что бытие *percipi* нельзя свести к бытию *percipiens*, то есть к сознанию, — так же, как стол не сводится к связи представлений»<sup>579</sup>.

Вещь в себе, материя, и ее восприятие не тождественны. Это понятно. Мир как единое целое не может вместиться в сознании. И даже стол как

---

<sup>577</sup> Там же. С. 31.

<sup>578</sup> Там же.

<sup>579</sup> Там же.

совокупность свойств. Сартр, конечно, не будет затрагивать такой «гносеологический» аспект стола как его функция. Для того, чтобы писать за столом книги, нам неважно, из какого материала он сделан. Стол изобретен для удобства. Он целесообразен, а целесообразность – умопостигаемая субстанция, которой, согласно нигилизму, не существует. Значит, в соответствии с материалистической концепцией, стол, за которым была написана книга «Бытие и ничто» – иллюзия. Тем более, что стол предполагает свободу воли, целесообразную деятельность и активность, в то время как воспринимающая способность – пассивна: «модус *percipi* — пассивность». Для поддержания пассивного бытия восприятия необходимо Я, как объект, на который воздействует объективная реальность, а не активный субъект, обладающий разумом и волей. Чтобы быть пассивным, этот объект жертвует, непонятно откуда взявшейся у телесного, «безумного» (не в психическом смысле, а изначальном) существа, свободой.

Откуда берется такое «бытие сознания»? Изложение своей концепции бытия Ж.-П. Сартр начинает с критики Э. Гуссерля: «Действительно, *hyle*\* не может возникнуть из сознания, иначе оно стало бы прозрачным и не могло бы предложить той впечатляюще прочной основы, которую нужно преодолеть на пути к объекту. Но если оно не принадлежит сознанию, то откуда берет оно свое бытие и непрозрачность? Как оно может одновременно удерживать непрозрачную твердость вещей и субъективность мысли? Его *esse* не может к нему прийти из *percipi*, потому что оно не воспринимается, потому что сознание выходит за его пределы к объектам. Но если оно берет его только из себя, мы снова обретаем неразрешимую проблему отношения сознания к независимым от него сущим. И даже если согласимся с Гуссерлем, что есть гилетический слой ноэзы\*\*, то нельзя понять, как сознание может преодолеть это субъективное и выйти к объективности. Придавая *hyle* признаки вещи и признаки сознания, Гуссерль думал облегчить переход от одной к другому, но достиг только того, что создал гибридное бытие, которое сознание отвергает и которое нельзя сделать

частью мира. Однако, как мы видим, *percipi* предполагает, что закон бытия *percipitur* 'а\*\*\* — относительность»<sup>580</sup>.

Модифицируя концепцию Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартр «изобретает» онтологическое доказательство, которое он начинает с определения сознания: «Всякое сознание есть сознание чего-то»<sup>581</sup>. Выводы из этого определения Ж.-П. Сартр интерпретирует следующим образом: «... Или мы понимаем под этим, что сознание образует бытие своего объекта, или это означает, что сознание по своей глубочайшей природе есть отношение к трансцендентному бытию»<sup>582</sup>. В первом случае получается, что сознание творит мир. Видимо, имеется в виду идеалистическая точка зрения в интерпретации Ф. Энгельса: сознание первично. На самом же деле, идеализм исходит из того, что основанием бытия (всего, что есть: как сознания, так и конечного бытия) является вечная материя, которую традиционно именуют духом. Под материей же имеется в виду конечная, не вечная материя. Поэтому сознание не может быть основанием (причиной) бытия. Как и конечная материя. Таким образом, непонимание (знание имеется) метафизики порождает массу недоразумений и в современной науке (теория эволюции и пр.) и в опирающейся на нее философии (материализм и нигилизм). Поэтому, как ни парадоксально, Ж.-П. Сартр вынужден бороться со своим собственным заблуждением или невежеством. Но невежество воспроизводит только само себя. Ж.-П. Сартр поэтому и отказывается от *causa sui*<sup>583</sup>, что ему пришлось бы отказаться от материализма. Материя как причина себя – это бесконечная материя или дух. Конечные же причины равноправны. Будь это сознание или бытие. Ими можно жонглировать до

<sup>580</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 33. \* *hyle* - материя, вещество, материал (греч.). — Ред.

\*\* Ноэма и ноэза (ноэсис) — термины древнегреческой философии, означающие мысль, мыслимое содержание (ноэма) и мышление, разумение, постижение (ноэсис). В феноменологии Э. Гуссерля ноэза (ноэсис) характеризует направленность сознания на предмет, акт придания ему смысла, а ноэма — предмет как носитель смысла. В структуре ноэмы вычленяется устойчивое единство смысловых слоев предмета (мыслимое содержание) в отличие от предмета как такового, чистого предметного нечто. — Ред. \*\*\* *Percipitur* – воспринимающее – Ред.

<sup>581</sup> Там же.

<sup>582</sup> Там же.

<sup>583</sup> Причина самого себя (лат.). - Ред.

бесконечности, приписывая различные имена, как это делает Ж.-П. Сартр, феноменология и др. «Язык все стерпит».

Недаром Ж.-П. Сартр называет феноменологию фокусничеством: «И напрасно фокусничают, пытаясь основать реальность объекта на субъективно чувственном изобилии и его объективность на небытии. Никогда объективное не будет вытекать из субъективного, трансцендентное из имманентного, бытие из небытия»<sup>584</sup>. Фокусничество является следствием редукции причины к следствию, в данном случае, духа (или вечной материи) к сознанию. Сознание и конечная материя равноправны. И борьба, что первично, что вторично – бессмысленна. Если мы сапожную щетку назовем коровой, писал Ф. Энгельс, она молока нам не даст<sup>585</sup>. Ж.-П. Сартр приписывает конечной материи (объекту) не свойственное ей определение вечного бытия (трансцендентность), а Гуссерль – сознанию: «Гуссерль ведь и определяет сознание как трансцендентность. ... Но с того момента, как он сделал из ноэмы нечто ирреальное, коррелятивное ноэзе, и esse которого есть *regisiri*, он полностью изменяет своему основоположению».

Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством»<sup>586</sup>. Бытие определяет сознание – вот вокруг чего вращается мысль Ж.-П. Сартра. Причем не конкретное бытие, то, что есть, а абстрактное, конечную материю. Терминологическое фокусничество возникает вследствие того, что изначально не определено, о каком бытии идет речь. Конечное бытие не может определять сознание, поскольку оно само определяется бесконечным бытием. Поэтому война Ж.-П. Сартра против Э. Гуссерля превращается в терминологическую игру: «Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит признать, что для

<sup>584</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 34.

<sup>585</sup> "От того, что сапожную щетку мы зачислим в единую категорию с млекопитающими, - от этого у нее еще не вырастут молочные железы" // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 41.

<sup>586</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 34-35.

сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то есть трансцендентного бытия. Если сначала задать чистую субъективность, то ей не только не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность, но вдобавок "чистая" субъективность исчезнет вообще. Что можно в собственном смысле назвать субъективностью, так это сознание сознания. Но нужно, чтобы это сознание (бытия) сознания некоторым образом называлось, и оно может называться только открывающей интуицией, иначе оно ничто. Значит, открывающая интуиция предполагает открываемое. Абсолютная субъективность может образоваться не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая трансцендентное»<sup>587</sup>.

Ж.-П. Сартр раскрывает конечность своих и гуссерлевских предпосылок. Они исходят не из бытия (того, что есть), а вкладывают в понятие бытия свои представления: «Если сначала задать чистую субъективность, то ей не только не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность, но вдобавок "чистая" субъективность исчезнет вообще»<sup>588</sup>. Если бытие изначально не задано мышлением, то наши предпосылки ни к чему не приведут. Это позитивная наука исходит из предпосылок, которые она затем проверяет экспериментально. Критерием же метафизики является она сама. О чем и говорит, сам того не подозревая, Ж.-П. Сартр, когда заявляет, что бытие открывает интуиция. Эта интуиция должна быть тождественна бытию, каким то образом соответствовать ему. Иначе они разойдутся «как в море корабли». Таким образом, Ж.-П. Сартр опирается на парменидовское тождество мышления и бытия: «Значит, открывающая интуиция предполагает открываемое»<sup>589</sup>. Конечно, если полагать субъективное наряду с объективным, противопоставлять два конечных друг другу, то из такой субъективности можно вывести только субъективность: «В особенности ни к чему не приведет ответ, что субъективность в

---

<sup>587</sup> Там же. С. 34.

<sup>588</sup> Там же. С. 35.

<sup>589</sup> Там же.

действительности предполагает объективность и что субъективность сама себя образует, создавая объективное»<sup>590</sup>. Субъективность только в том случае будет создавать объективное, познавать бытие (то, что есть), если у них есть общее основание – вечное бытие, абсолютный дух. Недаром Ж.-П. Сартр постоянно употребляет этот термин (абсолютное, трансцендентное), наделяя его своим собственным смыслом, насилуя «дом бытия», язык. Объединить различные по своей природе (конечная материя) сознание и бытие в акте знания может только та субстанция, которая их породила, вечная материя.

Поэтому Истина заставляет Ж.-П. Сартра сравнивать познание с Откровением, Божественным Творением. Ибо Истина использует конечный дух как орудие своего Откровения: «Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит сказать, что оно должно осуществляться как откровение-открываемое бытия, которое не есть сознание и которое выказывает себя как уже сущее, когда сознание его открывает». Когда Ж.-П. Сартр утверждает, что сознание есть ничто, что «сознание есть бытие», он тем самым полагает основанием познания (сознания, ведь сознание есть познание конечного бытия, воспринятое бытие) абсолютное (бесконечное) бытие, «бытие повсюду», «трансфеноменальное бытие»: «Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование, то есть, видимость которого требует бытия. Бытие повсюду. ... Разумеется, это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феноменов»<sup>591</sup>. Т.е. основанием конечных определений мышления (сознания) и бытия может быть только безграничное бытие. «Трансфеноменальное» означает потустороннее, находящееся за пределами (трансцендентное) конечного бытия (феноменов).

Чтобы противостоять идеализму, Ж.-П. Сартр опирается не на разум и другие духовные способности, а на чувственную интуицию, как непосредственную упаковку трансцендентным бытием (не для конечного

---

<sup>590</sup> Там же.

<sup>591</sup> Там же.

бытия, а для вот этого сознания) сознания феноменами: «Феномен бытия, как всякий главный феномен, непосредственно раскрывается сознанию. Из него мы можем в любой момент извлечь то, что Хайдеггер называет доонтологическим пониманием, то есть не закрепляемым в понятиях и не получающим прояснения. Теперь, следовательно, нам предстоит обратиться к этому феномену и попробовать с его помощью установить смысл бытия»<sup>592</sup>. Не бытия, а вот этого, конечного бытия, "Dasein". Такой смысл доступен и животным, который «непосредственно раскрывается сознанию» неразумных существ. Никакого «бытия-для-себя» у такого сознания быть не может и в дальнейшем, поскольку оно неразумно. Отказ от идеализма (от разума, абсолютного бытия) приводит к следующей ситуации: «Кажется, что мы закрыли за собой все двери, и обречены рассматривать трансцендентное бытие и сознание как две замкнутые целостности без возможности сообщения между ними»<sup>593</sup>. Поскольку у них нет общей почвы, общего (абсолютного) бытия, постольку «оно расколото на две не сообщающиеся сферы»<sup>594</sup>.

И предрассудок, как думает Ж.-П. Сартр, вовсе не у креационистов, у которых «бытие всегда казалось зараженным какой-то пассивностью»<sup>595</sup>, а у него самого. Так как заряжено пассивностью не бытие, а конечное бытие, которое не может быть причиной бесконечного бытия, каковыми являются мир и то, посредством чего оно познается. И никто из философов, кроме материалистов, не думал, что абсолютное бытие (Бог) – некая «субъективность». В абсолютном бытии нет деления на субъективное и объективное, поскольку в абсолютной субстанции они едины. И не имеет значения, как мы называем абсолютное бытие (субстанцию) материей или духом, или еще как-нибудь. Главное то, что это Абсолют. Материалисты называют его материей, и полагают, что она якобы вечно воспроизводит саму

---

<sup>592</sup> Там же. С. 36.

<sup>593</sup> Там же. С. 37.

<sup>594</sup> Там же.

<sup>595</sup> Там же.



себя. Тогда почему Ж.-П. Сартру не нравится вечное самопорождение бытия, когда оно называется «теория непрерывного творения»: «Теория непрерывного творения, лишая бытие того, что немцы называют *Selbständigkeit\**, заставляет его рассеяться в божественной субъективности»<sup>596</sup>. Оно рассеивается, потому что, согласно постулату Ж.-П. Сартра, оно конечное, находится «по ту сторону творения», бесконечного бытия Бога и другого конечного бытия, будь оно бытием сознания: «Одним словом, бытие-в-себе, даже если бы оно было сотворено, необъяснимо посредством творения, ибо оно возобновляет свое бытие по ту сторону творения»<sup>597</sup>.

Потусторонность есть следствие исходного постулата, конечности бытия, для которой естественна рядоположность в пространстве. Самодвижение конечного бытия невозможно. Дурная бесконечность причин приводит, как показали Платон с Аристотелем, к «неподвижному движителю», первопричине, причине самой себя (*causa sui*), понятие которой было четко сформулировано Спинозой. Конечное бытие (материя, сознание и пр.) не могут быть самостоятельными, ибо они конечны. Переход одного конечного в другое не рождает бесконечность (вечность). Ф. Энгельс постулирует эволюционный переход одной формы энергии (материи) в другую: физической в химическую, и, наконец, – социальной в разумную. Он ошибочен, ибо противоречит не только понятию энтропии, но и жизненному опыту. Никто не видел, чтобы мертвое ожило, неразумное стало разумным. Поэтому Сартр «мудро» переводит рассуждение в другую плоскость: «Бытие есть само по себе. Это означает, что оно — не пассивность и не активность. И то, и другое — понятия человеческие и обозначают способы или орудия человеческого поведения»<sup>598</sup>. Совершенно верно. Бытие само по себе, поэтому так и называется, что ему не нужны определения (негативная теология). Оно самоопределяется. Сказать, что оно определено, то же самое,

<sup>596</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 37. \* Самостоятельность (нем.). - Ред.

<sup>597</sup> Там же.

<sup>598</sup> Там же. С. 37-38.

что сказать оно есть. Есть такое бытие, которое есть само по себе, и в силу своей самостоятельности не описывается нашим языком. У него свой язык. О чем, на свой лад, сообщает и Сартр: «В применении к абсолюту эти понятия теряют всякое значение. В частности, бытие не активно: для того, чтобы были цель и средства, нужно быть бытию»<sup>599</sup>. Материя сама по себе – ничто, учил Платон. Чтобы она стала нечто, необходимо целесообразно устроенное существо, Благо, Единое. Плотин именовал Единое, Благо, Отцом, а порожденный Единым (эманация) Ум (нус), Сыном. Ж.-П. Сартр рассуждает как Н. Кузанский, соединивший в своей «науке о незнании» положительное (катафатическое) и отрицательное (апофатическое) богословие. О том, что выше человеческих определений, о Боге, мы знать не можем больше того, что открыл сам Бог (Откровение, Библия). Бог - выше единства противоположностей: «Густота в себе бытия находится по ту сторону активного и пассивного. Бытие также — по ту сторону отрицания и утверждения», - пишет Ж.-П. Сартр. Только Н. Кузанский, как и вся классическая метафизика, исходит из абсолютного бытия, а Сартр, хотя и высказывает созвучные мысли, имеет в виду "Dasein". «Но если бытие есть в себе, это значит, что оно не отсылает к себе как сознание себя...»<sup>600</sup>. Это материалистам хочется, чтобы Бог был беспомощным и пассивным, и не ведал, что творит («не отсылает к себе как сознание себя»). «Но если бытие есть в себе», то в силу своей абсолютности оно изначально «отсылает к себе» не только как сознанию, но ко всему что есть на «небе и Земле». Хотя к вечному и бесконечному Духу (или материи) неприменимы конечные (пространственно/временные) определения, но за неимением других приходится сказать, что ничего нет вне Абсолюта, как нет никакого пространства за пределами Вселенной, чтобы она могла расширяться. Можно, конечно, вообразить, что бесконечностей много (теория множеств), множество миров – но это воображение, а не мышление. Мир един и

---

<sup>599</sup> Там же. С. 38.

<sup>600</sup> Там же.

единственен, как доказал Платон в «Тимее». Если же, как думает Ж.-П. Сартр, «бытие есть по ту сторону себя», то оно конечное "Dasein", абстрактное, не реальное, а придуманное нами бытие. Предметом философии является конкретное бытие, «все, что есть». Конкретные предметы (конечное бытие) изучают позитивные науки. "Dasein", скорее всего и является обобщением, «наиболее общим понятием» (Ф. Энгельс) наук о духе и природе, чем и занимается по предсказанию Ф. Энгельса неклассическая философия. В ней происходит столкновение двух методов, метафизического и позитивного. Что приводит к отмеченным у Ж.-П. Сартра противоречиям. Он говорит о бытии, а подразумевает «вот-это-бытие», "Dasein", «бытие ... по ту сторону себя». Рядом с одним предметом в пространстве и времени находится другое бытие и т.д. Но это то, чем занимаются позитивные науки: «бытие есть то, что оно есть ... обозначает особенную область бытия: это область бытия-в-себе. ... Сознание должно быть тем, что оно есть»<sup>601</sup>. Науки изучают природу, общество, сознание и другие явления: «Итак, мы исходили из "явлений" и постепенно шли к тому, чтобы выделить два типа — бытия-в-себе и для-себя<sup>602</sup>, о которых мы имели еще поверхностные и неполные сведения»<sup>603</sup>. Теперь Ж.-П. Сартр, восполняя «провал» идеализма и реализма, переходит к более тщательному рассмотрению типов бытия, устранению «пропасти» между ними.

Ж.-П. Сартр противопоставляет абстрактный подход конкретному. Он правильно определяет сознание как конечное, абстрактное бытие. А конкретным (абстрактное, по сравнению с абсолютным бытием; оно, скорее, объективное) называет человеческое "бытие-в-мире": «Конкретное — не что иное, как синтетическая целостность, в которой сознание как феномен образует лишь один из моментов. Конкретное и есть человек в мире, то особое объединение человека с миром, которое Хайдеггер, например,

<sup>601</sup> Там же. С. 38-39.

<sup>602</sup> «Дуализм субстанций Декарта обнаруживается у Сартра в дуализме двух сфер бытия: бытия-в-себе и бытия-для-себя, или сознания» // В. И. Колядко. Предисловие к книге «Бытие и ничто». С. 10.

<sup>603</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 40.

называет "бытие-в-мире". Вопрошать "опыт" об условиях его возможности, как это делает Кант, совершать феноменологическую редукцию, как это делает Гуссерль, который превратил мир в нозматический коррелят сознания, — значит произвольно начинать с абстрактного»<sup>604</sup>. Если классическая метафизика исходила из тождества мышления и бытия, то постклассическая задает вопрос: «Какими должны быть человек и мир, чтобы между ними это отношение было возможно? По правде говоря, оба вопроса переходят друг в друга, и мы не надеемся ответить на них по отдельности»<sup>605</sup>.

Здесь Ж.-П. Сартр высказывает положение, что его доктрина представляет собой более общую концепцию, чем какая-либо из позитивных наук. Предметом является мир и человек в их единстве. Он собирается исследовать конкретное отношение человека и мира (на языке Гегеля, субъективного и объективного духа), но сводит проблему к вопрошанию человека о мире, которое само по себе уже содержит смысл бытия. Ясное дело, что такой смысл содержит уже ребенок. Во-первых, потому что он разумное существо и смысл бытия ему врожден; он обладает им не актуально, а потенциально, поскольку он имеет реальную возможность его постижения. А, во-вторых, потому что он живет в разумной среде. Когда ребенок спрашивает, «почему?», то он задает главный вопрос о причине бытия (Аристотель). Но нас интересует не вопрос, а ответ на него, которого, по Аристотелю, избегала предшествующая философия. Классическая метафизика дала свой ответ. Неклассическая предлагает бытию самому дать ответ о самом себе. Такая постановка вопроса напоминает гегелевский спекулятивный метод. Он предполагал, что не он приписывает бытию определения, а лишь следит за его развитием. Но гегелевский метод вобрал в себя всю предшествующую метафизику и христианское богословие. Он впитал в себя опыт всей предшествующей культуры – науки, искусства,

---

<sup>604</sup> Там же. С. 42.

<sup>605</sup> Там же. С. 42-43.

религии и философии. В то время как нигилизм, исток которого и находится в системе Гегеля, редуцировавшего абсолютное бытие к единству субъективного и объективного, к их «свечению» друг в друге, исходит из отрицания всей предшествующей метафизики. Другой вопрос, что ему это не удастся. И причина в том, что он ее «блудный сын». Нигилизм то стремится построить новую метафизику, то пытается ее увязать с классической (Хайдеггер, Гуссерль). Ж.-П. Сартр порицает Э. Гуссерля за его уход от нигилизма, а сам с неизбежностью использует достижения классики. И как возможно отказаться от культуры, в которой сформировался. Только на словах.

Ж.-П. Сартр верно утверждает, что познающий субъект предполагает истину: «вопрос предполагает существование истины. Самим вопросом спрашивающий утверждает, что он ожидает объективного ответа - такого, чтобы мы могли сказать: "Это так, а не иначе"»<sup>606</sup>. Тем самым он повторяет аргумент Платона против софистов. Если предположить, что истины нет, то, предпосылка, предполагает истину. Непоследовательность Ж.-П. Сартра, сказывается в том, что он отрицает мышление (изначальную разумность человека), вследствие чего отрицательность выступает не как момент мышления, а становится ничто: «... Вопрос есть мост, наведенный между двумя видами небытия: небытием знания в человеке и возможностью небытия в трансцендентном бытии. ... Мы окружены ничто. Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии. И небытие еще и набрасывает контуры ответа: то, чем бытие будет, с необходимостью поднимается на основе того, что оно не есть. Каким бы ни был ответ, он может быть сформулирован так: "Бытие есть это и вне этого — ничто"»<sup>607</sup>. Материя первична, сознание вторично. Материя – все, сознание – ничто.

---

<sup>606</sup> Там же. С. 44.

<sup>607</sup> Там же.

Гегель идет от абстрактного бытия (=ничто) к конкретному, абсолютному бытию, а Ж.-П. Сартр – от конечного бытия, «нечто», качественной определенности. Он думает, что бытие, противостоящее ничто, у Гегеля переходит в сущность и имеет в ней основание. На самом деле оно имеет основание в абсолютном бытии. Вследствие чего получается, что бытие имеет основание в самом себе. Чего Ж.-П. Сартр не понял и, критикуя Гегеля, ломится в открытую дверь: «Бытие не есть "структура среди прочих", некий момент объекта, оно — само условие всех структур и всех моментов, основание, на котором затем обнаруживаются свойства феномена. И равным образом неприемлемо утверждение, что бытие вещей "состоит в обнаружении их сущности". Ибо тогда понадобилось бы бытие этого бытия»<sup>608</sup>. Ну правильно, абсолютное бытие. Бытия же, с которого Гегель начинает свою логику, в природе не существует. Это логическое понятие, абстрагируемое от всей реальности в ее целостности. Поэтому содержанием понятия бытия являются как «все, что есть», так и «ничто», поскольку в начале мы можем исходить лишь из констатации того, что есть («все, что есть»: как бытие, так и мышление). А поскольку мы еще не познали бытие, поскольку не знаем содержание бытия и мышления, постольку содержанием этого понятия может быть только «ничто». Содержание бытия в полном объеме раскрывается только в понятии абсолютного бытия как единстве субъективного и объективного духа. Содержание бытия было раскрыто системой произведений в их единстве: «Феноменология духа», «Наука логики» и заканчивая Энциклопедией с «приложениями» к «Философии духа» - «Философия права», «Философия истории» и т.д.

Гегель исходит из концепции развития. Ребенок есть человек в себе. Тем более в семени – он ничто, из которого развертывается его бытие. Гегелевская концепция развития опирается на Творение мира из ничего, на историю развития человека и человечества, историю развития культуры в целом. М. Хайдеггер же исходит из наличного бытия ("Dasein"), бытия-в-

---

<sup>608</sup> Там же. С. 52.

мире отчаяния, порожденного крушением старого доброго мира до первой мировой войны.

Гегель показывает зарождение жизни (как сознания, так и бытия) и ее развитие до высших форм. Но не эволюционного (хотя он порой и скатывается в эволюционизм), а развитие от простого к сложному под управлением абсолютного. Ж.-П. Сартр же, вслед за М. Хайдеггером, рассматривает развитие не с начала, а с середины. Так, например, как желающие доказать эволюционную гипотезу, синтезируют белок. Забывая о том, что предполагаемая эволюция происходила в условиях, когда не было ни живых, ни разумных существ. Различие своей концепции от гегелевской, Ж.-П. Сартр поясняет следующими словами: «С самого начала бытие и небытие — уже не пустые абстракции»<sup>609</sup>. Их переход друг в друга символизирует осуществление человеческих «проектов» в современной культуре, которое именуется как бытие-в-мире. Взаимодействие человека и культуры, их взаимовлияние друг на друга рассматривается как движение человека к «себе самому себе из другой стороны мира и, овнутрясь, пробивается к себе, ориентируясь на горизонт»<sup>610</sup>. Таким образом, когда Гегель пишет «ничто», то он имеет в виду Ничто. У нигилистов «ничто» - это отрицательность, граница («горизонт») перехода от одного конечного к другому. Горизонт задан, с одной стороны, уровнем развития культуры, а с другой, - потенциалом человеческих способностей. Культура есть ничто (трансценденция) человека и наоборот: «Вот, стало быть, ничто, обложившее бытие со всех сторон и одновременно изгоняемое из бытия; вот как проявляет себя ничто, в результате чего мир и получает свои очертания»<sup>611</sup>.

Борьба всех против всех, человеческое «ничтожествование» в мире вызывает «тревогу», «страх» и другие переживания, которым соответствуют определенные «экзистенциалы». Диалектика развития на языке поэтических

---

<sup>609</sup> Там же.

<sup>610</sup> Там же. С. 55.

<sup>611</sup> Там же.

переживаний вызывает вопрос. Почему "есть нечто, скорее, чем ничто?"<sup>612</sup> Поэтическая метафорика скрывает от экзистенциалистов реальность. Поэтому Ж.-П. Сартр не видит у себя недочетов, которые он обнаруживает у Хайдеггера: «Хайдеггер, кроме того, делает из Ничто своего рода интенциональный коррелят трансцендентности, не замечая, что он его уже ввел в саму трансцендентность как ее изначальную структуру»<sup>613</sup>. Необходимо показать возникновение того, чего нет и быть не может, Ничто.

Название параграфа «Происхождение ничто» звучит поэтически. Однако оно символизирует также исходную установку. Отсутствие развития. В наличном бытии нет ничто. Ничто – это момент развития. Дазайн – это развитая структура в статичном состоянии. Поэтому вопрос о происхождении «ничто» получает формулировку «чем должна быть человеческая свобода, если посредством нее в мир приходит ничто?»<sup>614</sup>. Как показал Кант, свобода есть причина человеческого бытия, его экзистенции и культуры. Свобода есть та «бездна», Ungrund (Я.Бёме), «черная дыра», «предбытие», с которой начинается бытие мира. Бердяев поэтому и назвал ее ничто<sup>615</sup>. Что выражает также и интуиция Ж.-П. Сартра: «Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной, сущность человеческого бытия неопределенна в его свободе. То, что мы называем свободой, невозможно, следовательно, отличить от бытия "человеческой реальности". Человек совсем не является вначале, чтобы потом быть свободным, но нет различия между бытием человека и его "свободным-бытием"»<sup>616</sup>. При этом он правильно отмечает, что и Гегель рассматривал свободу как «опосредование, то есть отрицательность» духа, как принцип развития культуры и экзистенции.

---

<sup>612</sup> Там же.

<sup>613</sup> Там же. С. 56.

<sup>614</sup> Там же. С. 62.

<sup>615</sup> Н.О. Лосский характеризует учение Н.Бердяева о свободе следующими словами: «Из божественного Ничто, или из Ungrund, рождается Святая Троица, Бог-Творец. ... С этой точки зрения, можно сказать, что свобода не создается Богом» // Лосский Н.О. История русской философии. М. Высш. школа, 1991. С. 301-302.

<sup>616</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 62.



Затемняет тему свободы, излагаемую Ж.-П. Сартром, то обстоятельство, что он редуцирует дух к сознанию. Положительным моментом его исследования является критическое отношение к М. Хайдеггеру и Э. Гуссерлю: «Кажется, Гуссерль не всегда избегал этой иллюзии вещиизма. Чтобы быть пустой, нужно, чтобы интенция сознавала себя пустой и как раз пустой от определенной материи, такой, которую она имеет в виду. Пустая интенция конституируется как пустая в той степени, в какой она полагает свою материю в качестве несуществующей или отсутствующей. Одним словом, пустая интенция является сознанием отрицания, которое трансцендируется к объекту, полагаемому ею отсутствующим или несуществующим»<sup>617</sup>. Отрицая материализм Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартр пришел к понятию самосознания («Чтобы быть пустой, нужно, чтобы интенция сознавала себя пустой»), но редукция духа к сознанию не позволила ему вырваться из плена психологических представлений: «Всякий психический процесс ничтожения, следовательно, предполагает разрыв между непосредственным психическим прошлым и настоящим. Этим разрывом является как раз ничто»<sup>618</sup>. Отождествление бытия (конечной материи) и сознания, рассмотрение их отношения как двух конечных приводит к тому, что ничто отделяет сознание от самого себя. Ничто, таким образом, выполняет функцию самосознания. И все-таки о присутствии самосознания говорит упоминаемая Ж.-П. Сартром свобода. Ведь там, где нет самосознания, нет разума, там нет свободы. Они сопутствуют друг другу как два определения разумного духа: «Необходимо, стало быть, чтобы сознающее бытие конституировалось само по отношению к своему прошлому как отделенное от этого прошлого посредством ничто; нужно, чтобы оно было сознанием этого отрыва от бытия, но не как феномен, который оно воспринимает, а как осознающая структура, которой оно является. Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне

---

<sup>617</sup> Там же. С. 64.

<sup>618</sup> Там же.

действия, выделяя свое собственное ничто»<sup>619</sup>. Человеческое бытие – это бытие разумной воли.

Присутствие классического наследия в духовном опыте Ж.-П. Сартра не позволяет ему уйти от вопроса: «если свобода есть бытие сознания, сознание должно существовать как сознание свободы. Какой является форма, которую принимает это сознание свободы?»<sup>620</sup>. Вместо духовного определения, что сознание свободы есть самосознание, Ж.-П. Сартр рассуждает о конечных, пространственно/временных определениях – прошлое, будущее, тревога и другие психологические состояния (экзистенциалы): «Именно в тревоге человек имеет сознание своей свободы, или, если хотите, тревога является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя»<sup>621</sup>. Тревога есть «бытие к смерти» и т.д. Психология и филология уводят от конкретного анализа человеческого духа. Все отрицательные определения подводятся под понятие «ничто». Отсутствие понимания, образования, духовного опыта - неразвитое сознание, нераскрытый потенциал разума – есть ничто. И это результат того, что начинают не с абстрактного и бесконечного, а с конечного, определенного бытия: «Человек непрерывно несет с собой понимание своей сущности до суждения о ней, но поэтому он отделен от нее через ничто...»<sup>622</sup>. При этом Ж.-П. Сартр ссылается на выхваченную из контекста цитату Гегеля "Wesen ist was gewesen ist". — "Сущность есть то, что было". Но в сфере сущности рассматривается еще неразвитое, рассудочное сознание. Оно соответствует уровню той рефлексии (психология), которую исследует Ж.-П. Сартр (нигилизм в целом). Нигилизм занимает промежуточную позицию между позитивной наукой и классической метафизикой, так же как сущность – между бытием и абсолютным духом (искусство, религия, философия) в гегелевской Логике.

---

<sup>619</sup> Там же. С. 65.

<sup>620</sup> Там же. С. 65-66.

<sup>621</sup> Там же. С. 66.

<sup>622</sup> Там же. С. 71-72.

Паря «над пропастью» и не находя начала в самом себе, поскольку исходит из предпосылки, что его разум есть ничто, Ж.-П. Сартр «со страху» и тревоги обожествляет свое Я. Можно абстрагироваться от своей сущности (духа), но убежать от себя, от своего подлинного, данного от природы и рождения в классической культуре духовного бытия невозможно: «От чего я пытаюсь бежать здесь, это и есть моя трансцендентность, поскольку она поддерживает мою сущность и возвышается над нею. Я утверждаю, что я есть моя сущность в способе бытия-в-себе. ... Но, кроме того, эту свободу, которая меня тревожила бы, если бы она была свободой напротив Меня, я пытаюсь перевести в глубину моей сущности, то есть моего Я. Речь идет о том, чтобы рассматривать Я, как небольшого Бога, который поселился бы во мне и обладал бы моей свободой как метафизической ценностью»<sup>623</sup>. Фикция (термин Сартра) «небольшого Бога» ему необходима, чтобы освободить Я от самосознания. Но отрицательность в очередной раз приводит его к самосознанию, которое он именуется «другой»: «Одним словом, речь идет о том, чтобы постигнуть мою свободу в моем Я как свободу другого»<sup>624</sup>. Моя свобода неотрывна от ответственности перед свободой другого (Кант). Человек вне общества либо зверь, либо Бог (Аристотель).

Ж.-П. Сартр выдает нигилизм с головой. Его суть – самообман, как называется следующая глава. Самообман заключается в том, что дух определяется как ничто: "Сознание есть бытие, для которого в бытии есть сознание ничто своего бытия"<sup>625</sup>. По примеру научной мифологии, рассуждающей о черных дырах, нигилизм постулирует «дыры» в бытии, которыми являются другие люди, поскольку мы не умеем читать чужие мысли. «Но нужно заметить, как это хорошо видел Гуссерль, что мое сознание первоначально является другому как отсутствие. Это есть объект, который всегда присутствует как смысл всех моих позиций, всех моих действий — и всегда отсутствует, так как он дается в интуиции другого как

---

<sup>623</sup> Там же. С. 78.

<sup>624</sup> Там же.

<sup>625</sup> Там же. С. 82.

постоянный вопрос, точнее, как постоянная свобода»<sup>626</sup>. Желая объяснить (для чего необходимо использовать понятие духа, «субстанциалистскую иллюзию»), как свобода и самосознание Другого возможны наряду с моей свободой, Ж.-П. Сартр собирается «возвратиться на почву дереклексивного cogito» философии Декарта: «Но cogito никогда не дает того, что у него спрашивают. Декарт опрашивал его в функциональном аспекте: "Я сомневаюсь, я мыслю" и, желая перейти к экзистенциальной диалектике, без этой путеводной нити функционального аспекта, впал в субстанциалистскую иллюзию»<sup>627</sup>. Иллюзией или ничто называется все, что не дается в ощущениях, или, как называет воспринимающую познавательную способность Ж.-П. Сартр, интуиции. Э. Гуссерль занял позицию между материализмом и идеализмом и остался (как и Сартр) «на плоскости функционального описания. Тем самым он никогда не выходит за рамки чистого описания явления как такового; он замыкается в cogito и заслуживает быть названным, несмотря на его возражения, скорее феноменалистом, чем феноменологом, и его феноменализм постоянно соприкасается с кантианским идеализмом. Хайдеггер, желая избежать этого феноменализма описания, который приводит к антидиалектической изоляции сущностей в духе мегарской школы\*, прямо приступил к экзистенциальной аналитике, не обращаясь к cogito. Но Dasein, лишенное вначале измерения сознания, никогда не сможет вновь обрести его. Хайдеггер наделяет человеческую реальность пониманием себя, которое он определяет как "экстатический проект" ["projet ekstatique"] своих собственных возможностей. Мы не намерены отрицать существование этого проекта. Но чем было бы понимание, которое в себе самом не было бы сознанием бытия понимания (самосознанием – Ю.П.)? Этот экстатический характер человеческой

---

<sup>626</sup> Там же. С. 96.

<sup>627</sup> Там же. С. 106.

реальности погрузился бы в слепое и вещественное в-себе, если бы он не возник из сознания экстаза (ekstase)»<sup>628</sup>.

Отказ от разума, опора на интуицию (экстаз), свойственная художественному творчеству, предлагается в качестве философского метода. Место самосознательного разума, основу которого составляет *cogito*, занимает «тревожная вера». Переход от *cogito* к вере, что и соответствует понятию веры, совершается внезапно (это обстоятельство отмечал Кьеркегор). Классическая метафизика, кроме Гегеля, исходила из того, что причина познания, основание познавательной способности, *cogito* – непознаваемо. Вера же опирается на непознаваемость трансцендентной сущности, в качестве которой в нигилизме выступает основание бытия и мышления, которое он (нигилизм) «берет в скобки» посредством изобретенной им игры слов. А чем как не «игрой в бисер» можно назвать следующий пассаж Ж.-П. Сартра: «Возвратимся, однако, к описанию нететического\* (неполагаемого) сознания себя, исследуем его результаты и спросим себя, что означает для сознания необходимость быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является. ... Часто говорят, что рефлексивный взгляд изменяет факт сознания, на который он направлен. Сам Гуссерль признает, что факт "быть рассматриваемым" влечет для каждого *Erlebnis*\*\* полное изменение. Но мы, полагаем, показали, что первое условие всякой рефлексивности есть дорефлексивное *cogito*. Это *cogito*, конечно, не полагает объект, оно остается внутри сознания. Но тем не менее оно однородно с рефлексивным *cogito* в том, что появляется в качестве первой необходимости для неотражающего сознания, чтобы затем быть им рассматриваемым; оно, следовательно, своеобразным образом наделено упраздняющим свойством выступать в качестве свидетеля, хотя свидетель, для которого существует сознание, есть оно само. Таким образом, в

---

<sup>628</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 106. \* «Мегарская школа — одна из сократических школ древнегреческой философии, учившая, что бытие свойственно только идеям, и отрицавшая всякое другое бытие. Платон критиковал абсолютную разъединенность идей и вещей у мегарцев. Это же имеет в виду и Сартр». - Прим. В. И. Колядко и Р. К. Медведевой.

результате того, что моя вера постигается как вера, она оказывается больше чем верой, то есть она уже не есть больше вера, она — тревожная вера»<sup>629</sup>. Итак, место самосознания (*cogito*, которое «остается внутри сознания»; «свидетель, для которого существует сознание») занимает «тревожная вера», а философия превращается в психологию.

Сартр и сам осознает, что нигилизм представляет собой терминологическую игру: «Таким образом, сознание веры (о вере) и вера являются одним и тем же бытием, характеристика которого — быть абсолютной имманентностью. Но в тот момент, когда хотят постигнуть это бытие, оно выскользывает из рук и мы оказываемся перед возникающей двойственностью, игрой отражений, ибо сознание есть отражение; но именно как отражение оно является отражающим, и, если мы пытаемся его постигнуть как отражающее, оно исчезает, и мы возвращаемся к отражению»<sup>630</sup>. Вину за возникающую в нигилистической философии «игру отражений» Сартр возлагает не на ленинскую (материалистическую) теорию отражения, а на классическую метафизику: «Эта структура отражения-отражающего приводила в замешательство философов, которые хотели ее объяснить посредством ссылки на бесконечность, то ли выдвигая, как Спиноза, *idea ideae*, которая требовала *idea ideae ideae*, и т. д., то ли указывая, как Гегель, на возвращение к себе как истинную бесконечность»<sup>631</sup>. Классика исходила из того, что абсолютная истина никогда не будет познана. Ньютон же, например, а за ним и философия, идеалом которой выступает научное познание, полагает узнать замысел Бога. Поэтому она упраздняет вечное и бесконечное, а также то, что является его аналогом в конечном мире, разум и самосознание. А поскольку Истина высказывает сама себя, то Ж.-П. Сартр заменяет самосознание терминологической эквилибристикой: «Объективное существование отражения-отражающего, если мы его принимаем как данное,

<sup>629</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 107. \* Непологаемое, *non-thetique* - нететическое, образовано от *these* (фр.) и *thesis* (греч.) - тезис, положение. - Ред. \*\* Переживание (нем.). - Ред.

<sup>630</sup> Там же. С. 108.

<sup>631</sup> Там же.

напротив, заставляет нас понять способ бытия, отличный от бытия-в-себе: не единство, которое содержит двойственность, не синтез, который преодолевает и снимает абстрактные моменты тезиса и антитезиса, но двойственность, которая есть единство, отражение, которое есть свое собственное отражение»<sup>632</sup>.

Ж.-П. Сартр думает, что, заменив термин самосознание выражением «отражение, которое есть свое собственное отражение», он избегает идеализма. Но как он, не обладая самосознанием, мог бы знать о происходящих в его сознании отражениях? Поэтому он бессознательно вводит то, что сознательно отмечает. Ведь то, что он определяет как «сознание ... себя (о себе)» есть самосознание. А оно, по своей замкнутости на себя, бесконечно: «Именно дорефлексивное сознание является сознанием себя (о себе), и как раз само это понятие себя нужно изучить, так как оно определяет бытие сознания. ... Понятие "себя" отсылает как раз к субъекту. Оно указывает на отношение субъекта с самим собой, ...»<sup>633</sup>. Но Ж.-П. Сартр не сдаётся. Он отвергает реальность «себя». Он вообще против раздвоения бытия на бытие и бытие сознания: «Это присутствие по отношению к себе, которое часто принимали за полноту существования, предрассудок, широко распространённый среди философов, заставляло приписывать сознанию самое высокое достоинство бытия. Но этот постулат не может быть поддержан при более точном описании понятия присутствия. В самом деле, всякое "присутствие по отношению к" предполагает двойственность, следовательно, по крайней мере, возможное разделение. Присутствие бытия по отношению к себе предполагает отставание бытия от себя самого. Совпадение, тождество является истинной полнотой бытия как раз потому, что в этом совпадении не остаётся места никакой отрицательности»<sup>634</sup>. Но спрашивается, зачем тогда он доказывал, что существует «ничто», говорил о сознании и бытии, т.е. о раздвоении и других, уже отмеченных нами

---

<sup>632</sup> Там же. С. 108-109.

<sup>633</sup> Там же. С. 109.

<sup>634</sup> Там же. С. 110.

несуразностях. Если «присутствие по отношению к себе», т.е. духовная реальность – предрассудок, то пусть Ж.-П. Сартр не употребляет противоположных понятий, таких, например, как сознание и бытие, человек и природа и пр. Понятно, что все эти термины охватываются понятием бытия. Но и понятие бытия Ж.-П. Сартр употребляет в разных смыслах. И неудивительно, поскольку человеческую духовность он описывает посредством пространственных определений: «Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя. Присутствие является непосредственным уроном (разрушением) совпадения, так как оно предполагает отделение. Но если мы спросим сейчас, чем является то, что отделяет субъект от него самого, мы вынуждены признаться, что оно является ничем. Обычно то, что отделяет, является расстоянием в пространстве, промежутком времени, психологическим различием или просто индивидуальностью двух присутствующих, короче говоря, определенной реальностью. Но в случае, который нас интересует, сознание веры (о вере) ничем не может быть отделено от веры, поскольку вера есть не что иное, как сознание веры (о вере). Ввести в единство дорефлексивного *cogito* определенный элемент, внешний этому *cogito*, — значило бы разорвать данное единство, уничтожить его прозрачность; тогда в сознании существовало бы нечто, сознанием чего оно не было бы и что не существовало бы в себе самом как сознание»<sup>635</sup>.

Сознание – это не материальная, а идеальная реальность. Там присутствуют не столы и стулья, а их образы. И эти образы реальны. Существуют также какие-то отношения между образами. И связываются они не палками и веревками, а посредством иной, нематериальной, а идеальной материи. Какова природа этой материи мы не знаем, как впрочем, и той, которую мы ощущаем. Но ведь в реальности идеальной материи мы не можем сомневаться, поскольку, как показал Декарт и что признает иногда Ж.-П. Сартр, тогда и сомнение было бы невозможно. Поэтому редуцировать

---

<sup>635</sup> Там же. С. 110.



эту идеальную материю к материальной материи никак не удастся. По крайней мере, для человека, который пишет книги. Правда, могут возразить, что компьютер вмещает еще больше образов, чем человеческая память. И они материальны. Самое удивительное, что этот пример нас приводит к доказательству существования человеческого духа (разума, самосознания), идеальной субстанции. Дело в том, что компьютер лишь передает ту информацию, которую в него загружает человек. И он не знает, что он передает. Он служит материальной средой общения людей. К тому же материя, посредством которой эта информация хранится в компьютере и содержание ее принципиально различны. И содержание неизвестно компьютеру. Так вот то, посредством чего мы знаем об информации, которая хранится в нашем сознании (неважно где) и есть дух. И содержание – тоже. И еще более древний пример из времен, когда появилась письменность. Ведь когда мы читаем книгу, мы впитываем не буквы и словосочетания и предложения, а смысл (содержание). Из какой материи изготовлен смысл. Он не совпадает с образами тех предметов, о которых идет речь в тексте. И даже с образом совокупности этих предметов. Смысл абсолютно нематериален.

Ж.-П. Сартр поэтому уходит от решения данной проблемы посредством словесных ухищрений. Дух он заменяет словом «ничто». Между двумя образами пустое место, как будто сознание материально: «... Чем является то, что отделяет субъект от него самого, мы вынуждены признаться, что оно является ничем»<sup>636</sup>. Я (субъект) думаю о самом себе. Мои мысли прыгают от Я к «себе» через ничто - к ничто (себе). Да и мысли – тоже ничто. Получается, по Ж.-П. Сартру, когда я мыслю (*cogito*), я ничтожествую. Но как ничто может ничтожествовать? - Только в поэтической фантазии. Далее. Сознание определяется как сознание о чем-то. И ничего другого, посредством чего сознание знает о чем-то. Естественно, материя реагирует на присутствие другой материи, но не знает об этом. Так, бревно не знает, что в нем червяки завелись. Допустим. В сознании, как в некой неизвестной нам

---

<sup>636</sup> Там же.

материи, отражается мир. И Ж.-П. Сартр видит этот отраженный мир. Следовательно, он (субъект) присутствует в этом отраженном мире. Следовательно, в сознании существует нечто, «сознанием чего оно не было» и что существует «в себе самом как сознание». Напомним, что сознание определяется, как сознание о чем-то. А самосознание, знание себя, знание о сознании – ничто: «Бытие сознания как сознания означает существование на расстоянии от себя в качестве присутствия по отношению к себе, и это недействительное расстояние, которое бытие носит в своем бытии, и есть Ничто. Таким образом, чтобы существовало некоторое себя, нужно, чтобы единство этого бытия несло свое собственное ничто как ничтожение тождества»<sup>637</sup>.

После наших разъяснений мы с полным правом можем назвать рассуждения Ж.-П. Сартра словесной эквилибристикой. Тем не менее, это вполне последовательная доктрина. Она исходит из предпосылки, что дух есть ничто. Таким образом, пара мышление и бытие, сознание и материя, дух и материя заменяется словами бытие и ничто. Но как мы показали, это лишь словесная, а не смысловая, содержательная замена. Ничего нового, по сравнению с классической метафизикой, мы не обнаружили. Напротив, мы находим только ее подтверждение. И если учесть, что за термином ничто, в теории Ж.-П. Сартра скрывается дух, то он доказывает, что материальное без духовного существовать не может: «Бытие-в-себе является изолированным в своем бытии посредством своей полной положительности; никакое бытие не может образоваться из бытия, и ничего не могло бы произойти с бытием через бытие, если не было бы этого ничто»<sup>638</sup>. Понятие бытия охватывает всю реальность, как материальную, так и идеальную (духовную). Ж.-П. Сартр намеренно отказался от марксистской терминологии (идеальное-материальное), поскольку она себя не оправдала. Он предполагал, что подменой терминов ему удастся отстоять материализм. Точнее, «изгнать

---

<sup>637</sup> Там же. С. 111.

<sup>638</sup> Там же.

дух». Но в действительности он только переименовал его. Языковая игра касается также понятия бытия. И неудивительно. Посредством двух терминов (бытие-ничто) Ж.-П. Сартр вознамерился изобразить все богатство человеческого духа. Поэтому он вынужден повторять на разные лады одно и то же. К сожалению, и нам приходится следовать за его однообразием. Итак, материя (бытие) первична, сознание (ничто) вторично: «Ничто есть собственная возможность бытия и его единственная возможность. Кроме того, эта первоначальная возможность принадлежит только абсолютному акту, который ее реализует. Ничто, будучи ничто бытия, может прийти к бытию только через само бытие»<sup>639</sup>. И что же это за «абсолютный акт»? Конечно же, это не акт Абсолюта или вечного духа (материя). Я не использую здесь слово Бог, чтобы, во-первых, не повторять его всуе. А, во-вторых, термин вечный дух точнее передает смысл, поскольку каждый понимает слово Бог по-своему, а конечное бытие, о котором ведет речь Ж.-П. Сартр, не может быть вечным. Под богом же и абсолютном, нигилизм имеет в виду человека: «И, несомненно, оно (Ничто – Ю.П.) приходит к бытию через особое бытие, которым является человеческая реальность. Но это бытие конституируется как человеческая реальность, поскольку оно есть не что иное, как первоначальный проект своего собственного ничто. Человеческая реальность, являясь бытием как оно есть в своем бытии и для своего бытия, есть единственная основа ничто в глубине бытия»<sup>640</sup>. Таким образом, нигилизм оправдывает свое название. Он ставит на место Бога и человека, всякой духовной реальности, Ничто.

Посмотрим, откуда же берется «фактичность для-себя», как называется следующий параграф. Какие слова придумает Ж.-П. Сартр, чтобы на место ничто поставить нечто, «фактичность». Тем более, «фактичность для-себя», знание бытия, не дай Бог о себе, но хотя бы о другом бытии. Ж.-П. Сартр оправдал наши ожидания. Тем более, что у него был предшественники. И не

---

<sup>639</sup> Там же.

<sup>640</sup> Там же.

только среди нигилистов. Кант, например, рассуждал по поводу духовной реальности приблизительно в духе Ж.-П. Сартра. Бога нет, но объяснить мораль без постулирования Его бытия мы не можем. Как и систематизировать наши знания. Ж.-П. Сартр изобрел диалектику наоборот. Он превзошел даже софистов: «фактичность для-себя» и существует и не существует. Кант в таком случае использовал термин «как будто» (als ob), а Ж.-П. Сартр – «как бы»: «Оно (для-себя – Ю.П.) существует, скажем, как бы в качестве бытия, которое не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является»<sup>641</sup>. Все это «умно и глупо», как говорит Диана, героиня пьесы Лопе де Вега «Собака на сене». Мы не будем «всуе» упоминать по поводу словесной игры Ж.-П. Сартра имена Н.Кузанского, Гегеля и других диалектиков. На софистов мы сослались только потому, что их уважал Ницше. Да простит нас Кант. Он все-таки был более последовательным. Исходя из свободы и морали как фактов, он не считал их ничто. Ж.-П. Сартр же воспел гимн фактичности «для себя», и оставил ее иллюзией, выдумкой, существующей лишь в воображении «чуткого сердца» поэта. И все это ради того, чтобы доказать, что бытие определяет сознание: «Это постижение бытия самим собой как не являющегося своей собственной основой лежит в основе всякого cogito»<sup>642</sup>. И вот как он интерпретирует эту основу. Несовершенство человека по сравнению с «наисовершеннейшим бытием», Богом, о котором (несовершенстве) говорит Декарт, представляет «разрыв между типом бытия, которое он может понять, и бытием, которым он является». Бытие, которое Декарт смог понять – это он сам: «он познает сам себя как бытие несовершенное, "потому что оно сомневается"». А что же за бытие, «которым он является»? Вопрос остается открытым. Видимо, тем же сомневающимся несовершенством. На основании чего Декарт делает вывод о существовании Совершенного Существа, благодаря Которому он знает о своем несовершенстве. Рассматривая онтологическое доказательство, Ж.-П.

---

<sup>641</sup> Там же. С. 112.

<sup>642</sup> Там же.

Сартр правильно разъясняет, что совершенное бытие и его знание о своем бытии должны быть тождественны: «... бытие, которое было бы своим собственным основанием, не могло бы терпеть самого малого разрыва между тем, чем оно является, и тем, что оно постигает, так как оно производило бы себя в соответствии со своим пониманием бытия и могло бы постигать только то, чем оно является»<sup>643</sup>. После умных речей Ж.-П. Сартр перескакивает на наезженную колею нигилизма и психологии (тревога и пр.). В онтологическом аргументе речь шла о Боге. Ж.-П. Сартр же переносит отношение бытия к себе (Бога) на человека, который не имеет ни ума, ни самосознания и выводит, что основанием его несовершенства является случайность: «Но это восприятие бытия в качестве недостатка бытия перед бытием есть первоначально понимание посредством *cogito* своей собственной случайности. Я мыслю, следовательно, я есть. Чем же я являюсь? Бытие, которое не является своим собственным основанием, которое могло бы быть другим, чем оно есть, в той степени, в которой оно не объясняет свое бытие»<sup>644</sup>.

Ж.-П. Сартр видит только то, что хочет видеть. Он как сомнамбула произносит: «Я мыслю, следовательно, я есть. Чем же я являюсь?» И забывает ответ Декарта: Я есть мыслящая вещь. Выражение «мыслящая вещь» Ж.-П. Сартр «убивает» термином «бытие», лишая его, тем самым, ума, посредством которого «мыслящая вещь» «объясняет свое бытие». Неразумное существо иногда случайно может сказать (или скорее сделать) что-нибудь разумное. Такова логика нигилизма. Появившись случайно в этом мире, человек чувствует свою ненужность, что и вызывает в нем чувство тревоги, заботы и т.д., чувство «неоправдываемого факта»: «Она является тревогой, зовом совести (*Ruf des Gewissens*), чувством вины. По правде говоря, описание Хайдеггера слишком ясно обнаруживает себя как забота об онтологическом основании этики, которой он не собирается

---

<sup>643</sup> Там же.

<sup>644</sup> Там же.

заниматься, и желание примирить свой гуманизм с религиозным смыслом трансцендентного. Интуиция нашей случайности не уподобляется чувству вины. Тем не менее, остается то, что в восприятии себя мы представляемся в виде неоправдываемого факта.

Но не понимаем ли мы себя сейчас в качестве сознания, то есть в качестве "бытия, которое существует через себя"?»<sup>645</sup>.

Таким нехитрым, но запутанным образом, отвергнув субстанциализм духа, который он называет «субстанциалистской иллюзией Декарта», Ж.-П. Сартр переходит к моральным ценностям. Субстанциалистская иллюзия Декарта предполагает, что вечное бытие является основанием конечного, что Бог постоянно творит мир, «поскольку нужен акт непрерывного "творения", чтобы заставить ее переходить от одного мгновения к другому»<sup>646</sup>. Поэтому нигилисты так боятся «Я мыслю» Декарта, утверждающее всемогущество Бога. «Хайдеггер настолько убежден, что "Я мыслю" Гуссерля является очаровывающей и удерживающей ловушкой, что полностью избегает ссылки на сознание в своем описании Dasein. Он стремится показать Dasein непосредственно как заботу, убегающую от себя в своем проекте к возможностям, которыми Dasein является. Именно этот проект себя за свои пределы есть то, что он называет "пониманием" (Verstand) и что позволяет ему определить человеческую реальность как "открывающую-открываемую". Но эта попытка показать вначале убегание от себя Dasein встречает со своей стороны непреодолимые трудности: нельзя устранить вначале измерение "сознания", чтобы после восстановить его. Понимание имеет смысл, только если оно есть сознание понимания. Моя возможность может существовать как моя возможность лишь тогда, когда именно мое сознание убегает от себя к ней. Иначе вся система бытия и ее возможности опускаются в бессознательное, то есть в бытие-в-себе. И вот мы снова отброшены к cogito. Нужно исходить из него. Можно ли расширить его, не теряя результатов

---

<sup>645</sup> Там же. С.112-113.

<sup>646</sup> Там же. С. 117.

рефлексивной очевидности? Что нам открыло описание для-себя?»<sup>647</sup>. Ж.-П. Сартр упрекает Хайдеггера за то, что он устранил *cogito*, вследствие чего его «система бытия и ее возможности опускаются в бессознательное, то есть в бытие-в-себе». А сам, как мы видели, следует Хайдеггеру, когда превращает *cogito* в ничто, а бытие человека в ничтожествование.

Человеческий дух имеет основание не в абсолютном (конкретном), а в объективном бытии (духе). Таков результат исследований Гегеля, из которого и исходит Ж.-П. Сартр: «Эго появляется для сознания как трансцендентное в-себе, как существующее в человеческом мире, а не как из сознания»<sup>648</sup>. Взаимодействие человека (самосознания) и культуры (субъективного и объективного духа, по Гегелю) Ж.-П. Сартр выражает на свой манер: «И в самом деле, как определить личность иначе, чем свободное отношение к себе? Что касается мира, то есть целостности существующих вещей, поскольку они существуют внутри круговорота самости, он может быть только тем, что человеческая реальность возвышает к себе, или, если заимствовать у Хайдеггера его определение, "тем, исходя из чего человеческая реальность объявляет о себе, что она есть"»<sup>649</sup>.

Конечный дух редуцируется к физической временности. В результате он делится на части. Троица предстает как три временных измерения. Без ссылки на дух (конкретное бытие) удастся обосновать Я: «Только для Человеческой Реальности обнаруживается существование прошлого, поскольку было установлено, что человеческая реальность имеет в бытии то, чем она является. Именно через для-себя прошлое приходит в мир, поскольку его "Я есть" находится в форме: "Я есть сам"»<sup>650</sup>. Будущее было бы невозможно, если существует только временность. Таким образом, место вечности занимает абсолютное время: «форма времени применяется к понятиям чистого разума. Во всяком случае, именно вневременное (Бог или

---

<sup>647</sup> Там же.

<sup>648</sup> Там же. С. 135.

<sup>649</sup> Там же. С. 135-136.

<sup>650</sup> Там же. С. 144.

"Я мыслю") наделяется силой от вневременных (мгновений) в их временности. Временность становится простым внешним и абстрактным отношением между вневременными субстанциями: ее хотят полностью реконструировать без вневременных составных частей»<sup>651</sup>.

Рефлексия — это и есть сознание для-себя, когда оно осознает само себя (самосознание). Ж.-П. Сартр, как будто вернулся к классической парадигме и признал вневременность духа: «... Рефлексивное завоевание Декарта, *cogito*, не должно быть ограничено бесконечно малым мгновением. Отсюда можно, впрочем, заключить, что мышление является актом, включающим прошлое и предначертывающим себя посредством будущего. Я сомневаюсь, следовательно, я есть, говорит Декарт. Но что осталось бы от методического сомнения, если бы его смогли ограничить мгновением?»<sup>652</sup>. Как же Ж.-П. Сартр выпутается и уничтожит вечность, без которой нет будущего («длительности»): «Открыть себя, сомневаясь, — значит уже быть впереди самого себя в будущем, содержащем цель, а также это означает прекращение сомнения, находящегося позади себя в прошлом, содержащем конституирующие мотивации сомнения и их фаз, вне себя, в мире как присутствие по отношению к объекту, в отношении которого сомневаются»<sup>653</sup>. Посредством очередных словесных ухищрений, на которых нам не досуг останавливаться, поскольку мы устали от их многообразного однообразия, Ж.-П. Сартр постулирует временность: «Рефлексия постигает, следовательно, временность, поскольку она открывается как способ уникального и несравнимого бытия самости, то есть как историчность»<sup>654</sup>. Моя уникальность проявляется здесь и теперь, следовательно, вечности нет. Рефлексия, отражаясь сама в себе, длит себя, следовательно, она самодостаточна и не нуждается в вечной субстанции, конкретном бытии.

---

<sup>651</sup> Там же. С. 162-163.

<sup>652</sup> Там же. С. 184.

<sup>653</sup> Там же. С. 185.

<sup>654</sup> Там же. С. 186.



«Существует только интуитивное познание. Дедукция и рассуждение, неправильно называемые познанием, суть лишь инструменты, ведущие к интуиции»<sup>655</sup>. В общем-то верное заявление. Если бы не категорическое противопоставление познавательных способностей, взаимодополняющих друг друга. Точнее сказать, интуиция сопровождает нашу сознательную деятельность. Но интуиция есть духовная, вневременная (мгновенная) способность, благодаря которой мы таинственным образом, непосредственно, как ангелы, нечто знаем. Признавая ее, невозможно будет упразднить идеализм, который признает вечную реальность. Поэтому вечная реальность редуцируется к конечному бытию на том основании, что познание есть, интуиция есть, следовательно, есть бытие и нет ничего сверхчувственного. В результате платоновское припоминание становится памятью: «как то, что Декарт назвал "воспоминаниями идей". И если спросят, чем является интуиция, то Гуссерль ответит в согласии с большинством философов, что это — присутствие самой "вещи" (Sache) к сознанию. Познание является, следовательно, типом бытия, которое мы описали в предшествующей главе под названием "присутствия к..."»<sup>656</sup>.

Понятие есть идеальная фикция (философская категория, по Ленину): «Но если для-себя должно быть ничто, посредством которого "есть" бытие, оно может иметь здесь первоначально бытие только как целостность. Таким образом, познание есть мир; скажем, как Хайдеггер: мир и, вне этого, ничто. Только это "ничто" не является первоначально тем, в чем возникает человеческая реальность. Ничто есть сама человеческая реальность как радикальное отрицание, посредством которого открывается мир»<sup>657</sup>. Поскольку определенность присуща только конечному бытию, постольку все выходящее за его рамки не существует, т.е. определяется через отрицание. Такова парадигма науки. Одна гипотеза отрицает другую. Поэтому наука находится в постоянном кризисе. Нигилизм – это философия научного

---

<sup>655</sup> Там же. С. 200.

<sup>656</sup> Там же.

<sup>657</sup> Там же. С. 209.

мировоззрения. Его девиз – Отрицание. Тогда как метафизика основывается на отрицании отрицания. Естественно, что Ж.-П. Сартру не нравится формула Спинозы, рассматривающая отрицание как момент развития, поскольку он рассматривал мир как единое целое, а не анализировал Природу по частям. Вследствие исходной предпосылки ему кажется, что не он абстрагировался от конкретного бытия, а Спиноза идеализирует (абстрагирует) действительность. Что его формула выражает суть не реального, а идеального бытия: «"Omnis determinatio est negatio"<sup>658</sup>, о которой Гегель сказал, что ее богатство бесконечно, и скорее заявить, что всякое определение, не принадлежащее к бытию, имеющему свои собственные определения, есть идеальное отрицание»<sup>659</sup>. Нужно исходить из конечных, сумма которых даст бесконечное. Такова исходная предпосылка науки и нигилизма. Спиноза же, как и вся классическая метафизика смотрит на мир *sub specie aeternitatis*<sup>660</sup>. Ибо таково конкретное бытие. Мир существует вечно, а не возник из ничего в результате Большого взрыва.

Посредством словесной игры Ж.-П. Сартр избавляется от идеализма и гносеологизма: «Одним словом, если радикально перевернуть идеалистическую позицию, познание растворяется в бытии: оно не есть ни атрибут, ни функция, ни акциденция бытия; но есть только бытие. С этой точки зрения кажется необходимым полностью покинуть идеалистическую позицию, и, в частности, становится возможным рассматривать отношение Для-себя с В-себе как онтологическое фундаментальное отношение;...»<sup>661</sup>. Достаточно переименовать все определения мышления онтологическими терминами и идеализм будет побежден навсегда: «Сказать, что существует бытие, ничего не стоит, и тем не менее, это значит произвести полную метаморфозу, поскольку бытие существует только Для-себя»<sup>662</sup>. Из утверждения «бытие существует только Для-себя» вылущивается термин

<sup>658</sup> Всякое определение есть отрицание (лат.). — Ред.

<sup>659</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 212.

<sup>660</sup> Лат.- с точки зрения Вечности.

<sup>661</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 242.

<sup>662</sup> Там же. С. 243.

«Для-себя», который обретает самостоятельное существование, как Ничто. Таким образом, оно материализуется, становиться наряду с бытием. Материальные предметы и слова обретают одинаковый статус. Познание - тоже есть бытие. В акте знания бытие существует для себя: «... Но именно в своем "существует", как в своем внутреннем отрицании, Для-себя утверждает то, что не может утверждаться, познает бытие таким, какое оно есть, несмотря на то, что "такое, какое оно есть", не может принадлежать к бытию. В этом смысле Для-себя сразу же является непосредственным присутствием по отношению к бытию и сразу ускользает как бесконечное расстояние между собой и бытием. Как раз его познание имеет идеалом быть-тем-что-познают и первоначальной структурой не-быть-тем-что-познано»<sup>663</sup>. Фантастический роман, героями которого являются слова. Их нельзя назвать философскими категориями. Ж.-П. Сартр описывает, как он живет (страдает, переживает) среди них. Слова живут иногда не под своими именами: «Мирское, пространственное и т. д. только выражают это не-быть»<sup>664</sup>. Ж.-П. Сартр живет среди своих героев: «Таким образом, я нахожусь всегда между собой и бытием как ничто, которое не есть бытие. Мир является человеческим. Можно видеть весьма особую позицию сознания: бытие находится повсюду, напротив меня, вокруг меня, оно давит на меня; оно осаждает меня, и я постоянно отсылаюсь от бытия к бытию; этот стол, который находится здесь, есть бытие и больше ничего; эта скала, это дерево, этот пейзаж — из бытия и ничего другого. Я хочу постигнуть это бытие и нахожу только себя»<sup>665</sup>. Точнее, не себя, а мир своих слов. Для обычного человека (и для Сартра как обывателя) стол функционален, а в романе – он бытие.

Ж.-П. Сартр живет в выдуманном мире, так как бытие – это не действительность, «то, что есть», а то, что он называет словом бытие. Например, познание. В реальном познании речь идет о познании истины.

---

<sup>663</sup> Там же. С. 243-244.

<sup>664</sup> Там же. С. 244.

<sup>665</sup> Там же.

Процесс противоречив, так как истина абсолютна, а мы познаем относительную истину. Бесконечную истину может постичь только абсолютное существо, тождественное абсолютному бытию. Нам же доступна, в силу нашей ограниченности, субъективная истина. Описание процесса познания усложняется, поскольку познание, переименованное бытием, занимает место наряду с познаваемым бытием. На реальную диалектику абсолютной и относительной истины накладывается игра в бытие и небытие: «Как раз познание, посредник между бытием и небытием, отсылает меня к абсолютному бытию, если я хочу познания субъективного, и отсылает меня ко мне, когда я думаю постигнуть абсолютное. Сам смысл познания в том, что оно не есть, и не есть то, чем оно является, так как, чтобы знать бытие таким, каково оно есть, нужно быть этим бытием; но существует это "такое, какое оно есть", только поскольку я не являюсь бытием, которое я познаю, и если бы я им стал, тогда бытие "такое, какое оно есть" исчезло бы и не могло бы даже больше быть мыслимо»<sup>666</sup>. И наконец Ж.-П. Сартр подходит к диалектике абсолютного и относительного: «Познание ставит нас в присутствие абсолютного, и существует одна истина познания. Но эта истина, хотя и не дает нам ничего — не более и не менее — кроме абсолютного, остается строго человеческой»<sup>667</sup>. Мы стремимся познать Истину, а она абсолютна. Ее беспредельности не соответствуют наши познавательные способности. В силу чего мы познаем, как писал Кант, не вещь в себе, а явления, не объективную, а субъективную истину. Чтобы познать Абсолют, надо Им быть.

Такое простое описание Ж.-П. Сартра не устраивает, поскольку оно идеалистично, выражено гносеологическим языком. Нужно, вместо познающий субъект, писать для-себя-бытие, а познаваемый объект – бытие-для-другого, тогда познание будет выражено онтологическим термином «для-себя-для-другого». То, что раньше называлось гносеологией, станет

---

<sup>666</sup> Там же.

<sup>667</sup> Там же.

онтологией: «Если я хочу описать исчерпывающим образом отношение человека с бытием, нужно сейчас, чтобы я приступил к исследованию этой новой структуры моего бытия: Для-другого. Ибо человеческая реальность должна быть в своем бытии с самого своего появления для-себя-для-другого»<sup>668</sup>.

Но не тут то было. Видимо не хватило слов или фантазии, чтобы избежать идеалистической гносеологии. Ж.-П. Сартр вдруг вводит термины «мыслящая субстанция», «душа», забыв свою исходную пару бытие и ничто: «Он (Другой – Ю.П.) является мыслящей субстанцией такой же сущности, как я, он не может исчезнуть в первичных и вторичных качествах, и его существенные структуры я нахожу в себе»<sup>669</sup>. Однако, для онтологиста гносеологические выражения «мыслящая субстанция», «душа» приобретают совершенно иной, «телесный» смысл. Они становятся материальными предметами, занимают место наряду с телами. Души обмениваются не идеальными смыслами, а материальными знаками. Они отделены друг от друга телами: «Тем не менее, в той степени, в какой реализм пытается дать отчет о познании через действие мира на мыслящую субстанцию, он не беспокоится о том, чтобы установить непосредственное и взаимное действие мыслящих субстанций друг на друга; как раз через опосредование миром они общаются; между сознанием другого и моим сознанием мое тело, как вещь мира, и тело другого оказываются необходимыми посредниками. Душа другого, следовательно, отделяется от моей всем расстоянием, которое отделяет с самого начала мою душу от моего тела, потом — мое тело от тела другого, наконец — тело другого от его души. И если неверно, что отношение Для-себя к телу является внешним (мы сможем обсудить позже эту проблему), по крайней мере, очевидно, что отношение моего тела к телу другого есть чисто индифферентное внешнее отношение»<sup>670</sup>. Итак, познание – это взаимодействие тел. Но почему не искры с глаз, а мысли возникают в

---

<sup>668</sup> Там же.

<sup>669</sup> Там же. С. 247.

<sup>670</sup> Там же. С. 248.

теле-душе. Если «мыслящая субстанция» всего лишь тело, зачем отгораживать ее от другой «мыслящей субстанции». Опять же, зачем огород городить, если душа телесна? - Искусство требует жертв. Другого ответа у нас нет. Я воспринимаю тело, а не душу, говорит Сартр, и рассуждения о том, что души обмениваются нередуцируемыми к телесности смыслами, здесь неуместны: «... В философии, основанной на интуиции, нет никакой интуиции души другого. Итак, если не играть в слова, это значит, что реализм не оставляет никакого места интуиции другого; бесполезно говорить, что, по крайней мере, тело другого дается нам и что это тело является определенным присутствием другого или части другого; действительно, тело принадлежит к целостности, которую мы называем "человеческой реальностью", как одна из ее структур»<sup>671</sup>. Чтобы не быть голословным и показать несостоятельность гносеологизма, Сартр переходит к разгрому своих, погрязших в идеализме, предшественников (Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера).

### § 3. Критически-нигилистическое упразднение традиции

Нигилизм направлен не на созидание, а на отрицание. Поэтому он вынужден заниматься постоянной «чисткой». Так как он сам, кроме Ничто, ничего создать не может, он выявляет в своих рядах «родимые пятна» старой метафизики. «Пережитки» декартовского гносеологизма Ж.-П. Сартр обнаруживает у Э. Гуссерля, который рассматривал Я, как разумную субстанцию, объединяющую людей друг с другом. Ему не нравится, что в его концепции Я существует не только как «эмпирическое явление», но и как основание человеческого духа: «... Для Гуссерля мир, каким он открывается сознанию, является интермонадным. Другой присутствует в нем не только как некоторое конкретное и эмпирическое явление, но как постоянное условие его единства и его богатства. ... И как наше психофизическое Я

---

<sup>671</sup> Там же.

современно миру, составляет часть мира и исчезает с миром под действием феноменологической редукции, другой появляется как необходимый в самой конституции этого Я»<sup>672</sup>. Получается, что Гуссерль возрождает субстанцию, объективный дух, объединяющий людей в общество. С материалистической точки зрения понятие – это иллюзия, нечто потустороннее, имеющее лишь гносеологическое («как к значениям»), а не онтологическое («реальное бытие») значение. Согласно научной (социологической) предпосылке<sup>673</sup>, общество – сумма индивидов: «Если возразят, что с самого начала трансцендентальный субъект отсылает к другим субъектам для конституирования нозматической совокупности, легко ответить, что он отсылает туда как к значениям. Другой будет здесь как дополнительная категория, которая позволит конституировать мир не как реальное бытие, существуя по ту сторону этого мира»<sup>674</sup>.

Ж.-П. Сартр видит у Э. Гуссерля, присущий нигилизму дуализм бытия и познания, являющийся результатом формально-логического разделения бытия на познание и бытие: «Гуссерль, впрочем, устранил саму возможность понять то, что может означать внемирское бытие другого, поскольку он определил бытие как простое указание бесконечного ряда операций, которые можно произвести. Нельзя лучше измерить бытие познанием»<sup>675</sup>. Конечно, если субстанцию сводить к термину «познание», а то, что объединяет людей и благодаря чему они становятся людьми определять как «отсутствие», и при этом постоянно ссылаться на эмпирическую науку, психологию, можно опровергнуть не только Э. Гуссерля и Гегеля, но и всю метафизику: «Гуссерль, впрочем, понимал это, поскольку он определял "другого", каким он открывается в нашем конкретном опыте, как отсутствие. Но как иметь, по крайней мере в философии Гуссерля, полную интуицию отсутствия? Другой является объектом пустых интенций, другой отрицается и в принципе

<sup>672</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 257.

<sup>673</sup> Наступление технократической цивилизации («железный век») Пушкин выразил следующим образом: «Мы почитаем всех нулями, а единицами себя».

<sup>674</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 258.

<sup>675</sup> Там же. С. 258.

убегает; единственная реальность, которая остается, является, следовательно, реальностью моей интенции; другой есть пустая нозма, которая соответствует моей направленности к другому в той степени, в какой он конкретно является в моем опыте; он есть совокупность операций объединения и конституирования моего опыта в той степени, в какой он появляется как трансцендентальное понятие»<sup>676</sup>. Конечно, Э. Гуссерль непоследователен. Провозгласив тезис «назад к вещам», он допускает кантовский «трансцендентальный субъект», рассматривая его одновременно, как «отсутствие», «пустая нозма», т.е. пустое понятие. Познание – это отношение вещей, а интенция – это некая форма закона притяжения (отталкивания). Общество существует за счет того, что Другой притягивает (отталкивает) меня, а я Другого. Таковой должна быть последовательная феноменология.

Интересно, как Ж.-П. Сартр опровергнет Гегеля? Он начинает с адекватного изложения «Феноменологии духа», понятий сознания и самосознания. Как он их извратит? – Понятное дело. На место духовной реальности, самосознания, Ж.-П. Сартр, внезапно совершив «кьеркегоровский скачок», поставит ничто («отсутствие»). Итак, Ж.-П. Сартр адекватно разъясняет Феноменологию: «... Первым источником становления сознания и является самосознание, признающее себя в других самосознаниях тождественным с ними и с собой»<sup>677</sup>. Проблемы Другого у Гегеля нет, потому что тот – такое же разумное, самосознательное существо, духовная субстанция, как и Я. Ж.-П. Сартр, все таки, обнаруживает «дыру» в духе. Откуда ни возьмись, из-за угла, возник «Посредник», «Другой», Ничто в качестве «исключения всякого Другого»: «... Самосознание тождественно с собой посредством исключения всякого Другого»<sup>678</sup>.

Духовное отношение Я к самому себе, Я есть Я, или самосознание на материалистическом, вещном языке означает как исключение Другого.

---

<sup>676</sup> Там же. С. 258-259.

<sup>677</sup> Там же. С. 260.

<sup>678</sup> Там же.



Самосознание – не реальное, присущее человеку от рождения свойство его души, а искусственный термин, производный от сознания. Очищение сознания, сомнение и абстрагирование – это выбрасывание из бытия-сознания ненужных вещей. А как иначе, с материалистической точки зрения, может возникнуть Я есть Я. Процесс возникновения самосознания обретает следующий вид. Сначала в мое сознание проникает Другой (столы, друзья). Мое сознание (или уж неизвестно как называть этот субъект) выпихивает чужеродное ему существо и остается наедине с собой: Я есть Я. Но поскольку я тоскую(?) по вытесненным предметам, моя экзистенция не знает, как вернуть утерянного Другого. Приведем полную цитату: «... Первым источником становления сознания и является самосознание, признающее себя в других самосознаниях тождественным с ними и с собой. Посредником и является другой. Другой появляется со мной, поскольку самосознание тождественно с собой посредством исключения всякого Другого. Таким образом, первый факт — наличие множества сознаний, и это множество реализуется в форме двойного и взаимного отношения исключения. Вот мы и находимся в присутствии связи внутреннего отрицания, которое мы только что требовали. Никакое внешнее ничто в себе не отделяет мое сознание от сознания другого, но именно посредством самого факта моего бытия я исключаю другого; другой является тем, кто исключает меня, будучи собой, и кого я исключаю, являясь собой. Сознания непосредственно расположены друг в друге во взаимном черепицевидном наложении их бытия»<sup>679</sup>.

Сначала рассматривается позиция Гегеля и изображается реальное самосознание, а затем оно превращается в некую материю, поскольку делиться на части. «Другой» - это не тождественное мне самосознание, и, в этом смысле ничем не отличающееся от меня, а материальная вещь. Таким образом, происходит подмена понятий. На место гегелевского самосознания ставится сознание как сумма предметов. Ясное дело, во-первых, что сознание каждого индивида постоянно меняется, а, во-вторых, изменяется сознание

---

<sup>679</sup> Там же.

Другого. Остается идентичным и неизменным самосознание, относительно которого мы можем замечать изменение нашего сознания. А поскольку Другой является таким же разумным существом, как и мы, постольку у него наблюдается тот же процесс. Лишив человека разума, превратив его в воспринимающую воздействие внешних предметов вещь, «бытие-сознания», каким образом Ж.-П. Сартр, не обладая самосознанием, может судить о метаморфозах своего сознания, одному Богу известно. Получается, что он с дрекольями набросился на самосознание и превратил его в черепицу. Мое сознание, как вилами по воде, вытесняет Другого, а его – Меня. Природа человеческого духа, самосознание рассматривается не как данная, конкретная реальность. Путем переименования (бытием-для-другого, бытием-для-себя) она заменяется материальной стихией.

Вместо того, чтобы исследовать отношение одного разумного существа к другому (как это делал Гегель), нам предлагается рассмотреть взаимодействие двух тел. Кроме того, происходит уже отмеченная нами подмена понятий. Отношение двух разумных существ заменяется исследованием того, как одно постоянно меняющееся сознание может встретиться с другим: «Следовательно, "момент", который Гегель называет бытием для другого, является необходимой стадией развития самосознания; путь внутреннего мира проходит через другого. Но другой имеет интерес для меня только в той степени, в какой он является другим Я, Я-объектом для меня и, наоборот, в той степени, в какой он отражает мое Я, то есть поскольку я есть объект для него. Посредством этой необходимости, в которой я являюсь бытием объекта для себя только там, в Другом, я должен получить от другого признание моего бытия. Но если мое сознание для себя должно быть опосредовано другим сознанием, его бытие-для-себя и, следовательно, его бытие вообще зависимы от другого. Каким я являюсь другому, таков я и есть. Кроме того, поскольку другой является таким, каким он мне является, и поскольку мое бытие зависит от другого, способ, каким я себе являюсь, то есть момент развития моего сознания себя, зависит от

способа, которым другой является мне»<sup>680</sup>. В том то и дело, что «способ, каким я себе являюсь, то есть момент развития моего сознания себя» не развивается. Самосознание – это нематериальная точка отсчета, относительно которой фиксируется развитие сознания. Это – непознаваемое Я, о котором только известно, что оно есть<sup>681</sup>.

Я живу в обществе и, естественно, что мое сознание зависит от Другого. Но не Он является причиной моего сознания, а мое самосознание. Не будь его, я не смог бы осознавать воздействие других объектов на меня. И, следовательно, не существовало бы ни моего сознания, ни познания, ни Другого. И признает ли меня Другой, или нет, не имеет значения. Сократа, который в понятии «незнание» выразил природу самосознания («я знаю, что ничего не знаю») настолько не признали, что приговорили к смерти. Тем не менее, он «живее всех живых». Ученого, сделавшего «преждевременное» открытие, интересует его объективная значимость (закон природы), а не субъективное признание (идеология), о которой речь идет у Ж.-П. Сартра: «Значимость признания меня другим зависит от значимости признания другого мною. В этом смысле, в той степени, в какой другой меня постигает как связанного с телом и погруженного в жизнь, я являюсь сам себе только другим»<sup>682</sup>. Что может быть связано с телом, если Другой, кроме него ничего не может воспринять, поскольку он обладает, согласно Ж.-П. Сартру, только чувственной способностью познания. Гегель рассматривает развитие как саморазвитие потенциальных возможностей изначально разумного существа, а Ж.-П. Сартр интерпретирует его феноменологию в духе космологии, рассматривающей воздействие космических тел друг на друга. У Гегеля борьба за существование ведет к восхождению по ступеням свободы, а у Ж.-П. Сартра – к раздвоению личности («я являюсь сам себе только другим»). Так духовные отношения (отношение самосознаний) подменяются

<sup>680</sup> Там же.

<sup>681</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа... Глава VIII. «Понятие интеллектуального созерцания», в которой рассматривается философия Фихте, его принцип «Я мыслю» (Я есть Я, Я есть не-Я и т.д.) и природа самосознания.

<sup>682</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 260-261.

взаимодействиями тел («чувственного бытия»): «Чтобы заставить себя признать другим, я должен рисковать собственной жизнью. Рисковать своей жизнью, в действительности, значит раскрываться без связи с объективной формой или с некоторым определенным существованием, без связи с жизнью. Но в то же время я добиваюсь смерти другого. Это означает, что я хочу опосредоваться другим, который являлся бы только другим, то есть через подчиненное сознание, существенная характеристика которого — существовать только для другого. Это будет осуществляться в тот самый момент, в который я рискую своей жизнью, так как я произвел в борьбе против другого абстракцию от моего чувственного бытия, рискуя им; напротив, другой предпочитает жизнь и свободу, показывая таким образом, что он не сумел поставить себя вне связи с объективной формой. Он остается, следовательно, связанным с внешними вещами вообще; он является мне и себе в качестве несущественного. Он Раб, а я Господин; для него именно я есть сущность. Таким образом, появляется знаменитое отношение "Господин-Раб", которое так глубоко повлияло на Маркса»<sup>683</sup>.

Из понятия самосознания Гегель выводит восхождение общества и индивидов по ступеням свободы, одним из промежуточных этапов которого является диалектика раба и господина. Чтобы избавиться от самосознания, Сартр разделяет абсолютную реальность (бытие в полном его объеме) на онтологическую и гносеологическую сферы: «онтологическая проблема (у Гегеля – Ю.П.) везде остается сформулированной в понятиях познания»<sup>684</sup>. Ж.-П. Сартр, тем самым, редуцирует бытие к познанию, поскольку его бытие нигде реально не существует, а только в его воображении. О чем свидетельствует его утверждение: «Несомненно, именно для абсолютного идеализма бытие и познание тождественны»<sup>685</sup>. Поскольку речь идет о Гегеле, то у него реальность изображается как единство субъективной (на языке Сартра, гносеология), и объективной действительности. Его бытие –

---

<sup>683</sup> Там же. С. 261.

<sup>684</sup> Там же. С. 262.

<sup>685</sup> Там же.

это все, что есть. Поэтому гносеологическое или онтологическое оно не имеет значения. Развитие объективного и субъективного бытия (бытие мышления) рассматривается как единый взаимосвязанный процесс развития культуры. Так как это и происходит в реальной жизни. Индивид с самого рождения погружается в культуру (и язык), и через нее «общается» со всеми Другими. Улавливать, какое сознание у человека в тот или иной момент его жизни, должна психология, социология или какая иная позитивная наука, а не метафизика, предмет которой не бытие-человека-в-мире здесь и теперь, что и выражается термином Дазайн, а человеческая природа как таковая. Поэтому не Гегель, а Ж.-П. Сартр абстрагируется от реальной жизни. Чем же может быть действительность, как не гносеологической абстракцией, если она «ничтожится в своем бытии»<sup>686</sup>. Следовательно, она не изображается в полном объеме. Ж.-П. Сартр наивно полагает, что все богатство общественных отношений (включая и познание), поскольку оно выводится из человеческой природы, сводится Гегелем к Я есть Я: «В самом деле, нелепо думать, что острая и опасная борьба господина и раба имела бы единственной целью признание такой бедной и абстрактной формулы, как "Я есть я"»<sup>687</sup>. И как он правильно замечает, «целью являлось бы универсальное самосознание, "интуиция себя, существующая посредством себя"»<sup>688</sup>.

Результат, к которому Гегель приходит, двигаясь от абстрактных к более конкретным определениям, выводимых из самосознания ("интуиция себя, существующая посредством себя"), Сартр сводит к своему представлению об интуиции, имея в виду, конечно, лишь чувственную интуицию. Его метод «ничтожествования» выдавливает из разумной души дух, оставляя только восприятие, а общественные отношения сводит к переживаниям (страх, трепет и др. экзистенциалы). Свой абстрактный метод он и приписывает Гегелю: «Но полагая, что самосознание выражается

---

<sup>686</sup> Там же.

<sup>687</sup> Там же. С. 263

<sup>688</sup> Там же.

посредством "Я есть я", то есть уподобляя его самопознанию...»<sup>689</sup>. "Я есть я" – это вовсе не самопознание. От того, что меня ударяет током, когда я прикасаюсь к оголенным проводам, вовсе не следует, что я знаю природу (сущность) электричества. Я знаю только о его бытии, о том, что оно есть. И все. "Я есть я" указывает на природу человека. Существо, которое обладает самосознанием, является разумным существом. Лишая его такой способности, материализм превращает человека в неразумное (бессознательное) животное. Интуиция, которую постулирует Ж.-П. Сартр, может быть только у животного. Гегель же описывает реальную ситуацию. У него самосознание, разум – это «потенциальный объект», который развивается во взаимодействии с другими «потенциальными объектами», культурой в целом. Ж.-П. Сартр обвиняет Гегеля в гносеологизме, чтобы не признать духовную, сверхчувственную реальность.

Но спрашивается, посредством какого чувства он говорит о своей чувственной интуиции, пишет книгу и т.д.? Только благодаря тому, что он разумное существо, т.е. знает, что он есть. Суть в этом. А то, что этот факт выражается со времен Платона формулой «Я есть Я», носит, как показал софист Горгий, случайный характер. В сфере языка принцип относительности работает. От того, что самосознание Ж.-П. Сартр называет Ничто, суть дела не меняется. Он доказывает обратное тому, что хочет. Не будь у него самосознания, он бы не смог отрицать наличие у себя разума и видеть себя в «универсальном времени». И совершать «языковую игру». Вследствие чего конечность Я символизируется как «мгновенность». Постулируется время. А человек вместо обычного человеческого разума наделяется сверхъестественной способностью «созерцания»: «Сознание другого я могу просто созерцать, и оно поэтому появляется для меня как чистое данное, вместо того чтобы быть тем, что имеет в бытии меня»<sup>690</sup>. Свое собственное сознание он воспринимает как время. А сознание другого

---

<sup>689</sup> Там же. С. 265.

<sup>690</sup> Там же.

«созерцает». «Порвалась связь времен». Такова расплата за отказ от разума, самосознания («что имеет в бытии меня»). Ж.-П. Сартр требует, чтобы ему доказали, что он знает, что он есть: «Как, однако, можно будет установить универсальное понятие, существующее под именем самосознания, мое сознание для меня и сознание меня, а также и мое познание другого?»<sup>691</sup>.

Зная, что я есть, я отношусь к себе как объекту. Материалистически обыгрывая данный факт, Ж.-П. Сартр поселяет в меня «Другого»: «Но более того, по мнению Гегеля, другой является объектом, и я постигаю себя как объект в другом»<sup>692</sup>. Напрасно Ж.-П. Сартр отказался от марксистской диалектики. К. Маркс, по крайней мере, называл объект сознания идеальным, а не реальным. Стремление выдать желаемое за действительное, материализовать идеальный мир сознания, приводит к одностороннему результату. Уничтожается отношение субъекта (Я) к самому себе (объекту). Как же такое существо может «отражать» отношение субъектов и объектов вне себя. Оно его «ничтожит»: «Однако одно из этих утверждений разрушает другое: чтобы я мог явиться в другом как объект, нужно, чтобы я постигал бы другого в качестве субъекта, то есть чтобы я его воспринимал в его внутреннем мире»<sup>693</sup>. В другом месте, рассматривая *cogito* Декарта, Ж.-П. Сартр правильно отмечал, что Другой дан мне (и наоборот) в силу того, что мы разумные существа, имеем одинаковую природу. Теперь же он рассуждает не как метафизик, а как психолог (или социолог), изучающий взаимодействие двух «текучих» сознаний. Но Гегель исследовал не бытие-здесь-и-теперь, а Целостное бытие, бытие-всегда-и-езде, всеобщее бытие, бытие-как-таковое. Поэтому критика Ж.-П. Сартром Гегеля имеет обратную силу. Она бьет не по Гегелю, а по нему. Гегель не смешивает вещи и мысли, вещи мира с намерениями, как это получается у Ж.-П. Сартра, превращающего гегелевские категории Я и не-Я в вещи: «Но поскольку другой является мне как объект, моя объективность для него не может мне

---

<sup>691</sup> Там же. С. 266.

<sup>692</sup> Там же.

<sup>693</sup> Там же.

явиться; несомненно, я знаю, что другой-объект относится ко мне через намерения и действия, но из самого факта, что он является объектом, зеркало-другой затемняется и не отражает больше ничего, так как эти намерения и действия являются вещами мира, воспринимаемыми во Времени Мира, констатируемыми, созерцаемыми, значение которых есть объект для меня. Таким образом, я могу явиться только как трансцендентное качество, к которому относятся действия другого и его намерения; но как раз объективность другого, разрушающая мою объективность для него, и есть внутренний субъект, который я постигаю как то, к чему относятся эти намерения и действия. И нужно хорошо понять это постижение себя мной самим в чистых границах сознания, не познания: имея в бытии то, чем я являюсь в форме экстатического сознания себя, я постигаю другого как объект, указывающий на меня»<sup>694</sup>.

Заменив реальное знание о своем существовании (самосознание) экстатическим сознанием, Ж.-П. Сартр надеется победить гегелевский гносеологизм, как он называет идеализм, признающий субстанцией человеческого разума знание о себе, самосознание. Реальное, «Я знаю», он заменяет мифическим «экстатическим сознанием». Почему же такой субъект не может воспринимать Другого «в его внутреннем мире»? Идеализм, как правильно разъяснял нам Ж.-П. Сартр гегелевское понимание самосознания, предполагает в Другом такое же знание своего существования и Других, каким он обладает сам. Поэтому для Гегеля и не нужно мистическое постижение Другого, какое придумал Ж.-П. Сартр: «явиться в другом как объект», «воспринимал в его внутреннем мире». Заменив разум «зеркалом» «я могу явиться только как трансцендентное качество»<sup>695</sup>, как вещь вне меня, а не реальный, мыслящий субъект. Разум постигает реальное, а иллюзия – иллюзию, отражение в зеркале. Разум обладает способностью постигать законы природы и самого себя. Это факт. И словопрения людей, желающих

---

<sup>694</sup> Там же.

<sup>695</sup> Там же.



превратить человека в воспринимающую машину, могут убедить только тех, кто изначально верит, что ничего нет, кроме конечной материи. Поскольку даже Ж.-П. Сартру приходится апеллировать к сверхфизической реальности, постулировать «трансцендентное качество», экстатическую способность познания, нарушая при этом свою исходную предпосылку: нет ничего, кроме того, что я воспринимаю пятью чувствами. Поэтому он вынужден извратить Гегеля: «Хотя Целое нужно реализовать, оно уже там как истина всего того, что истинно; поэтому, когда Гегель пишет, что всякое сознание, будучи тождественным само себе, является другим как другое, он располагается в Целом, вне сознаний и рассматривает их с точки зрения Абсолюта. Ибо отдельные сознания являются моментами Целого, моментами, которые сами по себе оказываются unselbstständig\*, и Целое является посредником между сознаниями»<sup>696</sup>.

Целое, Абсолют «как истина всего того, что истинно» есть бытие, то, что есть. Сознание, разум, самосознание - всякое конечное бытие «располагается в Целом». Поэтому в Целом нет ничего «вне сознаний». Абсолют, конкретное бытие, единство субъективного и объективного моментов развития общечеловеческой культуры Гегель «рассматривает их (субъективную и объективную действительность – Ю.П.) с точки зрения Абсолюта». Momentами Целого они «сами по себе оказываются unselbstständig» только по прихоти Ж.-П. Сартра, превратившего их в воспринимающую вещь. У Гегеля же, с одной стороны, свободные субъекты, познающие природу, преобразующие ее, творящие историю, восходящие по ступеням свободы и созидающие культуру, а, с другой стороны, созданная ими культура («Целое является посредником между сознаниями»). Ж.-П. Сартр путает, как и большинство критиков и эпигонов Гегеля, метод восхождения от абстрактного к конкретному с тем содержанием (или действительностью), которое с помощью этого «орудия труда» изображается.

---

<sup>696</sup> Там же. С. 266. \* Несамостоятельный (нем.). - Ред.

Множественность конечных объектов, из которых состоит действительность, не соединяется в искусственное Целое, а, как правильно отмечает Сартр, «дается уже с самого начала» как конкретное (абсолютное) бытие. Действительность есть, есть и мышление, которое обладает способностью ее познавать. Это исторический факт. Поэтому сознание Гегеля, про которое, якобы, по Ж.-П. Сартру, забыл Гегель, и является этим Целым, что он исходит из фактов. Или, на языке Ж.-П. Сартра, бытия. Но только не конечного (Dasein), для которого сознание существует отдельно от бытия, что бы ни пытался утверждать Ж.-П. Сартр. А бесконечное бытие, бытие мира как единого целого (субъективного и объективного).

Гегель исходит из разумности человека, поэтому сознания людей, как называет разум Ж.-П. Сартр, «строго эквивалентны между собой». Если бы это было не так, то мы, даже говоря на одном языке, не понимали бы друг друга. Как мы не понимаем языка неразумных животных. Точнее, они – человеческий.

Утверждение Ж.-П. Сартра «бытие моего сознания точно нeredуцируемо к познанию»<sup>697</sup>, направлено против Гегеля, в самосознании которого Бог становится взрослым и познает Самого Себя. Абсолютная истина познана и наступил конец истории. И это «отбрасывает тень», как выражается Хайдеггер, на всю метафизику. Странно было бы, если бы Гегель (и иже с ним) не ошибался. Тогда бы он действительно занял место Бога. И зачем его делать ответственным за всю метафизику. Были же Кант, Фихте и Шеллинг, которые понимали, что Абсолют, как и его образ в нас, самосознание, непознаваем. Чтобы знать Абсолют, надо им быть.

Ж.-П. Сартра же интересует не действительность, а идеология нынешнего века, философские направления, гносеологизм, онтологизм, материализм, идеализм. Он борется всеми доступными средствами против «измов», чтобы обосновать материализм: ничего нет, кроме конечной материи. Как возможно общаться с другим человеком, если у нас нет общего

---

<sup>697</sup> Там же. С. 267.

сознания (разума). Это значит «поставить проблему другого, исходя из моего бытия (сознания – Ю.П.)»<sup>698</sup>, отличного от бытия (сознания) другого. Ж.-П. Сартр, как будто поправляется и возвращается к классическому «Я мыслю», к единообразной человеческой природе: «Одним словом, единственной несомненной точкой отправления является внутренний мир *cogito*. Под этим нужно понимать, что каждый должен уметь, выходя из своего собственного внутреннего мира, находить бытие другого как трансцендентность, которая обуславливает само бытие этого внутреннего мира, а это с необходимостью предполагает, что множество сознаний в принципе неустранимо, так как я прекрасно могу, вне сомнения, трансцендировать себя к Целому, но не определиться в этом Целом, чтобы созерцать себя и созерцать другого». «Трансцендировать себя к Целому», «созерцать себя и созерцать другого» можно только «умственными очами» (Платон), но не чувственной интуицией. Конечно, можно совершить «экстатический бросок»<sup>699</sup>. Что и происходит с творческими личностями, писателями и поэтами. Эстетическая интуиция, интеллектуальное созерцание, которое Шеллинг считал высшей человеческой способностью, не годится для исследования предмета философии. Оно составляет лишь один момент процесса познания, который опирается на все познавательные способности (чувственность, рассудок, разум). Всеу свое место. Нельзя забивать гвозди компьютером. Образное мышление не следит за содержанием понятий. Оно интуитивно связывает одни образы с другими, образуя, как выражается Ж.-П. Сартр, «черепицу».

В результате замены понятия разум на сознание, получается, что другой человек – не человек. Да, сознание у него другое, но не самосознание. Каждый, о чем бы он не думал (его сознание) знает, что он есть. Сартр убирает самосознание как точку отсчета, в результате возникает хаос сознаний: «множество сознаний в принципе неустранимо». Или он на его место ставит Ничто, превращая действительность в «ничтожествование».

---

<sup>698</sup> Там же.

<sup>699</sup> Там же.

«Я мыслю» - это духовное поле, на котором веет ветер свободы, и общаются разумные существа. Однако Гегель, по Ж.-П. Сартру, не постиг самосознание: «Гегель ... никогда не постигал природу этого особого измерения бытия, которое является самосознанием»<sup>700</sup>. Мы будем рады узнать, наконец, тайну «этого особого измерения бытия». Скорее всего – это какой-нибудь онтологический выверт. Ведь задача не ставится постичь природу самосознания, для чего необходимо признать факт: Я знаю, что я есть. Потому что это изначально объявлено гносеологизмом, от которого следует избавиться. Факт «моего собственного существования», скорее всего, будет понят не как существование мыслящего духа, а как бытие тела: «... мое отношение с другим является с самого начала и существенно отношением бытия с бытием, а не познания с познанием, ...»<sup>701</sup>. Человек ни в коем случае не мыслящее существо, а бытие. Прикрывшись этим многозначным термином, охватывающим собой «все, что есть», можно доказать все, что угодно.

Первым подобный прорыв (замену понятий термином «бытие»), сделал, по мнению Ж.-П. Сартра М. Хайдеггер: «Хайдеггер, в "Sein und Zeit"\* извлек пользу из размышлений своих предшественников и глубоко усвоил эту двойную необходимость: 1) отношение "человеческих реальностей" должно быть отношением бытия; 2) это отношение должно поставить в зависимость "человеческие реальности" друг от друга в их сущностном бытии. ... Он описал мир как "то, посредством чего человеческая реальность объявляет о себе, чем она является"; "бытие-в" он определил как "Befindlichkeit"\*\*\* и "Verstand"\*\*\*. Остается сказать о бытии, то есть о способе, которым человеческая реальность оказывается своим бытием-в-мире. Это и есть "Mitsein", говорит он, то есть "бытие-с...". Таким образом, характеристикой бытия человеческой реальности является то, что оно есть бытие с другими. Речь идет не о случайности; я не являюсь вначале,

---

<sup>700</sup> Там же.

<sup>701</sup> Там же.

чтобы потом случай меня заставил встретить другого: здесь стоит вопрос о сущностной структуре моего бытия. Но эта структура не устанавливается извне и с позиции целостности, как у Гегеля; конечно, Хайдеггер не исходит из *cogito*, в картезианском смысле раскрытия сознания самим собой; но человеческая реальность, которая открывается ему и структуры которой он стремится фиксировать в понятиях, и есть его собственная реальность. "Dasein ist je meines"\*\*\*\*, — пишет он»<sup>702</sup>. Чтобы никто не подумал, что мы извращаем мысль Ж.-П. Сартра, мы привели цельный текст.

У Декарта, как и всей классической метафизике, речь шла о мышлении, законы которого соответствуют законам бытия, а экзистенциалисты рассуждают о личной жизни, о моем бытии в мире. Они исследуют не природу человека, не основание его бытия, а современную культуру, "Mitsein", "бытие-с: «Таким образом, характеристикой бытия человеческой реальности является то, что оно есть ее бытие с другими»<sup>703</sup>. Поэтому не соответствует действительности заверение Ж.-П. Сартра, что «здесь стоит вопрос о сущностной структуре моего бытия». Поскольку, как верно говорится в следующем предложении, «эта структура не устанавливается извне и с позиции целостности, как у Гегеля». И именно, как дальше разъясняется, потому что «Хайдеггер не исходит из *cogito*, в картезианском смысле раскрытия сознания самим собой». Ни о какой сущности не может быть речи, поскольку М. Хайдеггер обнаруживает бытие то тут, то там (здесь-бытие, там-бытие, бытие-с). Вряд ли соответствует действительности следующая характеристика Ж.-П. Сартра: «Он (Хайдеггер – Ю.П.) описал мир как "то, посредством чего человеческая реальность объявляет о себе, чем она является"; "бытие-в" он определил как "Befindlichkeit" и "Verstand".

Ж.-П. Сартр намекает на какое-то «доонтологическое понимание, которое я имею о себе», и благодаря которому я «постигаю бытие-с-другим

<sup>702</sup> Там же. С. 268. \* "Бытие и время" (нем.). - Ред. \*\* Расположенность (нем.); термин указывает сразу на место и определенную эмоциональную настроенность. - Ред. \*\*\* Рассудок, понимание (нем.). - Ред. \*\*\*\* "Здесь-бытие есть всегда мое" (нем.). - Ред.

<sup>703</sup> Там же.

как существенную характеристику моего бытия». Естественно, что он имеет в виду не самосознание, а некую загадочную реальность: «Одним словом, я открываю трансцендентное отношение к другому как конституирующее мое собственное бытие, так же как я раскрыл, что бытие-в-мире измеряет мою человеческую реальность»<sup>704</sup>. Гегель просто писал о взаимодействии человека и культуры. А «трансцендентное отношение к другому» выступало в его системе как абсолютный дух, под которым подразумевалось единство субъективного (познание) и объективного (общество и природа) бытия. После отречения от Гегеля Ж.-П. Сартр излагает якобы отличную от Гегеля позицию. На самом деле он другой терминологией передает суть самосознания, которое изначально соединяет меня с другим: «Именно исследование моего бытия, поскольку оно отбрасывает меня за мои границы к структурам, которые одновременно ускользают от меня и меня определяют, как раз и открывает первоначально мне другого»<sup>705</sup>. Как мы помним, то же самое он писал о гегелевском самосознании, природа которого такова, что предполагает изначальное единство субъектов. Термин самосознания заменен онтологическим понятием «бытие». Но суть то ведь одна и та же. Изначальное единство сознаний. Назовем ли мы его гносеологизмом или онтологизмом.

Ж.-П. Сартр настолько запутался, что теперь пишет противоположное прежнему. У «Гегеля тип отношения сознаний был бытием-для; другой являлся мне и даже конституировал меня, поскольку он был для меня или я был для него; проблемой было взаимное признание сознаний, расположенных напротив Друг друга, которые появлялись друг с другом в мире и выступали друг против друга. "Бытие-с" имеет полностью другое значение; совместное бытие не означает взаимного отношения признания и борьбы, которое имело бы следствием появление в середине мира человеческой реальности другой, нежели моя. Оно выражает скорее вид

---

<sup>704</sup> Там же.

<sup>705</sup> Там же.

онтологической солидарности для эксплуатации этого мира»<sup>706</sup>. В гегелевской Феноменологии «взаимное признание сознаний» означало не преодоление солипсизма, о котором ведет речь Ж.-П. Сартр, а признание другой, свободной личности. Их борьба друг с другом за признание способствует как их взаимному развитию, так и развитию общества. Что на языке Ж.-П. Сартра выглядит как «вид онтологической солидарности для эксплуатации этого мира». И далее Ж.-П. Сартр, выступая якобы против гносеологизма, пересказывает на своем языке Феноменологию: «Нельзя, однако, понимать это бытие-с как чистую родственность, пассивно получаемую моим бытием. Быть, для Хайдеггера, — значит быть своими собственными возможностями, значит делаться бытием. Следовательно, это способ бытия, который я осуществляю в бытии. И это настолько верно, что я являюсь ответственным в моем бытии для другого, поскольку я его реализую свободно в подлинности или в неподлинности. Именно со всей свободой и посредством первоначального выбора, например, я реализую мое бытие-с в форме "с кем-то" ("on")\*. И если спросят, как мое "бытие-с" может существовать для-меня, нужно ответить, что я заявляю о себе посредством мира тем, чем я являюсь»<sup>707</sup>.

Кто изучал Феноменологию, тот видит, что здесь другие термины, а суть одна. У Гегеля сознание и самосознание, объективный, субъективный дух и другие понятия. Онтологию все понятия обозначают одним словом — бытие: «бытие, которое предполагает бытие другого в своем бытии»<sup>708</sup>. Новая терминология необходима, чтобы скрыть отказ от исследования бытия в полном объеме (Целое), заменить дискредитированное понятие материи термином Dasein.

Но Ж.-П. Сартра не устраивает близость М. Хайдеггера к гегелевской Феноменологии (существующая только в его воображении). Ему нужно еще

<sup>706</sup> Там же. С. 268-269.

<sup>707</sup> Там же. С. 269. \* Безличное местоимение третьего лица ед. числа во французском языке, соответствует у Хайдеггера местоимению man; существование в "man" у него означает усредненное, обезличенное, отчужденное существование. - Ред.

<sup>708</sup> Там же. С. 270.

больше «материализовать» онтологию. Он отмечает, что М. Хайдеггер сам признался в том, что не смог объяснить «сосуществование сознаний». Как мы видели у Гегеля, как и всей классической метафизики, такой проблемы не было, поскольку он исходил из общечеловеческой природы. А онтологисты, по сути дела, предполагают, что человек еще должен стать человеком. Непонятно, правда (науке пока неизвестно), кем он был. Вот эта скрытая, может быть от самих исследователей, предпосылка и приводит к терминологическому блужданию. Они ищут то, чего нет, пропавшее звено эволюции. И ищут не там, где нужно – в метафизике.

Итак, у М. Хайдеггера Ж.-П. Сартра не устраивает следующее: «С самого начала онтологическая точка зрения соединяется здесь с абстрактной точкой зрения кантовского субъекта. Сказать, что определенная человеческая реальность, даже если это моя человеческая реальность, "есть-с" через онтологическую структуру, — значит сказать, что она есть-с по природе, то есть в качестве существенной и универсальной. Даже если это утверждение было бы доказано, оно не позволило бы объяснить никакое конкретное бытие-с; иначе говоря, онтологическое сосуществование, которое обнаруживается как структура моего "бы-тия-в-мире", ни в коем случае не может служить основанием онтического бытия-с, как, например, сосуществование, которое появляется в моей дружбе с Пьером или в паре, которую я образую с Анни»<sup>709</sup>. М. Хайдеггер непоследователен, потому что исходит из общечеловеческой природы, «через онтологическую структуру, - значит сказать, что она есть-с по природе, то есть в качестве существенной и универсальной»<sup>710</sup>. Такой, какой ее рассматривала классическая метафизика. Необходимость в доказательстве разумности человека, говоря словами Ж.-П. Сартра, его «универсальности», появляется вследствие того, что он предполагается неразумным.

---

<sup>709</sup> Там же. С. 271.

<sup>710</sup> Там же.



Читая Сартра, на память все время приходит цитата из «Анны Карениной»: «Все смешалось в доме Облонских». Эволюция, психология, феноменология, метафизика – все в кучу, и вперемешку. Ж.-П. Сартр смешивает «психологическую и конкретную проблему признания другого» с метафизической природой Я. Дружба с Пьером или с Анни – это с другой «оперы», чем универсальная природа человека. Проблема отношения с ними возникает как раз вследствие того, что они разумные существа, обладающие свободой воли. Каждый абсолютно свободен так же, как и другой. Вследствие абсолютности двух свобод дружить им сложно. Конечно, из того факта, что они принадлежат к одному роду *homo sapiens*, невозможно определить индивидуальность человека, также как и то, «что именно "бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анни" является конститутивной структурой моего конкретного бытия»<sup>711</sup>. Не только социальные условия, отношения с ближайшим окружением формируют индивидуальность, но и ее врожденные, отрицаемые онтологистами, качества. Они исходят из тут-бытия (*Dasein*). Поэтому неважно, даже если формально, на словах они признают генетику. Соединить тут-бытие с там-бытием так же сложно, как разбитую хрустальную вазу. Трещины проступают в бытии сартровских рассуждений постоянно, которые он замечает только в «чужом глазу», у М. Хайдеггера: «...Это один из аспектов трудности, скажут нам, которую испытывает Хайдеггер, чтобы перейти вообще из плоскости онтологической в плоскость онтическую, от "бытия-в-мире" вообще к моему отношению с этим отдельным орудием»<sup>712</sup>.

Трудность состоит в том, что онтология не может быть построена на тут-бытии или на понятии абстрактного "бытия-в-мире". Ее основанием может быть только бытие в полном объеме, Целое. А если онтологисты исходят из тут-бытия, то творятся чудеса: непонятно каким образом человек, созидая культуру («в экстатическом появлении своего бытия-в-мире»), не

---

<sup>711</sup> Там же.

<sup>712</sup> Там же.

может повлиять на индивидуальность Другого. Или как пишет Ж.-П. Сартр: «В самом деле, как раз, если в экстатическом появлении своего бытия-в-мире человеческая реальность производит существование мира, то нельзя сказать, тем не менее, о его бытии-с, что оно вызывает появление другой человеческой реальности (неповторимой индивидуальности – Ю.П.)»<sup>713</sup>. Путаница проистекает оттого, что все именуется одним словом, «бытие». Общество, культура, индивид, Я, не-Я или Ты и пр. В результате, как отмечает Ж.-П. Сартр, возникают трюизмы, солипсизмы и прочие «измы». Человек становится Богом, если «человеческая реальность, ... есть свободное основание мира»<sup>714</sup>. Но сам себя человеком он сделать не может, так как признается, что из слова бытие индивидуальность не рождается. Если слово мир употреблять в полном его значении («все, что есть»), а не подразумевать лишь общество.

А как иначе построишь онтологию на тут-бытии без понятия бытия: «Конечно, я являюсь бытием, посредством которого "имеется" (es gibt) бытие. Не будут ли говорить, что я являюсь бытием, посредством которого "есть" другая человеческая реальность?»<sup>715</sup>. Другая «человеческая реальность» есть такая же, как и моя «человеческая реальность». Особенности же, которые присущи всем людям без изъятия, нам не перечить. Все равно психологи, социологи и пр. вынуждены подводить под какую-либо категорию, обобщать. Искать какой-либо комплекс. Человека вообще лечить нужно от определенной болезни тем или иным способом, а индивиду подбираются «методом проб и ошибок» определенные лекарства. Проблему идиосинкразий Гегель рассматривал с позиции общечеловеческой природы, а попытка ее решения с точки зрения тут-бытия – бессмысленна. Рассмотрение характерных особенностей индивида – психологическая проблема, а не тема философии духа. Следовательно, позитивная методология смешивается Ж.-П. Сартром с классической. У М. Хайдеггера и

---

<sup>713</sup> Там же.

<sup>714</sup> Там же. С. 272.

<sup>715</sup> Там же. С. 271-272.

Э. Гуссерля ему как раз и не нравятся «родимые пятна» классической метафизики, все, что имеет хотя бы косвенное отношение к духовной реальности, разуму.

Сколько слов и недоразумений из-за попытки решить судьбу отдельного, единичного человека. С. Кьеркегор и Ф. Ницше исписали множество страниц, пытаясь разгадать тайну своих судеб. И еще их последователи! Том за томом! Но разве мы можем научить индивида писать стихи, если у него нет таланта. Не в нашей власти родить их заново с определенными задатками. Но ницшеанство хочет начать все с Ничто.

Так же как и современная наука питает иллюзию, что ей, в конце концов, удастся разгадать замысел Бога. Утвердить себя на место Бога, стать Властелином мира («Властелином колец») – вот к чему стремятся ницшеанцы. Поэтому они воюют против идеалистического вечного бытия. Одна система сменяет другую, «но воз и ныне там». Опровергая друг друга, они выявляют слабость нигилизма: «Именно хайдеггеровская трансцендентность оказывается понятием самообмана: она намеревается, конечно, преодолеть идеализм и достигает этого в той степени, в какой последний представляет субъективность в покое в самой себе, созерцающей свои собственные образы. Но таким образом превзойденный идеализм есть лишь побочная форма идеализма, вид эмпириокритического психологизма»<sup>716</sup>. На место хайдеггеровского «эмпириокритического психологизма» Ж.-П. Сартр внедряет свою разновидность психологизма, «концепцию экстаза и внутреннего отрицания»<sup>717</sup>. Он надеется, видимо, сотворить человека заново, каковой являлась попытка «Хайдеггера вывести "человеческую реальность" из ее одиночества»<sup>718</sup>.

Ж.-П. Сартр, в своей манере, начинает следующий ход со здравого заявления. Он признает, что человек одинок среди людей и это закон бытия: «Как раз существование другого — и это будет здесь еще одна польза,

<sup>716</sup> Там же. С. 272-273.

<sup>717</sup> Там же. С. 273.

<sup>718</sup> Там же.

которую мы извлечем из критического анализа хайдеггеровской доктрины, — имеет природу случайного и нередуцируемого факта. Другого встречают, его не конституируют»<sup>719</sup>. Посмотрим, каким образом он в очередной раз откажется от здравого смысла. Какой придумает онтологический фокус. Неожиданно, уже в который раз, Сартр признает вдруг *cogito* и рождаемое им мышление: «Если другой может быть нам данным, то лишь через прямое восприятие, которое сохраняет при встрече свой характер фактичности, как само *cogito* сохраняет всю свою фактичность в моем мышлении, обладая, однако, аподиктичностью *cogito*, то есть его несомненностью»<sup>720</sup>. Подозрение и изумление наше нарастает. Ж.-П. Сартр называет свое дальнейшее исследование «теория существования другого». Он хочет исходить из фактичности другого, как Декарт из *cogito*, а Платон (начиная с Парменида) из Истины. Так как сомнение в их существовании, доказывает их бытие: «... Сомневаются в Другом только абстрактно и на словах, по тому же способу, как я могу написать, даже не сумев подумать об этом, что "я сомневаюсь в моем собственном существовании"»<sup>721</sup>. Однако мы рано радовались. Сартр не хочет быть метафизиком и опираться на реторсию. Он ссылается на вероятность и экспериментальную проверку факта существования Другого. Несомненное бытие Другого вдруг превращается в гипотезу. В.И. Ленин назвал бы такое поведение ревизионизмом. Или отнес Ж.-П. Сартра к «колеблющимся». И напрасно. Ведь Ж.-П. Сартр отстаивает материализм. Человек есть тело рядом с другим телом: «Если, стало быть, другой непосредственно не присутствует для меня и если его существование не является так же несомненным, как и мое, то всякое предположение о нем полностью лишено смысла»<sup>722</sup>.

После верных озарений Сартра, наконец, осеняет, что Декарт не доказал свое существование. Конечно, если забыть о том, что люди —

---

<sup>719</sup> Там же.

<sup>720</sup> Там же.

<sup>721</sup> Там же. С. 273-274.

<sup>722</sup> Там же. С. 274.

мыслящие существа, вследствие чего их бытие дано им непосредственно. Обладая самосознанием, они знают «Я есть Я». Отрицая разумность человека, остается только принять на веру, что ты существуешь: «В действительности я всегда знал, что я существую, я никогда не прекращал практиковать Cogito»<sup>723</sup>. Тело доказать свое существование не может, потому что оно не мыслит. Говорит ведь не тело. Оно лишь орудие мыслящего существа. Но не такой логике следует Сартр. Он выдвигает на первый план существование Другого, а cogito - как следствие, поскольку Другой, такой же, как я. Cogito для Сартра – не факт, указывающий на существование духовной субстанции, а термин, позволяющий выпутаться из противоречий, порожденных исходными предпосылками. Поэтому он видит различие между декартовским пониманием cogito и гегелевским. Для него мышление и дух – всего лишь слова, а не различные аспекты одной и той же субстанции. Он использует противопоставление Декарта и Гегеля, чтобы подчеркнуть главную роль существования (бытия) и вторичность cogito. Чтобы была очевидна утонченная сартровская «казуистика», мы приведем его текст: «Если существование другого не является пустым предположением, чистым вымыслом, то значит, есть нечто, как cogito, которое к нему относится. Именно это cogito нужно объяснить, показывая его структуры и определяя его значение и права.

2) Но, с другой стороны, неудача Гегеля нам показала, что единственным возможным исходным пунктом было картезианское Cogito. Оно одно нас поставило, впрочем, на почву этой необходимости факта, которая является и необходимостью существования другого. Таким образом, то, что мы называем, за отсутствием лучшего названия, Cogito существования другого, совпадает с моим собственным Cogito»<sup>724</sup>.

Итак, наше утверждение не было голословным. Для Ж.-П. Сартра Cogito – лишь досадный факт, «за отсутствием лучшего названия». Он ему

---

<sup>723</sup> Там же.

<sup>724</sup> Там же. С. 274-275.

необходим только потому, чтобы заткнуть «дыры» в бытии его онтологии. А не как неоспоримый факт существования мыслящей субстанции, на котором была основана идеалистическая метафизика. Утвердив посредством *Cogito* бытие, Сартр забывает на время о нем, и переходит к игре с Бытием. Какие только имена он не приписывает обожаемому Термину: бытие-в-себе, бытие-для-себя, бытие-в-паре-с-другим и т.д. Ведь ничего новая и новейшая онтология и не представляют, как словесную игру. В лучшем случае – «это интеллектуальная беллетристика». Не на почве же бытия вырастают подобные рассуждения: «Таким образом, именно в Для-себя нужно спрашивать о том, как отдавать себя Для-другого; в абсолютной имманентности нужно спрашивать о том, как отбрасывать себя в абсолютную трансцендентность; в глубине самого себя я должен найти не основания верить в другого, но самого другого, как не являющегося мною»<sup>725</sup>. Спрашивать себя может мыслящее бытие, *Cogito*, «абсолютная имманентность». А неразумное бытие, чтобы выйти из себя к Другому, который именуется «абсолютная трансцендентность» - на некий мистический экстаз. «В глубине самого себя ... найти ... другого»<sup>726</sup> может только экстрасенс. И как тогда называется такая философия? - Очевидно. Ничего разумного в ней быть не может. Ведь ее исходной предпосылкой является его отсутствие. Доказать наше утверждение мы, конечно, не сможем. Напрямую никто таких заявлений делать не будет. Уничтожение разумности совершается «под прикрытием» критики «измов».

Самым уязвимым местом человеческих усилий выразить истину является несоответствие содержания и формы. Как сказал Тютчев, «мысль изреченная есть ложь»<sup>727</sup>. Смысл изречения постигается не «в душевной

---

<sup>725</sup> Там же. С. 275.

<sup>726</sup> Там же.

<sup>727</sup> *Silentium!*\*

Молчи, скрывайся и таи  
и чувства и мечты свои —  
Пусть в душевной глубине  
Встают и заходят оне

глубине». Хотя и прав Тютчев, что «есть целый мир в душе твоей». Тем не менее, без духовного опыта предшествующих поколений наш «экстатический бросок» откроет нам истину «повседневной реальности». Конечно, для повседневности непосредственное переживание Другого, когда «душа с душою говорит», лучше абстрактных рассуждений о Я, не-Я, объект-субъектах и пр., "личное присутствие" существеннее знания о человеческой природе. Упрекать классическую философию за то, что она была философией, а не, например, поэзией или социологией, по крайней мере, не серьезно. Что Гегель не был психологом, но изобразил в Феноменологии и Философии духа природу человеческого духа.

Экстатический способ хорош на своем месте, в искусстве, но напрасно Ж.-П. Сартр противопоставляет его философскому методу. Тем более, что не экстаз играет главную роль в его борьбе против метафизики, а словесная игра, уместная разве что в художественном творчестве. Поэтому он часто ссылается на свои литературные произведения, так как в его, якобы философском трактате, действие совершается как в романе. Ж.-П. Сартр то приступает к теме, то уходит в сторону, делает многочисленные оговорки и обещает вернуться. То похвалит Декарта или Гегеля, то отвергает начисто их способ изложения, то признает их правоту. То он рассуждает как Мейстер Экхарт, то отрекается от мистики: «Во всяком случае, здесь не может идти речь о том, чтобы сослаться на некоторый мистический или невыразимый опыт. Именно в повседневной реальности является нам другой, и его

---

Безмолвно, как звезды в ночи, —

Любуйся ими — и молчи.

Как сердцу высказать себя?

Другому как понять тебя?

Поймет ли он, чем ты живешь?

Мысль изреченная есть ложь.

Взрывая, возмутишь ключи, —

Питайся ими — и молчи.

Лишь жить в себе самом умей —

Есть целый мир в душе твоей

Таинственно-волшебных дум;

Их оглушит наружный шум,

Дневные разгонят лучи, —

Внимай их пенью — и молчи!.. \* Молчание! (лат.). - Ред.

вероятность относится к повседневной реальности»<sup>728</sup>. «Повседневная реальность» хороша для романа, а не для критики метафизики. Лужайки, стулья, женщины, нищие, стыд, страх, ревность – герои романа «Бытие и ничто». «Пьер взглянул на свои часы, Жанна посмотрела в окно». «Другой с самого начала является постоянным бегством вещей к границе, которую я постигаю сразу как объект на определенном расстоянии от меня, объект, ускользающий от меня, поскольку он развертывает вокруг себя свои собственные расстояния»<sup>729</sup>. «Стыд открывает мне, что я есть это бытие»<sup>730</sup>. Вот три примера, характерные для стиля, который нельзя назвать иначе, как художественный: «Я оглянулся посмотреть, не оглянулась ли она, чтоб посмотреть, не оглянулся ли я». Таким образом, достигается редукция, эпохе и взятие в скобки всего того, что имеет отношение к философии.

Тело – вот предмет, интересующий Ж.-П. Сартра: «Ум не производит свои собственные ощущения, и поэтому они для него остаются внешними; но, с другой стороны, он их себе присваивает, живя ими»<sup>731</sup>. Борьба за последовательный материализм заставляет Ж.-П. Сартра отказаться от любой познавательной способности, ведущей к разуму. Если признать, например, ощущения, то выяснится, что они орудия разума (ума), что наше познание не непосредственно (интуитивно), а опосредовано деятельностью восприятия и рассудка: «Его (ощущения – Ю.П.) абсурдность бросается в глаза. С самого начала оно просто выдуманно. Оно не соответствует ничему тому, что я испытываю в себе или по поводу другого. Мы всегда постигаем только объективный универсум; все наши личные определения предполагают мир и возникают как отношения к миру. Ощущение предполагает, что человек уже находится в мире, поскольку он наделен органами чувств, и оно появляется в нем как чистое прекращение его отношений с миром. В то же время эта чистая "субъективность" дается как необходимая основа, на

<sup>728</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 277.

<sup>729</sup> Там же. С. 278.

<sup>730</sup> Там же. С. 285.

<sup>731</sup> Там же. С. 334.



которой нужно реконструировать все те трансцендентные отношения, которые его появление заставило исчезнуть. Таким образом, мы встречаем здесь три момента мышления»<sup>732</sup>. Следовательно, мышление не является субстанцией. Возникает проблема, какой из моментов является началом, что приводит к логическому кругу.

Круг возникает, если познание основывается на ощущениях (ленинская теория отражения). Классическая метафизика уже разорвала «круг». Круг возможен в том случае, если мы хотим доказать существование того, чего нет, небытия. Нет абсолютного бытия, нет разума, нет - завоеваний предшествующей культуры. Всего, что было до современных научных достижений. Поэтому книга Ж.-П. Сартра, может быть полезна психологам, искусствоведам и другим ученым. Но она не имеет отношения к предмету философии. И мы рассмотрели в ней только его критические замечания в отношении метафизики.

Посредством отрицательности и приставок к слову бытие Ж.-П. Сартр пытается разобраться, как психологу проникнуть в меня, чтобы объяснить меня, а затем, вернувшись в себя разобраться с собой. Такой запутанный сюжет является следствием исходной предпосылки, понятия Dasein: "В нем существование предшествует сущности и руководит ею"<sup>733</sup>. Следовательно, человек не рождается поэтом, он выбирает себя: «Артист, который хочет быть великим и выбрал себя слабым...»<sup>734</sup>. Ж.-П. Сартр родился хорошим писателем, но выбрал себя философом «ничтожения».

В Заключении, подводя итоги, Ж.-П. Сартр возвращается к обсуждению дуализма между двумя видами бытия, Dasein и бытием-сознания («Для-себя и В-себе»). У М. Хайдеггера Dasein было самодостаточным единством себя и сознания: "Dasein ist je meines"<sup>735</sup>. Но термин Бытие у обоих мыслителей не представляет собой понятие бытия,

<sup>732</sup> Там же. С. 334-335.

<sup>733</sup> Там же. С. 449.

<sup>734</sup> Там же. С. 482.

<sup>735</sup> "Здесь-бытие есть всегда мое" (нем.). - Ред.

поскольку оно не охватывает «все, что есть». Предполагается, что оно есть общая категория для обозначения тут-бытия, «сущего»: «Мы спрашивали себя тогда, не завершится ли открытие этих двух видов бытия установлением расщелины, разрывающей Бытие как общую категорию, принадлежащую всем сущим, на две несообщающиеся области, в каждой из которых понятие Бытия должно было бы приниматься в особом и своеобразном значении»<sup>736</sup>.

В противоположность М. Хайдеггеру, у которого монизм склонялся в сторону Dasein, Ж.-П. Сартр сводит дуализм к Ничто: «Наши исследования позволили ответить на первый из этих вопросов. Для-себя и В-себе объединяются посредством синтетической связи, которая есть не что иное, как само Для-себя. В самом деле, Для-себя является не чем иным, как чистым ничтожением В-себе; оно оказывается как бы дырой бытия внутри Бытия»<sup>737</sup>.

Таким образом, Ж.-П. Сартр пытается создать нового рода метафизику, ничего общего не имеющую с классической, которая обосновывала первопричину, как бытия, так и мышления, и поэтому является онтологией. Нигилистическая онтология должна называться метафизикой небытия. Она занимается исследованием индивидуального бытия, но не ищет его основания. Как можно что-либо обосновать, если мы не знаем его основы, причины его бытия. Как движение поезда относительно самого себя равно нулю, так и развитие сознания относительно самого себя приводит к Ничто: «В самом деле, мы называем метафизическим исследование индивидуальных процессов, которые дают рождение этому миру-здесь как конкретной и единичной тотальности»<sup>738</sup>. Вместо того, что есть (отношение сознания и самосознания), постулируется гипотеза, «индивидуальное приключение» сознания есть абсолютное: «Как раз в метафизике можно создавать гипотезы, позволяющие понимать этот процесс в качестве абсолютного события, которое увенчивает индивидуальное приключение, каким является

<sup>736</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 617.

<sup>737</sup> Там же.

<sup>738</sup> Там же. С. 619.

существование бытия»<sup>739</sup>. Загнанный в угол своей дуалистической предпосылкой, Ж.-П. Сартр вынужден обратиться к классической парадигме, которая исходила из целостного, конкретного бытия (единства сознания и самосознания). Чтобы скрыть дуализм в-себе и для-себя и залатать «щель» в бытии, приходится перевернуть бытие с ног на голову. Реальное, целостное бытие (единство в-себе и для-себя) называется идеальным. Как Кант при построении моральной религии исходил из предпосылки присутствия Бога, так и атеист Ж.-П. Сартр не может обойтись без ссылки на отсутствующего Бога: «Целостное бытие, понятие которого не было бы разделено расщелиной и которое, однако, не исключало бы ничтожащего-ничтожимого бытия для-себя, бытие, существование которого было бы единым синтезом в-себе и сознания, — это идеальное бытие было бы в-себе, основанным посредством для-себя и тождественным с для-себя, которое его основывает, то есть *ens causa sui*. Но именно потому, что мы встаем на позицию этого идеального бытия, чтобы судить о реальном бытии, которое мы называем *ёлов*, мы должны констатировать, что реальность является безуспешным усилием достигнуть ступени причины-самого-себя. Все происходит, как если бы мир, человек и человек-в-мире начинали только реализовывать отсутствующего Бога. Все происходит, следовательно, как если бы в-себе и для-себя находились в состоянии дезинтеграции по отношению к идеальному синтезу. Не оттого, что интеграция когда-либо имела место, но как раз, напротив, поскольку она всегда указывается и никогда не является возможной. Это постоянное поражение объясняет одновременно неразрывность в-себе и для-себя и их относительную самостоятельность. Точно так же происходит, когда нарушено единство функций мозга,...»<sup>740</sup>. Очень подходящее сравнение своей онтологии с нарушением единства функций мозга. Ж.-П. Сартр и не собирается преодолевать утраченное единство. Главное – забыть Бога, что значит,

---

<sup>739</sup> Там же.

<sup>740</sup> Там же. С. 620-622

абстрагироваться от действительности, какова она есть, чтобы, став мнимым Богом, создать с помощью науки новый мир: «человек делает себя человеком, чтобы быть Богом»<sup>741</sup>. Будучи Богом, нигилист может поступать вопреки закону бытия, как ему вздумается: «Для нее (онтологии – Ю.П.) безразлично, рассматривать ли для-себя сочлененным с в-себе как разделенную двойственность или как распадающееся бытие. Это дело метафизики решать, будет ли более выгодным для познания (в особенности для феноменологической психологии, для антропологии и т. п.) рассматривать одно бытие, которое мы назовем феноменом и которое будет наделено двумя измерениями бытия — измерением в-себе и измерением для-себя (с этой точки зрения есть лишь один феномен: мир), как в физике Эйнштейна, где считают возможным говорить о познаваемом событии как об имеющем пространственные измерения и одно временное измерение и определяющем свое место в пространстве-времени, — или предпочтительней, несмотря ни на что, сохранить старый дуализм "сознание-бытие". Единственное замечание, которое могло бы здесь предостеречь онтологию, состоит в том, что в случае, где кажется полезным применить новое понятие феномена как распадающейся целостности, следует одновременно говорить о нем в терминах имманентности и трансцендентности. Подводным камнем в действительности является то, что можно впасть в чистый имманентизм (идеализм Гуссерля) или в чистый трансцендентизм, который будет рассматривать феномен в качестве нового вида объекта»<sup>742</sup>.

Таким образом, становится очевидной параллель между позитивной наукой и онтологией Ж.-П. Сартра, откровенно отождествляющего метафизику с феноменологической психологией и антропологией. Имеется, однако, существенное различие. Эйнштейн не смог построить единую теорию физики, поскольку физика исследует не природу, а только ее часть.

---

<sup>741</sup> Там же. С. 625.

<sup>742</sup> Там же. С. 623-624.

Нигилистический метод, доведенный Ж.-П. Сартром до абсурда, позволяет решать проблемы объединения предварительно разъединенного бытия с легкостью. Дуализм познания и бытия, порожденный исходной предпосылкой их конечности, преодолевается «языковой игрой». Принцип классической онтологии не был придуман ради выгоды, а был открыт Парменидом как объективный закон познания. Чтобы создать видимость объективности, тождество мышления и бытия Ж.-П. Сартр называет феноменом, обладающим двумя измерениями, «в-себе» и «для-себя». Аналогичную логику абсурда мы увидим и в феноменологии М. Мерло-Понти.

## Глава VII. Определение предмета неклассической философии

### § 1. А. Камю. Нигилизм – это философия абсурда

В атеистическом экзистенциализме Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти, как показал Альбер Камю, нигилизм был доведен до абсурда. Субъективный произвол софистики сказывается в следующих словах Ж.-П. Сартра: «Если я устранил Бога-Отца (...), ... конечно, должен быть кто-то, чтобы найти ценности (...). ... Жизнь не имеет априорного смысла, ... твоя задача в том, чтобы придать ей смысл, и ценность - это не что иное, как тот смысл, который ты выбираешь»<sup>743</sup>. Следуя Фейербаху, Ж.-П. Сартр пишет: «Бог - это квинтэссенция другого»<sup>744</sup>. И далее он отмечает, что, несмотря на все попытки, защитникам нигилизма (Ницше, Хайдеггеру и Ясперсу) не удалось избавиться от религиозного чувства. Из этого реального факта Ж.-П. Сартр делает вывод, что задача экзистенциальной философии - помочь человеку «забыть» Бога. Утверждение, что «Бог умер», он обосновывает тем, что в прежние эпохи Бог говорил с человеком, а теперь молчит. Раньше человек,

<sup>743</sup> Цит. по: Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 381.

<sup>744</sup> Там же. С. 379.

по слабости своей экзистенции, придумал себе Бога, а теперь он достаточно окреп, чтобы выбрать свою свободу.

Нигилисты не хотят замечать того факта, открытого Сократом, что произвол, который является принципом их философствования, предполагает свою противоположность, иначе все превратилось бы в хаос. Без абсолютного невозможно относительное. Поэтому из положения софиста Протагора, «человек есть мера всех вещей», следует с необходимостью вывод Платона: «Бог есть мера всех вещей». Все многообразие религий, те или иные представления народов о Боге основывается на понятии абсолютного. Логику Платона подтверждает факт появления в атеистической среде религиозных мыслителей, что само по себе является абсурдом.

Для пояснения абсурда А. Камю ссылается на роман Достоевского «Бесы»: Если бога нет, Кириллов - бог. Если бога нет, Кириллов должен убить себя. Следовательно, Кириллов должен убить себя, чтобы стать богом. Это абсурдная логика, - разъясняет А. Камю. Жизнь бессмысленна, но нужно жить: «... Ответ Достоевского Кириллову: жизнь есть ложь, и она является вечной»<sup>745</sup>.

Причиной, породившей культуру абсурда, А. Камю полагает снижение теоретического уровня: «... Классическая диалектическая ученость должна уступить место более непритязательной установке ума, опирающейся как на здравый смысл, так и на симпатию»<sup>746</sup>. Что является следствием ограничения предмета философии рамками опыта. Автор понимает, что «Вселенная предполагает наличие метафизической системы или установки сознания»<sup>747</sup>. Однако, он не верит в беспредпосылочность философии. Современное мировоззрение субъективно: «Атаки на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время»<sup>748</sup>. Экзистенциализм лишь

<sup>745</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Политиздат, 1990. С. 86.

<sup>746</sup> Там же. С. 25.

<sup>747</sup> Там же. С. 28.

<sup>748</sup> Там же. С. 173.

передает ощущение атмосферы душевного состояния эпохи, создает видимость знания.

Поиски С. Кьеркегора, М. Хайдеггера и К. Ясперса, А. Камю называет философским самоубийством, поскольку в их творчестве совершается уход в иную сферу, чем раньше была философия: «Я решусь назвать экзистенциальный подход философским самоубийством. Это не окончательный приговор, а просто удобный способ для обозначения того движения мысли, которым она отрицает самое себя и стремится преодолеть себя с помощью того, что ее отрицает. Отрицание и есть Бог экзистенциалиста. Точнее, единственной опорой этого Бога является отрицание человеческого разума»<sup>749</sup>. Таким образом, нигилизм доведен до его логического завершения, до отрицания самого себя.

Абсурдную логику демонстрирует и другое направление современной мысли, феноменология. Она «отказывается объяснять мир, она желает быть только описанием переживаний. Феноменология примыкает к абсурдному мышлению в своем изначальном утверждении: «нет Истины, есть только истины»<sup>750</sup>. Чтобы показать несостоятельную претензию феноменологии на статус «науки наук», мы рассмотрим труд М. Мерло-Понти «Феноменология восприятия».

## § 2. М. Мерло-Понти. Крах феноменологии и экзистенциализма

Неудивительно, что сами последователи Э. Гуссерля не знают ответа на вопрос, что такое феноменология? Потому что, претендуя на звание философии, она на самом деле спекулирует данными позитивных наук. Отныне философия будет служить науке, провозгласил Ф. Энгельс. Как пишет талантливый марксист Э.В. Ильенков, «мысль Ф. Энгельса предельно проста – современный материализм представляет собой научное

---

<sup>749</sup> Там же. С. 45.

<sup>750</sup> Там же. С. 46.

мировоззрение, т.е. совокупность научных знаний, добытых и добываемых «реальными науками» – физикой, химией, биологией, политической экономией, историей и т.д. и т.п., включая сюда, разумеется, и научную философию, или философию как науку, без коей этот ряд был бы неполным. Но чтобы занять свое законное место в ряду наук, философия тоже должна стать научной, а для этого она должна решительно отказаться от своих прежних претензий на роль «науки наук», на роль «высшего синтеза» всех прочих знаний, на роль системы воззрений на «мир в целом»<sup>751</sup>. Но каким образом, спрашивается, опираясь на материалистически переосмысленную Логика Гегеля, можно избежать участи быть «наукой наук», и получить лишь сумму наличного знания («совокупность научных знаний, добытых и добываемых «реальными науками»»), а не представлять собой систематическое целое, по образцу Логика Гегеля и замысла Канта. Ф. Энгельс не мучился подобными рода вопросами в надежде на мировую революцию, которая расставит (практика – критерий истины) все по своим местам. Поэтому более последовательные нигилисты отбросили всяческую логику и слились с позитивной наукой. Правда претензия быть наукой наук осталась, поскольку они называют себя метафизиками. Отсюда двусмысленность их позиции. То ли они (феноменология, экзистенциализм и пр.) наука, то ли наука наук?

Феноменология есть психология или родственная с ней дисциплина, например, социальная психология или как призывал Э. Гуссерль, ее следует называть "дескриптивной психологией". Вопрос далек от разрешения вовсе не потому, что, как думает М. Мерло-Понти, феноменология находится в развитии. Не стоит на месте всякая наука, кроме метафизики, которая, по словам М. Хайдеггера, была завершена Гегелем. Он выявил интенции своих предшественников, представив в «Науке логики» все философские категории как развитие понятия бытия, от абстрактного бытия или ничто к

---

<sup>751</sup> Ильенков Э.В. Мироззрение и культура // Философия и культура. М., 1991. С. 345–351. С. 352.



абсолютному бытию или Духу. Категории – это не только принципы тех или иных философских систем, понятия, из которых они выводятся, но и онтологические, объективные законы развития культуры, субъективного и объективного духа. Отвергая классическую метафизику, нигилизм отвергает всю культуру, к которой, тем не менее (по крайней мере, к литературе и науке), он вынужден апеллировать. Он встает на позицию неметафизического, бесосновного познания, который исходит не из того, что есть (бытия и мышления), а из постулатов. Первым постулатом, из которого вытекают остальные, является экзистенция и ее модификации. Оставим в стороне, учат нигилисты, вопрос о разумности человека и вечности бытия. Они неразрешимы для современной науки. Поэтому «строгая наука», а не метафизика (философия) является идеалом нигилизма.

Классическая философия исходила из факта разумности человека и его способности познавать мир и самого себя. Исходная, самообосновывающаяся (реторсия) предпосылка метафизики была выражена Парменидом в тезисе «мыслить и быть – одно и то же». Этот принцип в своем развитии явился основанием формирования не только философских систем, но и всей человеческой культуры, поскольку это закон бытия, получивший в системе Гегеля свое логическое завершение.

Нигилизм выступил против классической метафизики, так как, отражая умонастроение интеллектуального сообщества, он возложил на нее вину за разочарование в проповедуемых культурной элитой идеалах. Следовательно, истеблишмент понимал метафизику не как науку, а как идеологию. Тем более, что при возрастающей секуляризации, она не устраивала их своей тесной связью с религией. Но самым важным обстоятельством можно считать надежду на научно-технический прогресс, которая и стала религией нашего времени. Наука, как они полагали, опирается на факты. На самом деле ее теоретические разработки исходят из гипотез, постулатов вроде произвольного предположения экзистенциализма: существование первее сущности. Или постулата родоначальника феноменологии Гуссерля «назад к

вещам». Произошло, однако, возвращение не к вещам, а к изначальному детскому восприятию вещей, «самообнаружение бытия в сознании».

Как разъясняет основное понятие феноменологии И.С. Вдовина, «феномен - это некая единица изначального опыта, в котором осуществляется самообнаружение бытия в сознании»<sup>752</sup>. Когда происходит «самообнаружение бытия в сознании» как не в годы, когда человек открыт миру полностью, поскольку его сознание=ничто. Когда он «всеми фибрами души», а точнее, как об этом учит феноменология, «всеми фибрами» тела впитывает все, что доступно его телесности. К сожалению, младенец не знает, что такое дескрипция, а то описал бы свое восприятие и поставил бы окончательную точку в развитии феноменологии.

М. Мерло-Понти определяет феноменологию как дескрипцию психологии: «Феноменология - это изучение сущностей, и все проблемы соответственно сводятся к определению сущностей: сущности восприятия, сущности сознания, например. Но ведь феноменология - это также философия, которая помещает сущности в экзистенцию\* и полагает, что человек и мир могут быть поняты лишь исходя из их "фактичности". ... Философия, для которой мир всегда "уже тут", до рефлексии, как некое неустранимое присутствие, и все ее усилия, следовательно, направлены на то, чтобы отыскать наивный контакт с миром, чтобы придать ему наконец философский статус»<sup>753</sup>. «Святая простота», у которой нет ни роду, ни племени, претендует на звание философии, помещая мир в бесосновность и беспредпосылочность, т.е в экзистенцию, как именуют теперь человеческое существование «в его бесосновности и беспредпосылочности». Мир

<sup>752</sup> Вдовина И.С. М. Мерло-Понти: от первичного восприятия - к миру культуры // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1999. С. 582-597. С. 584.

<sup>753</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1999. С. 5. \* Экзистенция - термин философии, обозначающий конкретное бытие; в русском языке переводится как "существование". Появляется в средние века и обозначает специфический способ бытия вещи, производной от какого-либо другого бытия. Начиная с Кьеркегора и экзистенциализма, употребляется для описания специфически человеческого существования в его бесосновности и беспредпосылочности. У Хайдеггера экзистенция - это "бытие-впереди-самого-себя", проецирование себя в будущее; у Г. Марселя - личностный, сугубо человеческий способ существования; у Яспера экзистенция обнаруживает себя в "пограничных ситуациях", связанных с необходимостью выбора и принятия решения. - Прим. Вдовиной И. С. и Михайлова И. А. к С. 5.

начинается с меня. Я есть его основание. Но это Я - не разумное существо, развившее свои врожденные способности в определенной культуре, а тело среди других тел, разделенных пространством и временем.

Родоначальники этого направления Э. Гуссерль и М. Хайдеггер еще стыдились отождествлять человека с неодушевленным предметом. Они разукрашивали экзистенциалистскую прозу жизни замысловатой терминологией. Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти решительно отбросили всякое жеманство. Они поставили задачу удалить «родимые пятна» буржуазной идеологии, которая у них ассоциируется с идеализмом и гносеологизмом. Э. Гуссерль, а за ним и М. Хайдеггер, не сумели преодолеть идеалистические предрассудки, утверждает М. Мерло-Понти: «Но "Бытие и время" (Хайдеггера – Ю.П.) исходит из одного положения Гуссерля и есть не что иное, как разъяснение "naturlichen Weltbegriff"\* или "Lebenswelt",\*\* каковые Гуссерль под конец жизни считал главной темой феноменологии, так что противоречие обнаруживается и в философии самого Гуссерля»<sup>754</sup>.

Наука не может знать, что было миллиард лет тому назад, резонно будет аргументировать французский экзистенциалист в конце книги. Следовательно, можно сделать вывод, что она сочиняет мифы. И все же, как полагают защитники эволюционной гипотезы, эволюционный миф предпочтительнее религиозного, так как он сочинен учеными<sup>755</sup>. Так же рассуждает и М. Мерло-Понти. Феноменология - это миф, который спасает нас от тоски и отчаяния, принесенные революциями, войнами и тоталитаризмом, заявляет он: «достойна ли философия, которой не удается себя определить, поднятого вокруг нее шума, не идет ли речь тут, скорее, о мифе или о моде.

Даже если это и так, то следовало бы понять, в чем очарование этого мифа и каково происхождение этой моды, и серьезность философа в

<sup>754</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 6. \* Naturlichen Weltbegriff - естественное понятие мира (нем.). \*\* Lebenswelt - жизненный мир (нем.).

<sup>755</sup> Так рассуждает, например, социобиолог Э.О. Уилсон.

отношении такой ситуации сказала бы в утверждении, что феноменологию можно принимать и практиковать как способ или стиль, она существует как движение еще до того, как достигает полного философского осознания. Она уже давно в пути, ее приверженцы находят ее повсюду - у Гегеля и Кьеркегора, само собой, но также у Маркса, Ницше, Фрейда»<sup>756</sup>. Истоки нигилизма и экзистенциализма можно обнаружить у Гегеля. Но они капля в море, «ничтожащиеся» элементы его системы, впитавшей всю предшествующую культуру.

Наступила принципиально новая, секулярная эпоха и потребовала своей идеологии. Как в жизни и искусстве мы ищем «родственную душу»<sup>757</sup>, так и в феноменологии, ориентированное на науку поколение, обрело свое самосознание: «... Читая Гуссерля или Хайдеггера, - пишет М. Мерло-Понти, - большинство наших современников извели такое чувство, будто они узнали не новую философию, но, скорее, встретились с тем, что давно ожидали»<sup>758</sup>. Чтобы рассматривать феноменологию как философию, нужно принять, что философией отныне принято считать именно не то, что раньше было принято. Классическая философия, развивая интуицию Парменида, раскрыла основу человеческого духа, интеллектуальную и волевую способности. Наука – открывает законы явлений, а современная философия считает достаточным описывать явления (феномены): «Речь идет о том, чтобы описывать, а не объяснять или анализировать. Это первое указание, которое Гуссерль предпослал начинающей феноменологии, призывая ее быть "дескриптивной психологией" или вернуться "к самим вещам", свидетельствует прежде всего о его отказе от науки»<sup>759</sup>. Необходимо

<sup>756</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 6.

<sup>757</sup> «Пергаменты не утоляют жажды.

Ключ мудрости не на страницах книг.

Кто к тайнам жизни рвется мыслью каждой,

В своей душе находит их родник» // Гете И. «Фауст» (пер. Б.Л. Пастернака).

<sup>758</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 6.

<sup>759</sup> Там же. С. 7. \*\*\* «Вероятно, следует добавить: от традиционной науки, поскольку феноменолог Гуссерль не отказывается от науки как таковой, а, напротив, стремится утвердить радикальный, абсолютный идеал научности. То, от чего Гуссерль действительно отказывается, - это теории,

наполнить содержанием, «жизненным опытом», выработанные наукой понятия - вот в чем смысл гуссерлевского (дильтеевского) призыва «назад к вещам», разъясняет М. Мерло-Понти: «Понятно, почему Гуссерль упрекал Канта в "психологизме способностей души"\* и противопоставил анализу ноэтическому,\*\* который основывает мир на синтетической деятельности субъекта, свою "ноэтическую рефлексию", которая пребывает в объекте и разъясняет его первоисходное единство, вместо того чтобы его породить.

Мир уже тут, до моего анализа, и противоестественно было бы выводить его из ряда обобщений, которые сначала связывают ощущения, а затем перспективные аспекты объекта, хотя и те и другие суть не что иное, как продукты анализа, и не должны существовать до него»<sup>760</sup>.

Феноменологи хотят быть наивными, как дети, верующими в то, что истина открывается непосредственно до всякого анализа, без усилий разума и воли. Достаточно быть среди вещей, и они расскажут вам сказку о бытии. Поэтому ссылка М. Мерло-Понти на Августина, обосновывающего веру, а не знание, здесь неуместна. В своей гносеологии Августин опирался на Плотина, его диалектику Я и не-Я, самосознания и Единого, субъективного и абсолютного духа. Призыв исходить из внутреннего Я, из непосредственного сердечного порыва является разъяснением евангельской максимы: «Если не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное»<sup>761</sup>. Вера абсурдна, разъяснял Тертуллиан. Понять, почему Бог умер за наши грехи, невозможно. Надо принять евангельское учение на веру.

Такой подход нельзя считать философским и ссылка на Августина говорит о том, что метод экзистенциалистов сродни художественной

---

конструкции, утвердившиеся в традиционных науках способы мышления, подходы к объекту». - Прим. Вдовиной И. С. и Михайлова И. А.

<sup>760</sup> Там же. С. 8. \* Husserl. Logische Untersuchungen. I: Prolegomena zur reinen Logik. Halle, 1928. S. 93. // Цит. по: Там же. С. 8. \*\* Ноэсис (мышление, постижение) и ноэма (мыслимое содержание, мысль) - термины платоновской и аристотелевской философии используются в феноменологической философии в специфическом значении - в связи с центральным понятием феноменологии "интенциональность". Ноэтический момент интенциональности (ноэсис, ноэза) - это осмысливающая направленность сознания на объект; ноэма - это объект как носитель смысла (мыслимого содержания). - Прим.

<sup>761</sup> «... Истинно говорю вам: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Матф. 18, 3).

интуиции: «... Во "внутреннем человеке", о котором говорит св. Августин,\* можно найти конституирующую способность, которая всегда живет в нем. Таким образом, рефлексия увлекает самое себя и перемещается в неуязвимую субъективность, по сю сторону бытия и времени. Но ведь это наивность или, если угодно, неполноценная рефлексия, которая утрачивает осознание собственного начала. Я приступил к рефлексии, моя рефлексия - это рефлексия о нереклексивном, она не может оставаться в неведении относительно себя как события, по сему она предстает перед собой как подлинное творчество, как изменение структуры сознания, и ей надлежит признать по сю сторону собственных операций существование мира, который дан субъекту постольку, поскольку субъект дан самому себе. Реальное надлежит не конструировать или конституировать, но описывать»<sup>762</sup>. Чем и занимается искусство.

Человек живет в мире – вот исходный тезис феноменологии: «Истина не "живет" лишь во "внутреннем человеке"\* или, точнее, нет никакого внутреннего человека, человек живет в мире, и именно в мире он себя познает»<sup>763</sup>. Как показал Гегель, непосредственность не существует без опосредования. Что и подтверждает феноменология, требующая возврата к непосредственному существованию в мире, погружению в экзистенцию: «Мир есть именно то, что мы себе представляем, не в силу того, что мы люди или эмпирические субъекты, но в силу того, что все мы - единый свет и причастны к Единому, не разделяя его между собой. Реклексивный анализ игнорирует проблему другого как проблему мира, поскольку порождает во мне вместе с первыми проблесками сознания способность идти прямым

---

<sup>762</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 9. \* Речь идет о концепции человека христианского философа и теолога св. Августина, где homo interior представлен одержимым метафизическим беспокойством, погруженным в интимные глубины собственной субъективности и в своей деятельности руководствующимся "доводами сердца", законом, написанным в человеческом сердце (см.: Аврелий Августин. Исповедь. М., 1997). - Прим. Вдовиной И. С. и Михайлова И. А.

<sup>763</sup> Там же. С. 9. \* In te redi; in inferiore homine habitat veritas - во внутреннем человеке живет истина. - Saint-Augustin. – Прим.

путем ко всеобщей истине; и поскольку другой тоже лишен бытия в мире, места и тела, то Alter и Ego\* суть одно в истинном мире, связь умов»<sup>764</sup>.

О какой связи умов может идти речь в непосредственном отношении к жизни. Действительно, мир для ребенка – это «единый свет», в котором «все кошки серы». Перед ним стоит задача выделить из этого Единого, кто есть кто. В таком состоянии наблюдаются эмоциональные реакции, о которых так много рассуждал Ж.-П. Сартр. Для рефлексивной же философии, которая здесь упоминается, как и всякой подлинной философии, не существует проблемы Другого, поскольку она исходит не из индивидуального, неразвитого сознания, а исследует природу человека как такового. Проблема индивида или Другого – это предмет возрастной психологии.

Проблема Другого вытекает из анализа многих индивидуальных сознаний, непохожих между собой. Психология подводит их под ту или иную категорию, обобщает. Кого-то относит к шизофреникам, а другого считает нормальным. Дескриптивная психология, как называл феноменологию Гуссерль, стремится к еще большим обобщениям: «Для Гуссерля, как известно, напротив, проблема другого существует, Alter Ego - это парадокс. Если "другой" на самом деле есть "для себя",\* если он - по ту сторону своего бытия для меня и если мы есть "один-для-другого", а не для Бога, то необходимо, чтобы мы являлись друг другу, чтобы и у него и у меня был внешний облик и чтобы он, кроме перспективы Для Себя - мое видение моего "я" и видение другим его "я" - имел бы перспективу Для Другого - мое видение Другого и видение Другим меня. Само собой разумеется, эти две перспективы в каждом из нас не могут быть просто рядомположенными, ибо тогда другой увидел бы не меня, а я увидел бы не его. Необходимо, чтобы я имел внешность, чтобы тело другого оставалось самим собой. Этот парадокс и эта диалектика Ego и Alter возможны лишь в том случае, если Ego и Alter Ego определяются их ситуацией, если они не

---

<sup>764</sup> Там же. С. 11. \* Alter u Ego - Другой и Я (лат.). – Прим.

лишены взаимоприсущности, то есть если философия не завершается возвратом к моему "я", если благодаря рефлексии я открываю не только мое присутствие для меня, но и возможность "постороннего наблюдателя"<sup>765</sup>.

Вроде бы в исходной предпосылке экзистенциализма нет никакого намека на самосознание, от которого, как и от Бога, давно отреклись. Почему же нигилистам все время мерещится, что эти «пережитки» их преследуют, если на место самосознания (разума) они поставили Другого как "постороннего наблюдателя". Видимо что-то неладно с исходными принципами, если существует проблема Другого, если парадокс отождествляется с диалектикой («парадокс и эта диалектика Ego и Alter»). Парадокс указывает на несовместимость противоположных мнений (докса). Диалектика, напротив, это взаимный переход противоположностей друг в друга, который возможен тогда, когда предполагается, что Ego и Alter имеют общее основание. Такой «субстанцией» в идеализме признавалось самосознание. Поэтому различие сознаний не приводило к интересубъективности, которая преследует феноменологию на протяжении всей истории ее существования. Два разумных существа имеют почву для общения, поскольку они разумны. Следует предположить, что феноменология или дескриптивная психология начинает исследование общения двух субъектов на том уровне, когда у них еще не сформировалось Я и самосознание (Cogito). Такой предварительный вывод напрашивается. Но посмотрим, оправдан ли он.

М. Мерло-Понти излагает позицию экзистенциальной феноменологии в ее противостоянии классическому когито. У него четко выражено восприятие классики через призму научного мировоззрения, что и вызывает у него отторжение идеализма. Хотя временами он подчеркивают

---

<sup>765</sup> Там же. С. 11. \* "Для себя" - в понимании экзистенциализма: человеческое бытие, сознание, характеризующееся абсолютной подвижностью, неустойчивостью, несовпадением с собой (в отличие от "в себе" - материального бытия, бытия объекта - косного, сопротивляющегося человеческой воле и деятельности). - Прим.



его истинность. Нет ладу в доме королевском, как говорил принц Гамлет. У Декарта, как об этом неоднократно писали и Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти, Другой дан изначально, поскольку он такое же разумное существо, как и Я. Cogito, о котором говорит М. Мерло-Понти в данной отрывке, не имеет отношения к Cogito Декарта, а изобретено самим автором: «До настоящего времени Cogito обесценивало восприятие другого, учило меня тому, что Я доступно лишь самому себе, поскольку Cogito определяло меня через то, что я мыслю о себе самом, что я один и могу этим мышлением обладать, по крайней мере, если брать его в этом предельном смысле»<sup>766</sup>. То, о чем продолжает мечтать М. Мерло-Понти, уже осуществлено Декартом, да и всей классической метафизикой. Понятие самосознания, открытое Платином, основывается на двух суждениях, которые и были впервые им сформулированы: «Я есть Я» (самосознание) и «Я есть не-Я» (сознание). Только разумное существо знает, что оно владеет определенной информацией (не-Я). А для этого ему необходимо отличать себя от содержания сознания, знать, что он есть Я. Поэтому там, где есть самосознание («осознание своего существования»), там есть и Другой (не-Я). Проблема возникает тогда, когда на место самосознания ставится детское сознание: «Чтобы слово "другой" не было пустым звуком, необходимо, чтобы мое существование никоим образом не сводилось к осознанию существования, чтобы оно включало также возможность сознания "другого" и, стало быть, мое воплощение в природе и возможность, по меньшей мере, исторической ситуации. Cogito должно раскрывать меня в ситуации, лишь при таком условии трансцендентальная субъективность сможет стать, как говорит Гуссерль\*, intersубъективностью. Как мыслящее Его я, разумеется, могу отличить мир и вещи от моего "я", поскольку ясно, что я не существую так, как существуют вещи. Более того, я должен отделить от моего "я" мое

---

<sup>766</sup> Там же. С. 11.

тело, которое понимается как вещь среди вещей, является некоей суммой физико-химических процессов»<sup>767</sup>.

Просто диву даешься, как можно на одной странице допускать противоречащие друг другу положения. Сначала М. Мерло-Понти призывает: «... Необходимо, чтобы мое существование никоим образом не сводилось к осознанию существования». Имеется в виду некое непосредственное сознание, в котором нет, как у ребенка, отличия Я и не-Я. Затем утверждается прямо противоположное: «Как мыслящее Ego я, понимаю, могу отличить мир и вещи от моего "я", поскольку ясно, что я не существую так, как существуют вещи»<sup>768</sup>. Объяснить подобного рода казусы, которыми грешат все нигилисты, можно только тем, что они не определились с тем, каким предметом они занимаются. Претендуя на философию и даже метафизику, они, на самом деле занимаются «описанием» позитивной науки.

Вследствие того, что предмет метафизики противопоставляется физике (в аристотелевском значении), критика идеализма приобретает карикатурный вид. Идеализм виноват в том, что он исходит из факта существования разумного существа, который признается, по сути дела, с какими-то оговорками и экзистенциалистами. Оговорки и отвержение идеализма являются следствием основного постулата (как ранее подчеркивалось, не объективного факта, а субъективной установки) требующего телегу ставить впереди лошади. Существование первично, а сознание (сущность) вторично.

Удивительно, как такой тонкий мыслитель, прекрасно владеющий историко-философским материалом, так зависим от феноменологической веры. После тех рассуждений, из которых ясно видно, что он правильно понимает значение *cogito ergo sum*, Мерло-Понти вдруг утверждает, что в формуле Декарта речь идет не о доказательстве истинности мышления, и что мышление есть единственный факт, в котором невозможно усомниться. Наш феноменолог упрекает идеализм в том, что в нем *Cogito* определяет

<sup>767</sup> Там же. С. 12. \* Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, III, (неизданное). – Прим. Мерло-Понти.

<sup>768</sup> Там же. С. 12.

существование «субъекта через его мышление о существовании»: «Но cogitatio,\* которое я таким образом обнаруживаю, хотя и не имеет места в объективном времени и пространстве, не лишено его в феноменологическом мире. Мир, который я отличал от моего "я" как сумму вещей или процессов, связанных отношениями причинности, я заново открываю в моем "я" как неизбежный горизонт всех моих cogitationes и как некое измерение, по отношению к которому я себя располагаю. Подлинное Cogito не определяет существования субъекта через его мышление о существовании, не обращает достоверность мира в достоверность мысли о мире, не замещает, наконец, мир значением мира. Напротив, Cogito признает мое мышление как нечто неотчуждаемое и упраздняет любого рода идеализм, открывая меня как "бытие в мире"»<sup>769</sup>. Какого рода "бытие в мире" «не замещает, наконец, мир значением мира». Ответ может быть только один: "бытие в мире" ребенка, который еще не знает название предметов. С чем можно и нужно согласиться, так это с тем, что эпигонство «замещает, ... мир значением мира». Не понимая сути метафизических открытий великих философов, эпигоны играют в слова, подражая, как дети, своим учителям.

Феноменологический подход не позволяет видеть классическую метафизику в ее истинном свете. Исповедующим феноменологию мыслителям кажется, что она «отворачивается от мира» и погружается в Cogito, трансцендентный, потусторонний для вещного мира мир. Феноменология, напротив, считает трансцендентным мир вещей, поскольку он находится вне сознания. Для ребенка сказочный мир – реальность, и, наоборот, реальность – сказочна. Феноменологу действительность тоже кажется сказочно странной и парадоксальной: «Рефлексия не отворачивается от мира, чтобы обратиться к единству сознания как основе мира, она отступает в сторону, чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они

---

<sup>769</sup> Там же. \* Cogitatio - размышление (лат.); Cogitationes - размышлений (лат.). – Прим.

явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное»<sup>770</sup>.

Серьезное отношение к жизни, если перевести слова М. Мерло-Понти на обычный язык, не устраивает Э. Гуссерля. Он «упрекает кантовскую философию» за то, что она реально относится к миру и делает его «имманентным субъекту, вместо того чтобы ему удивляться, а субъекта понимать трансцендирующим по отношению к миру»<sup>771</sup>. Человек должен быть потусторонним для мира, а не жить, наполненным его содержанием. Взаимодействие реального человека с реальной действительностью, отражением которой явилась классическая метафизика, нашла свое завершение в понятии абсолютного духа (Гегель). Попытки нигилистов уйти от действительности посредством феноменологической редукции не дают результатов. М. Мерло-Понти невольно признает правоту Гегеля: «Величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции. Вот почему Гуссерль все снова и снова задается вопросом о возможности редукции. Будь мы абсолютным духом, редукция не составляла бы никакой проблемы». Классическая философия утверждала, что в акте знания, мы отождествляемся с действительностью, переводим язык вещей, на собственный. В нашей голове не столы и стулья, как получается у феноменологов, а некая неизвестная нам субстанция, которую поэтому и называют духом, что она сверхчувственная, умопостигаемая материя (Аристотель). Как говорили древние «подобное познается подобным», или на гегелевском языке «дух постигается духом».

Феноменологи то трансцендируют из мира, погружаясь в экзистенцию, то пребывают во временном потоке. Видимо, для них это одно и то же, поскольку время субъективно. Погружение в экзистенцию есть уход от реальности, которую потому и называют реальностью, что она, в отличие от безосновной и беспредпосылочной экзистенции, имеет в самой себе

---

<sup>770</sup> Там же. С. 13.

<sup>771</sup> Там же.

основание. Правда экзистенциалисты, надо отдать им должное, превратили его в Ничто. В результате, в отличие от классики, они сами не могут уловить свои собственные мысли: «Но поскольку мы, напротив, пребываем в мире, поскольку наши размышления имеют место во временном потоке, который они пытаются уловить (в которой они, как говорит Гуссерль, *sich einstromen\**), нет такого мышления, которое охватывало бы нашу мысль»<sup>772</sup>. В силу своей несостоятельности и отвержения классического наследия феноменологии постоянно приходится пересматривать свои проекты и начинать с начала: «Философ, как говорится в неизданных работах Гуссерля, - это тот, кто все время начинает с начала»<sup>773</sup>.

Начать с начала – это вернуться в детство. «Куда уходит детство», поется в песенке. Дети стремятся поскорее стать взрослыми; «я уже балшой», говорит малыш, поскольку взрослые навязывают ему тоску по уходящему детству. Тем более, что детство никуда не уходит. Оно всегда с нами. Благодаря нему мы те, кто мы есть. Если детство уйдет из нас, мы опять станем детьми. Чтобы понять, что делает человека таким, каков он есть, Э. Гуссерль решил вернуться в детство, погрузиться в дорефлексивное сознание ребенка: «Эйдетическая редукция, напротив, заключается в решении показать мир таким, какой он есть до нашего обращения к себе, в стремлении уравнивать рефлексию с нерефлексивной жизнью сознания. Я вглядываюсь в мир, его воспринимаю»<sup>774</sup> наивными детскими глазами. Опыт ребенка является, как мы показали раньше, и что пишет о редукции М. Мерло-Понти, «опытом и реального, и воображаемого» одновременно.

Правота феноменологии в том, что на восприятие взрослого человека накладываются разного рода стереотипы и «измы», научная религия, розовые очки и т.д., сквозь которые он смотрит на мир. Классическая философия тоже извращена неокантианцами, неогегельянцами и пр. Критика идеализма, по сути дела, как раз и направлена против эпигонства. Но нигилисты не отдают

<sup>772</sup> Там же. \* *Sich einstromen* - они вливаются (нем.). – Прим.

<sup>773</sup> Там же.

<sup>774</sup> Там же. С. 15.

себе в этом полного отчета. Они то отвергают классику, то признают ее абсолютную правоту. К тому же, никто из отдельных ее представителей не может нести ответственности за метафизику в целом, поскольку даже Гегель, представивший ее в систематическом виде, выразил свое отношение к ней, отражая интенции своего времени. Нельзя правильно понять Гегеля без той истории, которая его сформировала. Имеется в виду история философии и культуры в целом.

Повторив на феноменологическом языке доказательство Платона о существовании Истины, М. Мерло-Понти заключает: «Мы пребываем в истине, очевидность есть "опыт истины"\*<sup>775</sup>. Однако, Истина противоречива. То, что мы знаем с аподиктической очевидностью, есть всего лишь относительная истина, а абсолютная Истина – тот недостижимый идеал, к которому мы стремимся. Гегель, правда, считал, что он познал абсолютную истину. Но из этого не следует, что у него ложная система. Критерием может быть только вся история философии, с точки зрения которой, как признавал Фихте, Абсолют может быть познан только Абсолютом<sup>776</sup>. Относительность познаваемой истины на феноменологическом языке выглядит слишком наукообразно: «Очевидность восприятия не есть адекватная мысль или очевидность аподиктическая.\* Мир есть не то, что я думаю, но то, чем я живу, я открыт миру, я, вне всякого сомнения, сообщаюсь с ним, но я им не обладаю, мир неисчерпаем»<sup>777</sup>.

Важной интуицией неклассической философии является нежелание идти проторенной дорогой, как это делали неокантианцы и пр. Только, к сожалению, ей не удается осознать, что вина в этом лежит не на ком-либо, а

<sup>775</sup> Там же. С. 16. \* Das Erlebnis der Wahrheit. (См.: Husserl. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. S. 190). Прим. Мерло-Понти.

<sup>776</sup> «Но мне кажется ясным, что абсолютное может иметь только абсолютное проявление, т. е. только одно (простое, вечно равное себе) проявление в отношении к многообразию; и это есть абсолютное знание. Само же абсолютное есть не бытие, но и не знание, и не тождество, или безразличие обоих, — оно есть именно абсолютное, и всякое другое слово здесь излишне» // Цит. по: Гайденок П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 96.

<sup>777</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 16. \* Нет никакой аподиктической очевидности, так, по существу, говорится в "Formale und transzendente Logik". S. 142. (См.: Husserl. Formale und transzendente Logik. Halle, 1929). – Прим. Мерло-Понти. \*\* Аподиктический - философский термин, обозначающий высшую степень логической достоверности знания. - Прим.

на ее представителях. Понять метафизические интуиции предшественников, значит освоить мысль, сделать ее своей. Гегелю это удалось как никому другому<sup>778</sup>. А отрицание наследия отцов свойственно незрелой психике, каковым и является современное духовное состояние общества, не выработавшее свою идеологию.

Именно неадекватное восприятие классики, рассмотрение той или иной формы философии (Декарта, Канта, Гегеля) вне историко-философского контекста вводит в заблуждение феноменологов. Гегель своей претензией на абсолютное знание сделал, тем не менее, много положительного для философии. Он ясно определил, что предметом метафизики являются самосознание и воля, показал отличие философии, богословия и науки друг от друга. Э. Гуссерль же цепляется за больные места в системах Декарта, Канта и Гегеля. Ему кажется, что Гегель изображает не конкретное единство познания и действительности, субъективного и объективного духа, а редуцирует реальность к формальной логике. Издержки гегелевской методологии он накладывает на все богатство его системы: «Речь не о том, чтобы дублировать человеческое сознание абсолютным мышлением, которое извне будет предписывать ему цели. Речь о том, чтобы признать само сознание проектом мира, назначением мира, каковым оно не владеет, какового оно не охватывает, но к каковому непрестанно направляется, и чтобы признать мир этой предобъективной индивидуальностью, властное единство которой предписывает цель познанию»<sup>779</sup>.

Конечно логическое, позитивистское мышление менее адекватно, чем художественное, что и подчеркивал Гегель (а в особенности Шеллинг), ставя искусство и религию выше науки. И то, что Э. Гуссерль противопоставляет его позицию своей, говорит о его непонимании метафизики. По сути дела, гуссерлевская полемика против классики в пересказе М. Мерло-Понти,

---

<sup>778</sup> Мерло-Понти пишет: "Гегель находится у истоков всего значительного, что произошло на протяжении века, - например, марксизма, Ницше, немецкой феноменологии, психоанализа; он кладет начало попытке разведать иррациональное и интегрировать его в расширенный разум, который остается задачей века" // Цит. по: Фуко Ш. Воля к истине. С. 398.

<sup>779</sup> Там же. С. 18.

напоминает борьбу Шеллинга (и В.Соловьева) против гегелевского «панлогизма». Шеллинг отстаивал интеллектуальную интуицию и считал искусство высшей формой знания. Когда Э. Гуссерль писал, что «имеется ... некий "генезис смысла" (Sinngenesis)\*, каковой только и сообщает нам в конечном счете, что же доктрина "хочет сказать"»<sup>780</sup>, то выражал основной принцип гегелевского метода развития от абстрактного к конкретному. Только Гегель применил свой метод на материале всей предшествующей культуры, а феноменология лишь собирается и топчется на месте.

Классическая метафизика опиралась на науку, исходя из своих собственных принципов. Нигилистическая же – противостоит науке как ее свое иное (Alter Ego). Она – опытная наука: «Феноменологический мир есть не мир чистого бытия, но смысл, который проявляется на пересечении моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого; благодаря сцеплению тех и других он, стало быть, неотделим от субъективности и intersубъективности, которые составляют единое целое благодаря возобновлению моих прошлых опытов в моих настоящих опытах, опыта другого - в моем опыте. Впервые мысль философа осознана настолько, чтобы не проводить в жизнь, забегая вперед себя, собственные результаты. Философ пытается мыслить мир, другого и себя самого, постигать их отношения. Но мыслящее Ego и "незаинтересованный наблюдатель" (uninteressierter Zuschauer)\* не достигают какой-то уже данной рациональности, они "устанавливают"\*\*\* друг друга и устанавливают рациональность в некоем начинании, которому нет никакой гарантии в бытии, и право на которое зиждется на реальной возможности принять свою историю, которой начинание нас наделяет, феноменологический мир не есть разъяснение предустановленного бытия, это основание бытия; философия не есть отражение предустановленной истины, это, как и искусство, осуществление истины»<sup>781</sup>.

<sup>780</sup> Там же. С. 19. \* Этот термин часто встречается в неизданных трудах. Сама же идея присутствует в "Formale und transzendente Logik". S. 181 и след. Прим. Мерло-Понти.

<sup>781</sup> Там же. С. 21. \* VI. Meditation Cartesienne (неизданное); \*\* Ibid. Прим. Мерло-Понти.



«Узнаю тебя, жизнь! Принимаю! И приветствую звоном щита!», - писал А.Блок. Мы принимаем жизнь, какова она есть, как неизбежность, как данность. Но метафизика к этому не сводится. Она выявляет законы бытия, его основание. В феноменологии все смешалось. В одном предложении М. Мерло-Понти высказывает три тезиса, два из которых противоречат друг другу. Приятно узнать, что есть намерение исходить не из какой-нибудь рациональной догмы, а «реальной возможности принять свою историю», жизнь, какова она есть. Такова доля писателей и поэтов. Они в образной форме изображают духовную ситуацию своего времени. Но феноменология претендует на большее: «... Феноменологический мир не есть разъяснение предустановленного бытия, это основание бытия». Под «предустановленным бытием» имеется не конкретное бытие («все, что есть»), не предопределение, противоречащее свободе, над которым ломали голову классики и разрешение которого дали Гегель и Шеллинг, а, видимо, «догмы классицизма». Иначе получается, что основание бытия, открытое феноменологией, не предустановленно, не представляет собой объективный закон, а субъективный вымысел. Следующее предложение подтверждает наше предположение. Если классическая метафизика изобразила законы бытия, то мы, чтобы не быть догматиками, должны игнорировать эту предустановленную гармонию.

Здесь есть верная интуиция, о которой мы уже писали. Использование гегелевского наследия (как и любого другого) невозможно по схеме: взяли, прочитали, применили. Получится «смотрим в книгу – видим ...». Чтобы адекватно понять Гегеля, надо пройти тот путь, который привел его к его открытиям, обладать равным с ним духовным опытом. Кроме того, чтобы увидеть недостатки и достоинство его системы, необходимо «пережить» (Дильтей) заново всю историю философии, и понимать, в какой духовной ситуации находился тот или иной мыслитель. Такая интуиция присутствует в феноменологии. Но не выражена. Поэтому законы бытия и мышления,

---

открытые классической философией она воспринимает как «предсуществующий Разум». Она хочет окунуться в жизнь и описывать свои переживания, и «осуществление истины» для нее такое же, как и в искусстве.

Причем тогда философия, а тем более метафизика? Дело в том, что «свято место пусто не бывает». Возникло ошибочное мнение, что классическая философия не способна быть методологией разросшегося многообразия наук. Ей приписали претензию быть наукой наук, «наукоучением». Даже если некоторые философы и думали, что они решают подобные задачи из этого не следует, что к этому тезису сводится их вклад в развитие метафизики. Фихте, например, который называл свою философию наукоучением, на самом деле выявил единство свободы и самосознания, вскрыл природу интеллектуальной интуиции. Исследование гегелевской философии показывает, что интеллектуальная интуиция играет большую роль в его спекулятивном методе.

Поэтому претензия феноменологии совершенно необоснованна. Никакая она не философия, а особого рода «наукоучение» на стыке искусства и психологии, если «она реально существует, как и мир, часть которого она составляет»; если ей не нужна «никакая объяснительная гипотеза», а только «само действие, в котором мы принимаем незавершенный мир, пытаюсь размышлять о нем и придавать ему целостность»<sup>782</sup>.

Романтики и Гердер, на которых ссылается М. Мерло-Понти, чтобы оправдать свой художественный метод, опирались на классическую метафизику, которая уже выявила «разумное основание всех явлений», а не на непосредственное восприятие: «Наука и философия веками жили изначальной верой, в восприятие. Восприятие выходит на мир вещей. Это значит, что оно нацелено на некую истину в себе, в каковой находится разумное основание всех явлений»<sup>783</sup>. Во-первых, только материалистическая

---

<sup>782</sup> Там же. С. 21.

<sup>783</sup> Там же. С. 86.

философия жила «изначальной верой в восприятие». Во-вторых, восприятие не нацелено на истину, а в полном соответствии с Платоном и М. Мерло-Понти, скрывает «разумное основание всех явлений». И то, что Гегель, собрав воедино принципы всех философов, построил логический каркас их духовных исканий, выражающий Истину трехтысячелетнего развития субъективного и объективного духа, вовсе не означает, что она не оставила нам в наследство ничего кроме, по выражению М. Мерло-Понти, человека машины. Машинное мышление неклассической философии неспособно осознать даже собственных слов и делает вывод, что мир неразумен, следовательно, надо строить философию на неразумности и мир по ту сторону объективного мира.

Э. Гуссерль в своей статье Феноменология для Британской энциклопедии так ничего и не разъяснил, что такое феноменология. Так же и М. Мерло-Понти, все собирает, критикует другие концепции, но пока что только обещает раскрыть тайну. Истину интенциональности нам сообщают в форме критики идеализма, который не смог достичь «полного объяснения, в отношении которого делается допущение, что где-то оно достижимо. Им достаточно того, что оно необходимо, и обо всем, что есть, они судят от имени того, что должно быть, от имени идеи знания. На деле мыслящее Ego не может упразднить своей сопричастности индивидуальному субъекту, который всякую вещь познает в своей частной перспективе»<sup>784</sup>. Частная перспектива уместна в психологии, а метафизика исследует всеобщее бытие. Таким образом, становится ясным, что феноменология – особая (частная) разновидность психологии. «Индивидуальная жизнь» - вот ее предмет. Неудивительно, что «другой становится для нее проблемой»<sup>785</sup>. Каким образом можно приблизить философию к жизни общества, если не достучаться до другого Я.

---

<sup>784</sup> Там же. С. 95.

<sup>785</sup> Там же. С. 96.

Изучение индивидуальной жизни, которая не связана с жизнью общества, процесс становления разумного существа – это предмет возрастной психологии. О чем и пишет М. Мерло-Понти, после того, как, обвинив классическую философию в претензии на абсолютную истину и в том, что она не показала, как формируется «абсолютное сознание» (разум): «Вот почему исследование восприятия надо было начинать с психологии»<sup>786</sup>. Чтобы психология стала феноменологией, надо провести «чистку»: «Не следовало, однако, начинать психологического описания, не вскрыв того обстоятельства, что лишь очистившись от всякого психологизма оно может стать философским методом»<sup>787</sup>. Чистка – это более общая теория психологии: «Ну а теперь, когда феноменальное поле так или иначе очерчено, поспешим в эту неоднозначную область, идя поначалу шаг в шаг с психологом, дожидаясь того, что самокритика психолога выведет нас через рефлексию второго уровня к феномену феномена и преобразует в конечном итоге поле феноменальное в поле трансцендентальное»<sup>788</sup>. Последуем и мы «вместе с психологом», чтобы разобраться в сути феноменологии.

К нашему глубокому сожалению, мы должны признать, что наше предположение о том, что предметом феноменологии является возрастная психология, оказалось ошибочным. Нам предлагается спуститься этажом ниже по лестнице эволюции и рассмотреть, как благодаря телу, человек становится разумным. Гегель, правда и в этом вопросе опередил науку наук, когда в «Философии духа» в разделе посвященном антропологии резонно заявил, что наше тело формировалось вместе с разумом. Вернее, такой вывод можно сделать из его утверждения, что человеческое тело может принадлежать только разумному существу, а прямохождение говорит о наличии у него воли.

Рассматривая предметы с различных сторон, описывая строение глаза, Мерло-Понти приходит к классическому понятию объекта: «Словом, всякий

---

<sup>786</sup> Там же. С. 97.

<sup>787</sup> Там же. С. 98.

<sup>788</sup> Там же. С. 101.

объект является зеркалом всех остальных»<sup>789</sup>. Таким образом, отмечается его всеобщность. Отличие заключается в следующем. Классическая метафизика в своем развитии пришла к понятию объекта, не анализируя путь к нему, тем более психологию восприятия, а феноменология рисует (живописует) картину участия всех предметов, а не только людей, т.е. всего бытия в формировании понятия: «Всякий акт видения мной какого-нибудь объекта мгновенно подхватывается всеми объектами мира, которые вовлечены в это видение как в нем сосуществующие, так как каждый из них есть все то, что другие "видят" в нем»<sup>790</sup>.

Задача, следовательно, в том, чтобы описать (поэтому Гуссерль и называл феноменологию описательной) историю возникновения слов, понятий и, наконец, языка. Феноменология стремится описать опыт бесконечного восприятия (Ньютон называл пространство ощущением Бога) приведший к формированию его априорных форм. Для того чтобы возникло у нас понятие дома, необходим опыт не только всего человечества, начиная с пралюдей, но и всех разумных существ Вселенной. Другого выхода нет, если отрицается изначальная способность от рождения обладать каким-то образом понятиями, врожденными идеями и пр. М. Мерло-Понти подробно показывает картину этого вселенского опыта, который в некоем экстатическом броске передается отдельному индивиду: «Расположение объекта выводит нас за пределы нашего действительного опыта, который сужается в некоем инородном бытии, так что ему мнится, в конечном итоге, что все, чему он нас учит, было извлечено из этого бытия. Этот экстаз (extase) опыта и делает всякое восприятие восприятием чего-то»<sup>791</sup>.

Чистоте эксперимента мешает наличие сознания, возникновение которого, согласно предпосылке, еще нужно показать, как сумму воспринятых объектов. Еще Гоббс представлял сознание как сумму слов: «Как мышление, наиболее внутренняя деятельность духа, у Гоббса не что

---

<sup>789</sup> Там же. С. 103.

<sup>790</sup> Там же.

<sup>791</sup> Там же. С. 105.

иное, как чисто внешняя, механическая операция счисления, так и природа для него предмет не как живое существо, но как мертвый объект, пользуясь выражением новой философии, и потому его философия природы не философия природы, но учение о телах и движениях, ибо тому, что в новой философии было названо объектом, соответствует то, что в прежней называлось телом или материей. Гоббс кладет в основание своей философии природы единственно математическую интуицию»<sup>792</sup>. Материалистическому подходу мешает сознание, перерастающее в самосознание: «Цель всей жизни сознания - полагание объектов, ибо сознание есть сознание, то есть знание себя лишь постольку, поскольку оно владеет собой и себя сосредоточивает в распознаваемом объекте. И тем не менее, абсолютное полагание одного-единственного объекта означает смерть сознания, ибо оно сковывает всякий опыт, подобно тому, как кристалл, введенный в раствор, вызывает его мгновенную кристаллизацию»<sup>793</sup>.

Феноменологу, как и всякому эволюционисту, поставить чистый эксперимент перехода от неживого к живому, а от него к разумному, затруднительно в условиях их присутствия. Они могут лишь мысленно от них абстрагироваться. Это затруднение обычно прикрывают сказочным монстром, «миллиарды лет», при упоминании о котором, люди теряют разум и соглашаются, что мертвое стало живым. В природе, правда, происходит наоборот. Через миллиарды лет Солнце погаснет и пр. Почему мир вообще тогда существует, если все в нем смертно. Должна, следовательно, существовать некая вечная материя<sup>794</sup>, поддерживающая течение жизни. Но такой, основанный на научных фактах вывод, противоречит религии нашего времени. Наши современники верят в вечность «временности», определенной (пространственной) материи.

<sup>792</sup> Фейербах Л. История философии. Собр. произвед. в 3-х т. Т. 1. М., «Мысль», 1974. С. 142.

<sup>793</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 108.

<sup>794</sup> Некие частички ее и собираются открыть на коллайдере. Ученые ломятся в открытую дверь. Праматерию открыл уже Анаксимандр. Его апейрон есть некая неопределенная, поэтому вечная материя, которая подводится и под понятие духа.

Передовое учение, каким считает себя феноменология, не может опираться на связанную с христианским мировоззрением философию. Но, с другой стороны, ей никак не удастся показать, как неразумное тело становится разумным: «Мы не можем удовлетвориться этой альтернативой: либо ничего не включать в субъект, либо ничего не включать в объект. Необходимо отыскать источник объекта в самой сердцевине нашего опыта, описать появление бытия и понять, каким таким парадоксальным образом в себе существует для нас»<sup>795</sup>. Логика полного отказа от духовного опыта человечества, желание начать с начала, привела некоторых феноменологов к тому, что нужно начинать наблюдение с формирования сознания в утробе матери. М. Мерло-Понти предлагает начать с телесного опыта: «Мне не постичь функцию живого тела, если я не осуществляю ее сам - и лишь в той мере, в какой я есть вырастающее из мира тело»<sup>796</sup>. Тело может видеть, «как свидетельствует о том семантическая эволюция, наделяющая все более широким смыслом понятия наглядности, очевидности или естественного света»<sup>797</sup>. Следовательно, устаревшее понятие Духа, следует наполнить новым содержанием. В свете новой мифологии оно «не может быть понято без соотнесения со структурами зрительного восприятия. Так что нельзя сказать, что человек видит, поскольку он есть Дух, или что он есть Дух, поскольку видит: видеть так, как видит человек, и быть Духом - это синонимы»<sup>798</sup>. Этот термин, как и в целом "мир мысли", является пустым понятием, поскольку «в центре сознания всегда происходит некое обезличивание»<sup>799</sup>. Таким образом, подтверждается предположение Гоббса, что сознание – это сумма слов. Слово же, как учил К.Маркс, есть идеальный представитель предмета<sup>800</sup>. Сознание, следовательно, идеал, которого

---

<sup>795</sup> Там же. С. 108.

<sup>796</sup> Там же. С. 111.

<sup>797</sup> Там же. С. 184.

<sup>798</sup> Там же.

<sup>799</sup> Там же.

<sup>800</sup> К.Маркс считал язык "непосредственной действительностью мысли" // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 29.

реально не существует, но без которого никуда. Орудие труда, Ничто, которое создает «вторую природу».

Не наличие разума, а «опыт тела приводит нас к признанию полагания смысла, смыслополаганию, идущего не от универсального конституирующего сознания, смысла, присущего определенным содержаниям»<sup>801</sup>. Разум бессмертен и в нем сущность едина с существованием. Тогда как «мое тело - это то сигнификативное ядро, которое проявляет себя как общая функция и которое в то же время живет и может быть поражено болезнью»<sup>802</sup>. Смертность тела указывает на дуализм сущности и существования. «В нем мы учимся распознавать это сочленение сущности и существования, которое в общем виде мы находим в восприятии...»<sup>803</sup>.

В отличие от материалистов, экзистенциалисты признают существование души, но не признают ее бессмертие. Согласно М. Мерло-Понти Э. Гуссерль считал, что душа возникает из восприятия: «Гуссерль, к примеру, долгое время определял сознание, или возложение смысла, через схему *Auffassung-Inhalt* и как *beseelende Auffassung*.\* Он делает решительный шаг вперед, когда признает, начиная с "Лекций о времени", что эта операция предполагает другую, более глубокую, посредством которой содержание само подготавливается к этому схватыванию. "Не всякое конституирование осуществляется согласно схеме *Auffassungsinhalt-Auffassung*"\*\* (Husserl. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. S. 5, note 1)<sup>804</sup>. Заменяв схему "постижение-содержание" как "одушевляющее постижение" на схему "содержание постижения-постижение", Э. Гуссерль отказался от "я мыслю", полагает М. Мерло-Понти: «Будучи системой двигательных или перцептивных способностей, наше тело не является объектом для "я мыслю",

<sup>801</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 198.

<sup>802</sup> Там же. С. 198.

<sup>803</sup> Там же. С. 198.

<sup>804</sup> Там же. Прим.1 к С. 203. \* схему "постижение-содержание" как "одушевляющее постижение" (нем.); \*\* ...схеме *Auffassungsinhalt-Auffassung* - схеме "содержание постижения-постижение" (нем.) – Прим. Ред.



оно - совокупность проживаемых значений, которая ищет равновесия»<sup>805</sup>. Тело, вследствие такой редукции становится субстанцией-субъектом, *causa sui*.

Можно подумать, все же, что основанием тела является некая постулированная экзистенциализмом реальность «существование» или бытие, по аналогии с тем как слова выступают выражением мысли: «Можно сказать, что тело - это "скрытая форма бытия самим собой"<sup>806</sup>. Поэтому мы говорим, что тело в каждый момент выражает существование - в том смысле, в каком слова выражают мысль». Но так можно, как мы позднее увидим, и до идеализма докатиться. Пока что М. Мерло-Понти удается вывернуться: «... Тело выражает целостное существование, вовсе не являясь каким-то внешним сопровождением ему (существованию – Ю.П.), но потому, что это существование в нем реализуется»<sup>807</sup>.

Идеализм побивается идеализмом. У Гегеля различные аспекты бытия были лишь «моментами» абсолютного бытия (духа), а у Мерло-Понти они становятся моментами тела, здесь-бытия. Таким образом, *Dasein*-тело-смысл, как змея, хватает себя за хвост: «Этот воплощенный смысл является центральным феноменом, по отношению к которому тело и дух, знак и значение - суть абстрактные моменты»<sup>808</sup>. У Гегеля субъективный (самосознание) и объективный дух (культура) взаимодействуют в процессе развития, а у М. Мерло-Понти – тело и существование «предполагают друг друга и так как тело есть сгущенное или обобщенное существование, а существование - непрерывное воплощение»<sup>809</sup>. Вот и опыт Гегеля на что-нибудь да пригодился. Но Гегель, как утверждали классики марксизма, «стоял на голове», но не успели его поставить на ноги. Его дело продолжили нигилисты.

---

<sup>805</sup> Там же. С. 204.

<sup>806</sup> Binswanger. Ueber Psychotherapie. S. 188: "Eine verdeckte Form unseres Selbstseins". - Прим. Мерло-Понти.

<sup>807</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 220.

<sup>808</sup> Там же.

<sup>809</sup> Там же. С. 220.

Идеализм рассматривал, считает М. Мерло-Понти, человека как машину, управляемую разумными законами, и тем самым лишал его свободной воли. У Гегеля, действительно, такой перекося наблюдается, но не у Шеллинга. Свобода – это *causa sui*, она сама себе дает законы (Кант). Разумное существо, по Канту, свободно, когда оно поступает разумно. М. Мерло-Понти полагает, что тело как «обобщенное существование» свободно, так как управляет самим собою: «Речь не о том, чтобы поставить человеческое существование с ног на голову. Надо без всякого сомнения признать, что стыдливость, желание, любовь вообще обладают метафизическим значением, то есть, что они непостижимы, если трактовать человека как машину, управляемую природными законами, или даже как "пучок инстинктов", что они имеют отношение к человеку как сознанию и свободе»<sup>810</sup>.

От разумного существования свобода требует, чтобы оно было разумным. Свобода имеет духовную природу. Свобода – это зависимость духа от самого себя. В Другом я вижу такое же свободное существо и, уважая его свободу, сопереживая его зависимости от обстоятельств, не настаиваю на своих амбициях (свобода как произвол), уступая, поступаю разумно, надеясь на взаимность. Иногда получается, иногда нет. Тем не менее, без такого идеала, который случается редко, жизнь превращается в *bellum omnium contra omnes*<sup>811</sup>. Как же тело-существование реализует свободу? – Телесно-древесным способом. Оно впитывает внешние телесные импульсы и «испаряет»<sup>812</sup> (трансцендирует) свои: «Именно потому, что существование – это трансценденция, оно никогда ничего не преодолевает окончательно, так как в этом случае напряжение, которое его определяет, исчезло бы. Оно

---

<sup>810</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 221.

<sup>811</sup> Война всех против всех (лат.).

<sup>812</sup> «... Даже туманные образования в мозгу людей и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 25.

никогда не покидает само себя. То, что оно есть, никогда не остается внешним и случайным для него, так как оно его вбирает в себя»<sup>813</sup>.

И плохие бойцы делают иногда удачные выпады, писал Аристотель. Феноменология же не случайно нападает на разумную закономерность, так как она связывает гегелевский «панлогизм» с объективными законами истмата. Мы не будем оправдывать Гегеля, обвинять К. Маркса, ссылаться на суд истории. Ведь у них речь шла о развитии общества, а предметом дескриптивной психологии является индивид. Поэтому их предметы не пересекаются. И справедливые слова психолога о роли случайности в судьбе индивида никакого отношения не имеют к идеалистическому учению о свободе: «Все в человеке случайно в том смысле, что этот человеческий способ существования не гарантирован любому человеческому отпрыску никакой сущностью, которую он получал бы с рождения, и которая должна была бы все время воссоздаваться в нем, сталкиваясь со случайностями объективного тела»<sup>814</sup>. Рассуждения М. Мерло-Понти, как ни странно, противоречат генетике, утверждающей закономерность человеческого тела: «Человек - это историческая идея, а не естественный вид. Иными словами, в человеческом существовании, во всем том, чем оно обладает, нет ничего безусловного, и вместе с тем - никакого случайного свойства. Человеческое существование заставляет нас пересмотреть привычные понятия необходимости и случайности, так как оно есть преобразование случайности в необходимость в акте приятия. Мы есть все то, что мы есть, на основе фактической ситуации, которую делаем нашей и непрерывно преобразуем через своего рода уклонения от нее, которые ни в коем случае не являются безусловной свободой»<sup>815</sup>.

---

<sup>813</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 224.

<sup>814</sup> Там же. С. 225.

<sup>815</sup> Там же. С. 226.

Еще как-то можно связать полемику против разумной закономерности с марксизмом<sup>816</sup>. Можно было бы подумать, что наш экзистенциалист вернулся к классической парадигме, если бы мы неоднократно убеждались, что мышление для него пустое понятие, за которым скрывается что-нибудь материальное. Вот в очередной раз М. Мерло-Понти высказал здравую мысль: «Прежде всего, мышление не является следствием языка. ... Стало быть, надо признать в качестве первостепенного факта эту открытую и неограниченную способность означать (то есть одновременно схватывать и передавать смысл), посредством которой человек возносит себя к какой-то новой форме поведения или к другим, или к своему собственному мышлению через свои тело и речь»<sup>817</sup>. Конечно, зная материалистическую ориентацию феноменологии, не трудно догадаться, что «одновременно схватывать и передавать смысл» может некая телесная, она же экстатическая способность. Она же и речь: «Нельзя определить речь ни как "операцию мышления", ни как "двигательный феномен": она вся целиком есть двигательная функция и вся целиком - мышление»<sup>818</sup>.

Мы говорим, следовательно, мы мыслим, мы движемся, значит, мы существуем и мыслим. Как все просто и понятно и не надо нам никаких субстанций и субъектов. Тем более рефлексий: «Таким образом, опыт собственного тела противостоит рефлексивному подходу, который отделяет объект от субъекта и субъекта от объекта и который дает нам лишь размышление о теле, или тело в идее, а не опыт тела, или тело в реальности»<sup>819</sup>. После таких «откровений» как не поиздеваться над лукаво мудрствующими христианскими философами: «Но если наш союз с телом субстанциален, как бы мы могли почувствовать в самих себе какую-то чистую душу и, как следствие, прийти к абсолютному Духу?»<sup>820</sup>. Автор опять

---

<sup>816</sup> «Опираясь на дескриптивный феноменологический метод, не так-то просто вырваться из пут исторического материализма...», пишет Мерло-Понти в Примечании // Там же. Прим. 1 к С. 226.

<sup>817</sup> Там же. С. 250-253.

<sup>818</sup> Там же. С. 253.

<sup>819</sup> Там же. С. 258.

<sup>820</sup> Там же.

начинает мутить воду. Все так было просто и вдруг опять дуализм: «наш союз с телом» (?). Если тело - субстанция, то откуда вдруг гегелевская субстанция-субъект (?). Как всегда все очень просто. Просто к телу приклеился субъект: «Тело - это не только объект среди объектов, сопротивляющийся рефлексии и живущий, так сказать, приклеившимся к субъекту. Вместе с ним тьма окутывает весь воспринимаемый мир»<sup>821</sup>.

Чтобы рассеять тьму, нужно раздвинуть горизонты восприятия: «Всякое знание устанавливается в горизонтах, открытых восприятием»<sup>822</sup>. Опыт восприятия и никаких приклеивающихся субъектов. «...То, что дано, не является ни сознанием, ни чистым бытием, как сам Кант глубоко заметил, это - опыт; другими словами, сообщение конечного субъекта с непрозрачным бытием, из которого он возникает и в которое он остается вовлеченным. Это "опыт чистый и, так сказать, еще бессловесный, который нужно привести к чистому выражению его собственного смысла"\*». Мы располагаем жизненным опытом не в смысле системы отношений, которые целиком детерминируют каждое событие, но в смысле открытой целостности, синтез которой не может быть завершен»<sup>823</sup>. Вот куда можно упрятать приклеивающегося субъекта. Всегда можно сослаться на то, что через тысячу лет мы, наконец, от него избавимся. Поэтому, будем исходить из того, что его уже нет: «Единство субъекта или объекта - это не реальное единство, но унаследованное единство на горизонте опыта; нужно обнаружить по сю сторону идеи субъекта и идеи объекта фактичность моей субъективности и объекта в состоянии их зарождения, первоисходный слой, в котором рождаются идеи как вещи»<sup>824</sup>.

Восприятие рождает «идеи как вещи». Я и есть восприятие и, одновременно, являюсь «человеком, который заброшен в этот мир и который

---

<sup>821</sup> Там же. С. 258.

<sup>822</sup> Там же. С. 267.

<sup>823</sup> Там же. С. 282. \* Husserl. *Meditations Cartesiennes*. P. 33. - Прим. Мерло-Понти.

<sup>824</sup> Там же.

- в любом смысле этого слова - "привержен ему"<sup>825</sup>. «Мое тело - это место или, скорее, сама актуальность феномена выражения (Ausdruck), в нем визуальный и аудитивный опыт предвосхищают друг друга, а их экспрессивное значение является основой допредикативного единства воспринимаемого и через него - вербальным выражением (Darstellung) и интеллектуальной сигнификацией (Bedeutung)\*. Мое тело - это общая для всех объектов текстура. Оно является, по меньшей мере в отношении воспринимаемого мира, общим инструментом моего "понимания".

Именно тело придает смысл не только естественному объекту, но также и таким культурным объектам, как слова»<sup>826</sup>.

Лашьез-Рей, книгу которого М. Мерло-Понти критикует, чтобы опровергнуть идеализм, в соответствии с классической доктриной пишет: «Разве разум мог бы узнать смысл знака, если бы не сам его конституировал как знак?»<sup>827</sup>. Никакие разумные доводы нигилисту не указ. Разума нет. Идеалисты его придумали, чтобы, подражая христианскому Богу, «конструировать мир». Человек познает вовсе не разумом.

Однако напрямую отрицать разумность даже нигилисты не решаются. Они делают вид, что борются с гносеологием, идеализмом и пр. Нигилисты признают только бытие. Точнее, называют как материальное, так и духовное бытие одним словом. Простота – хуже воровства. В результате «опрошения», отказа от привилегии быть разумным существом, отношение познающего субъекта и познаваемого объекта, Я и не-Я, становится излишним. Я есть такой же предмет, как и то, что оно познает: «На место того образа познания, к которому мы пришли, описывая расположенного в мире субъекта», «поставить другой образ, согласно которому субъект конструирует или конституирует этот мир, и этот образ будет более верным, чем первый, ибо знакомство субъекта с окружающими вещами возможно

<sup>825</sup> Там же. С. 282.

<sup>826</sup> Там же. С. 302. \* Различение Ausdruck, Darstellung и Bedeutung принадлежит Кассиреру. Cassirer. Philosophie der Symbolischen Formen, III. - Прим. Мерло-Понти.

<sup>827</sup> Lachieze-Rey. Reflections sur l'activite spirituelle constituante // Recherches Philosophiques. 1933-1934. P. 134. - Прим. Мерло-Понти к с. 470.

только тогда, когда он прежде заставляет их существовать для себя, располагает их вокруг себя и извлекает их из собственной глубины»<sup>828</sup>.

М. Мерло-Понти наивно полагает, что если он отношение Я и не-Я, самосознания и сознания, абсолютной и относительной истины, представит как «расположенного в мире субъекта», то он тем самым останется монистом. Однако это выражение и есть отношение Я и не-Я, познанной истины «Я знаю, что Я есть» («расположенного в мире субъекта») и непознанного, «расположенного в мире» объекта. На это обстоятельство и указывает нигилистам неокантианец Лашьез-Рей, приводя цитату из диалога Платона «Менон»: «Тот, кто захочет ограничить духовный свет представляемой наличностью, - аргументирует Лашьез-Рей, - всегда будет сталкиваться с сократовской проблемой: «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?» (Платон. "Менон". 80 D)"<sup>829</sup>.

Сократ говорит о поиске истины, которая ведь не дана в некоем экстатическом откровении изначально, как предполагают нигилисты, но, стремление к которой является движущей силой познания. Поэтому он и называет Истину незнанием, поскольку мы ищем то, чего незнаем. М. Мерло-Понти интерпретирует иронию Сократа буквально как поиск вещей: «Мышление, объекты которого на самом деле превосходили бы его, обнаружило бы, что их число множится до бесконечности, что оно никогда не будет в состоянии ни понять их отношений, ни проникнуть в их истину»<sup>830</sup>.

Затем французский философ начинает иронизировать над Cogito Декарта, у которого якобы два Я, Cogito и его собственное "я". Получается,

---

<sup>828</sup> Там же. С. 471.

<sup>829</sup> Там же. С. 471. Мерло-Понти цитирует Платона по Lachieze-Rey. L'Idealisme kantien. Paris, 1932. P. 17-18.

<sup>830</sup> Там же. С. 471.

что Декарт и Сократ не раскрыли природу человеческого "я", а придумали некую сказку о ней, которая воодушевляет М. Мерло-Понти, а до него других философов, сочинять свою сказку: «Мое "я" реконструирует историческое Cogito, мое "я" читает тексты Декарта, это оно признает за ними нетленную истинность и в конечном счете картезианское Cogito обладает смыслом лишь благодаря моему Cogito, мне нечего было бы о нем сказать, не имей я в себе самом все необходимое для его изобретения»<sup>831</sup>.

Тексты Платона и Декарта заставляют М. Мерло-Понти на какое-то мгновение забыть нигилистическую установку и как бы сквозь нее невольно принять Истину, открытую этими великими метафизиками. Она заключается в том, что человек изначально имеет «все необходимое для ... изобретения»<sup>832</sup> того, что он хочет познать. Декарт говорил о врожденных идеях, а Сократ о их припоминании. В дальнейшем философы стали именовать «все необходимое для ...» познания, духовной способностью, движущим принципом которой выступает «Я мыслю» (Cogito) или просто "я".

М. Мерло-Понти приписывает метафизике раздвоение сознания. Он представляет дело так, что Cogito принадлежит не всякому человеку, поскольку он является разумным существом, а только Декарту: «Именно мое "я" предписывает моему мышлению подхватить движение Cogito, именно мое "я" непрерывно сверяет его направленность на эту цель; необходимо, следовательно, чтобы моя мысль предшествовала в Cogito самой себе, чтобы она уже имела то, что ищет, без чего не могла бы это искать. Приходится определять мышление через это странное могущество, которым оно обладает: способность опережать себя и самого себя подстегивать, повсюду чувствовать себя как дома, словом, через его самостоятельность»<sup>833</sup>.

Каким образом человек способен был бы творить вторую природу, летать в космос и пр., если бы его мышление не превосходило в чем-то

---

<sup>831</sup> Там же.

<sup>832</sup> Там же.

<sup>833</sup> Там же. С. 471-472.



природу. Мышление разумного существа изначально (априори) содержит законы природы, иначе как бы он их открыл. Ведь мы воспринимаем лишь вещи, а не законы вещей. Их человек находит в самом себе, при наблюдении над явлениями природы. Или как говорил Сократ, припоминает. Ничего другого и не скрывается за тем методом, который нам предлагает М. Мерло-Понти, иронизирующий над классикой парадигмой: «Если бы мышление само не вкладывало в вещи то, что оно затем в них найдет, вещи ускользали бы от него, оно не мыслило бы их, то есть было бы "иллюзией мышления"\*<sup>834</sup>, - цитирует Мерло-Понти Лашьез-Рея.

Мышление М. Мерло-Понти представляет не как духовный процесс, а как взаимодействие воспринятых нами предметов: «Чувственные восприятия или рассуждения не могут быть фактическими событиями, которые во мне происходят и о которых я свидетельствую. Когда я их рассматриваю задним числом, они рассеиваются и распределяются по своим местам. Но это лишь след рассудка и восприятия, каковые, если их взять в их действительности, должны были, чтобы вообще не распасться, охватить собою сразу все, что было необходимо для их осуществления, и вследствие этого предстать себе в одной неделимой интенции»<sup>835</sup>.

После разгрома познавательных способностей (восприятия и рассудка) М. Мерло-Понти переходит к извращению классических представлений о самосознании. Он наполняет духовную способность материальными предметами: «Всякое мышление о чем-либо есть в то же время осознание себя, за неимением последнего оно вообще не могло бы иметь предмета. В истоке всех наших опытов и всех наших рефлексий мы, стало быть, находим сущее, узнающее себя непосредственно, ибо оно и есть знание себя и всех вещей, сознающее свое собственное существование не через какое-то свидетельство и не как фактическую данность или еще соотносясь с какой-

<sup>834</sup> Ibid. P. 25. – Прим. Мерло-Понти к С. 472.

<sup>835</sup> Там же. С. 472.

то идеей самого себя, но в прямом с ним контакте. Самосознание есть само существо разума в действии»<sup>836</sup>.

Самосознание и есть «фактическая данность», «узнающее себя непосредственно», благодаря которому М. Мерло-Понти отличал себя от бумаги, на которой он написал свои ядовитые слова. Нигилисты упорно приписывают самосознанию не свойственную ему функцию. Самосознание выражает следующее: Я знает, что оно есть и отличает себя от других предметов, как вне, так и в сознании. Но оно, в этом непосредственном акте, не познает ни себя, ни предметов. Самосознание лишь ориентирует разум человека на познание, отмечая его отличие от предметов. Конечно, оно участвует в познании, сопровождает его, поскольку благодаря ему человек является сознательным, осознающим свою деятельность существом, т.е. разумным.

Нигилисты же приписывают самосознанию функцию рассудка или сознания: «Необходимо, чтобы акт осознания какой-либо вещи в момент совершения был постижением самого акта, в противном случае он распадается. Следовательно, немислимо, чтобы он мог быть пущен в ход или вызван чем бы то ни было, сознание - это *causa sui*»<sup>\*837</sup>, пересказывает М. Мерло-Понти Лашьез-Рея, совершая очередную подмену понятий. Сначала говорится о самосознании, которое внезапно превращается в сознание, а последнее в причину самого себя.

Безусловно, в определенном смысле мы можем говорить о человеческом духе как о *causa sui*, поскольку он посредством познания себя порождает самого себя, развивается. Более того, познавая природу (и в дальнейшем сам автор признает это), он ее порождает. Ведь до того, как мы, например, не знали, что Земля вращается, мир выглядел иначе. М. Мерло-Понти хочет остаться бессознательной вещью. Мышление для него не некая духовная сущность, а вещь наряду с другими предметами. В лучшем случае

---

<sup>836</sup> Там же.

<sup>837</sup> Там же. С. 472. \* Ibid. P. 55.- Прим. Мерло-Понти к С. 472.

– это термин для обозначения одинаковых предметов, каковым у Ленина была материя. В соответствии с материалистической позицией Я, самосознание представляются «общим именем или гипотетической причиной»<sup>838</sup>. Поэтому феноменологу кажется, что когда Декарт размышляет, то он удваивает мир: «Вернуться вместе с Декартом от вещей к мышлению о вещах означает либо свести опыт к сумме психических событий, для которых Я было бы только общим именем или гипотетической причиной, но тогда не ясно, каким образом мое существование могло бы стать более достоверным, нежели существование какой-либо вещи, поскольку оно ничуть не более непосредственно, разве что в какой-то неуловимый миг; либо признать по сю сторону событий область и систему мыслей, которые не были бы подвластны ни времени, ни какому бы то ни было ограничению, модус существования, который ничем не обязан событию и который является существованием-сознанием, то есть своего рода духовным актом, который схватывает на расстоянии и притягивает к себе все, на что он нацелен, неким "я мыслю", которое само по себе без каких бы то ни было дополнений является неким "я есмь"\*»<sup>839</sup>.

А как еще иначе, как не Духом принято называть все сверхчувственное. И какие еще дополнения нужны, если даже эволюционная теория считает человека разумным. Больше ничего, кроме факта разумности и не скрывается за неприемлемым для нигилизма "я мыслю": «"Картезианская доктрина Cogito должна была, следовательно, логически вести к утверждению вневременности разума и к допущению осознания вечности: *experimur nos aeternos esse*"\*. Вечность, понимаемая как возможность охватить и предвосхитить временное, линии развития в единой интенции, была бы подлинным определением субъективности\*\*»<sup>840</sup>.

<sup>838</sup> Там же. С. 472.

<sup>839</sup> Там же. С. 473. \* Ibid. P. 184 - Прим. Мерло-Понти.

<sup>840</sup> Там же. С. 473. \* Ibid. P. 17-18. *Experimur nos aeternos esse* - мы ощущаем себя вечными (лат.);

\*\* Lachize-Rey. *Le Moi, Le Monde et Dieu*. Paris, 1938. P. 68 - Прим. Мерло-Понти.

Если нигилизм отвергает Истину, вечное основание бытия и мышления, то он думает, что время существует вечно. Само понятие времени указывает на его временность, которая, не будь вечности, и не появилась бы на Божий свет. Но нигилист обязан стоять на своем вопреки всему, для чего необходима подмена понятий: «Прежде чем поставить под вопрос это вечностное истолкование Cogito, рассмотрим, какие же выводы, говорящие о необходимости пересмотра, из нее следуют. Если Cogito раскрывает мне новый модус существования, который ничем не обязан времени, если я открываюсь себе как универсальная конституирующая сила в отношении любого доступного мне бытия, как некое трансцендентальное поле, за которым и вне которого ничего не стоит, тогда нельзя говорить, что мой разум - "коль скоро речь идет о форме всех объектов чувств... есть Бог Спинозы"\*», так как различие формы и материи уже не имеет решающего значения, и трудно понять, каким образом разум, рефлексивный над самим собой, смог бы в конечном счете признать какой-то смысл за понятием восприимчивости и действительно себя мыслить так, будто его что-то затрагивает: если он сам мыслит, будто его что-то затрагивает, значит он не мыслит, что его что-то затрагивает, поскольку вновь подтверждает свою активность в тот миг, когда казалось бы ее ограничивает; если он сам помещает себя в мир, то значит его там нет, самополагание - это иллюзия. Должно, таким образом, признать без всяких ограничений, что мой разум - это Бог. Непонятно, каким образом, например, господин Лашьез-Рей смог бы избежать такого вывода»<sup>841</sup>.

Потому что Лашьез-Рей признает, что мыслить, не значит жонглировать предметами, а иметь дело с их идеальными представлениями. Что материя и форма – это понятия, которые существуют также реально, как и предметы. Что Cogito – не вещь и не Бог, а самосознание, благодаря которому мы знаем, какой информацией наполнено наше сознание. Что

---

<sup>841</sup> Там же. С. 473. \* Kant, Uebergang, Adickes, p. 756. Цит. по: Lachieze-Rey. L'Idealisme kantien. P. 464. - Прим. Мерло-Понти.

«разум, рефлексирующий над самим собой», рефлексирует не пустыми понятиями, а знает, благодаря самосознанию, их содержание, смысл. Смысл стола, например, не в том, что он занимает определенное пространство, изготовлен из дерева или золота и т.д., а в том, чтобы мы могли за ним писать и пр.

Конечно, понять такие очевидные для людей, признающих метафизическую, сверхчувственную действительность, истины человеку *верующему* только в конечную материю, невозможно. Поэтому М. Мерло-Понти и кажутся несуразными рассуждения Лашьез-Рея, цитату которого он приводит: "Если я на время перестал мыслить, а затем начинаю мыслить вновь, я возвращаюсь к жизни, восстанавливаю во всей неделимости движение, мной продолжаемое, располагаясь у источника, из которого оно происходит... Таким образом, всякий раз, когда он начинает мыслить, субъект находит точку опоры в самом себе, он располагается за пределами и позади своих различных представлений, в том единстве, которое, будучи принципом всякого признания, признанию не подлежит, субъект вновь становится абсолютным, ибо он извечно таковым является"<sup>842</sup>.

Субъект, познающий истину, которую не он сотворил, в каком-то смысле становится Абсолютным, точно также как и тогда, когда он на основании законов, не им придуманных «творит» «вторую природу», технику - культуру в целом. Абсолютность, как момент, присуща истине, самосознанию и свободе. И М. Мерло-Понти знает об этом. За неимением убедительных аргументов, он делает вывод, что существует столько абсолютных, сколько познающих субъектов.

Хотя он неоднократно соглашался с Декартом, что разумному существу другое Я дано изначально, он опять вопрошает «каким образом я смог бы узнать о других Я?» и т.д. Хотя опыт тело-существования он рассматривает как *causa sui*, он делает вид, что ему непонятно как «единственный опыт субъекта - это опыт, которого я достигаю, с ним

<sup>842</sup> Lachieze-Rey. *Reflexions sur l'activite spirituelle constituante*. P. 145. – Прим. Мерло-Понти.

совпадая, ежели разум по определению укрывается от "постороннего наблюдателя" и может быть познан только изнутри»<sup>843</sup>.

Вот если бы речь шла о самонаблюдении восприятия, если бы тела смогли «зажить своей жизнью», а не их идеальные модели, то это М. Мерло-Понти принял. А так «если вне меня ничего нет, то другие ничего не имеют внутри». И наконец, самое главное, «это совершенно закрытое "я" перестает быть "я" конечным»<sup>844</sup>. В том то и дело, что, будучи конечным, оно способно приобщаться к вечной Истине. Не будут же нигилисты утверждать, что они сотворили мир, его законы, или отрицать, что наука способна их познавать. Или они думают, что идеалисты отрицают внешнюю реальность? Нет. Их не устраивает то, что классическая философия «выводит нас за пределы времени».

Посмотрим, как они относятся к вечности: «Здесь мы констатируем необходимость отыскания того пути, что пролегает между вечностью и раздробленным временем эмпиризма, необходимость перетолкования Cogito и перетолкования времени»<sup>845</sup>. Естественно, что «перетолкования» превращаются в искажения. Допустим, хотя и непонятно, как возможно, чтобы «наши отношения с вещами» могли быть «отношениями внешними». В таком случае возможны два варианта: либо мы растворяемся в вещах, либо они проникают в нас. Второй вариант избрали идеалисты. Идеи – это, реально существующие идеальные модели вещей (законы природы). Ну а первый, видимо, - нигилисты.

Воюя с идеализмом, М. Мерло-Понти не замечает, что он с ним согласен. Ведь и идеалисты утверждают, «что наше самосознание не может быть простым обобщением психических событий». И что «мы воспринимаем мир только тогда, когда этот мир и это восприятие еще до того, как стать событиями, существуют в виде наших мыслей»<sup>846</sup>. Другое дело, что идеализм

---

<sup>843</sup> Там же. С. 474.

<sup>844</sup> Там же.

<sup>845</sup> Там же. С. 475.

<sup>846</sup> Там же.

называет мысли мыслями, реально существующими идеальными моделями действительности, а М. Мерло-Понти, как нигилист и материалист, не признает ничего сверхчувственного. Для него разум, самосознание и другие атрибуты духовной реальности – пустые понятия, слова, навязанные нам традицией, пережитки темных веков. Мы живем в век научно технического прогресса и должны думать, как думают ученые, превращающие объективное бытие в субъективную математическую модель.

Как уже не раз мы вынуждены обратить внимание читателей на скачкообразную логику М. Мерло-Понти. Он начинает с «Я мыслю», которое он затем превращает в самодвижущееся восприятие: «Итак, бесспорно, что я мыслю. Я не уверен, что вот там находятся пепельница или трубка, но я уверен, что мне думается, что вижу пепельницу или трубку. Так ли просто, как это принято считать, разделить эти два утверждения и сохранить, независимо от всякого суждения относительно видимой вещи, очевидность моей "мысли о том, что я вижу"».

Напротив, это невозможно. Восприятие есть именно акт такого рода активности, в которой невозможно разделить сам по себе акт и объект, на который он направлен. Восприятие и воспринимаемое по необходимости имеют одну и ту же экзистенциальную модальность, ибо мы не сможем отделить от восприятия то осознание достижения самой вещи, которым оно обладает или, точнее, которым является. Не может быть и речи о том, чтобы сохранить достоверность восприятия, отвергая достоверность воспринимаемой вещи»<sup>847</sup>.

Получается, что идеализм отвергает «достоверность воспринимаемой вещи». Как мы и предполагали, М. Мерло-Понти отождествляет мышление и восприятие: «Итак, что-нибудь одно: или я не обладаю никакой достоверностью относительно собственно вещей, но тогда я тем более не могу быть уверенным в своем собственном восприятии, взятом даже в качестве простой мысли, поскольку даже в таком виде оно включает в себя

---

<sup>847</sup> Там же. С. 475-476.

утверждение о существовании вещи; или же я с достоверностью схватываю собственную мысль, но это предполагает, что я признаю и существования, на которые она направлена»<sup>848</sup>.

Теперь мы видим, откуда берется мышление о восприятии. Мышление – это «мое видение». Правда, тут возникает одна неувязочка. Кант полагал, что «вещь в себе» непознаваема. Мы не будем следовать за ним, только отметим один аспект, указывающий на верность его интуиции. Мы переформулируем положение Канта. Вместо термина «вещь в себе» употребим словосочетание абсолютная истина. И тогда с нами все согласится, что она непознаваема. Акт восприятия дает нам лишь существование, но не сущность. И даже если сущность, то это будет относительная, а не абсолютная истина. Поэтому неверно, что «видимая вещь в себе есть то, что я о ней мыслю»<sup>849</sup>.

То же самое и относительно критики гуссерлевского понимания конституирования мира. Что же, как не «схему», представляют собой научные теории, которые, как признает в другом месте М. Мерло-Понти, с каждым новым открытием пересматриваются и уточняются: «Было бы противоречием утверждать сразу\* и то, что мир конституируется мною, и то, что из всей этой конституирующей операции я могу постичь только схему и сущностные структуры; необходимо, чтобы по завершении конституирующей работы я видел перед собой существующий мир, а не только мир в идее, в противном случае я обладал бы лишь абстрактной конструкцией, а не конкретным осознанием мира»<sup>850</sup>.

Осознание мира есть и у ребенка, а теоретическая наука созидает лишь абстрактные математические конструкции не тождественные восприятию.

---

<sup>848</sup> Там же. С. 476.

<sup>849</sup> Там же.

<sup>850</sup> Там же. С. 479. \* «Как это делает, например, Гуссерль, когда признает, что всякая трансцендентальная редукция есть вместе с тем редукция эйдетическая. Необходимость доходить до сущностей, непреодолимая непрозрачность существований не могут быть поняты как сами собой разумеющиеся факты, они вносят свой вклад в определение Cogito и высшего смысла субъективности. Я не есмь конституирующее мышление, и мое "Я мыслю" не есть "Я есмь", если я не могу мыслью сравняться с конкретным богатством мира и вобрать в себя фактичности». - Прим. Мерло-Понти к С. 477.



Что в дальнейшем признает и М. Мерло-Понти: «... Совершенно необходимо, следовательно, чтобы вещь, коль скоро она должна быть вещью, обладала некоторыми скрытыми от меня сторонами, и поэтому в перцептивном "синтезе" не может не иметь места различие между реальностью и кажимостью»<sup>851</sup>. Или, словами Канта, вещью в себе и явлением. Под дуализмом М. Мерло-Понти имеет в виду, видимо, нечто иное, чем классики, и, соответственно и под самосознанием тоже, поскольку «знание сознания о самом себе» и есть самосознание: «И поскольку осознание объекта необходимо содержит в себе знание сознания о самом себе - без чего оно ускользало бы от самого себя и не постигало бы даже своего объекта,...»<sup>852</sup>.

Знание сознания о самом себе М. Мерло-Понти подводит в соответствии с экзистенциалистской догмой под понятие существования. Т.е. попросту переименовывает. Таким образом, "я мыслю" означает, кроме знания о своем существовании, знание о том, что содержится в сознании, и отождествляется с суждением "я есмь": «В предложении "я мыслю, я есмь" два утверждения совершенно тождественны, без чего не было бы Cogito. Но нужно еще вдуматься в смысл этой тождественности: не в том дело, что положение "я мыслю" полностью охватывает положение "я есмь", не в том дело, что мое существование сводится к сознанию, которое я о нем имею, наоборот, дело в том, что положение "я мыслю" включено в движение трансценденции "я есмь", сознание - в существование»<sup>853</sup>. Ставя идеализм с «головой на ноги», М. Мерло-Понти редуцирует познавательную способность (самосознание, разум) к восприятию. Восприятие каким-то, видимо, «седьмым чувством» знает, о существовании, как внешних предметов, так и о существовании Я. Знает, что Я мыслит, т.е., что существует мышление. На этом познание и завершается. А, следовательно, и постигается сущность, под которой понимается существование, констатация

---

<sup>851</sup> Там же. С. 479.

<sup>852</sup> Там же. С. 480.

<sup>853</sup> Там же. С. 487.

того, что вещь существует. Достигнута конечная цель познания, абсолютная истина. Что феноменологии удастся проще, чем Гегелю, который чуть не сошел с ума, завершив свою систему.

Однако, с таким результатом М. Мерло-Понти не соглашается, поскольку произошел, как он считает, переход от восприятия к мышлению: «Если дело обстоит так, то все, что мы только что сказали, оказывается под вопросом, и не только мышление представало бы некоторым способом существования, но мы сами не подчинялись бы ничему, кроме мышления. Следовательно, нам теперь надлежит рассмотреть разумение»<sup>854</sup>. Необходимо вернуть восприятию субстанциональность и отправить на задворки мышление.

По ходу дела, как всегда, М. Мерло-Понти делает несколько правильных замечаний. Например, «формальное мышление живет за счет мышления интуитивного»<sup>855</sup>. Имеется в виду, конечно же, не интеллектуальная, а чувственная интуиция или восприятие. Интуицию, М. Мерло-Понти справедливо противопоставляет «панлогизму», формализации: «Формализация обнажает не сформулированные аксиомы, на которых, как говорят, покоится разумение, кажется, что она придает ему какую-то дополнительную строгость и обнажает основания наших достоверностей; но в действительности местом возникновения достоверности и явления достоверности остается интуитивное мышление, хотя принципы в нем принимаются без лишних слов или, точнее, именно на этом основании. Не было бы никакого опыта истины, и ничто не могло бы положить предел "словоблудию нашего разума", если бы мы мыслили *vi formae*, если бы формальные отношения не были сначала представлены нам в качестве кристаллизованных в чем-то особенном. Мы не в состоянии зафиксировать гипотезу, чтобы сделать из нее вывод, если не начнем с того, что примем ее

---

<sup>854</sup> Там же.

<sup>855</sup> Там же. С. 489.

как истинную. Гипотеза - это то, что считается истинным, гипотетическое мышление предполагает опыт фактической истины»<sup>856</sup>.

Создается впечатление, что речь идет об интеллектуальной интуиции. Но, как показывает вывод, оно ошибочно. М. Мерло-Понти верен исходной предпосылке экзистенциализма: «... Понятие сущности я заимствую из самого воспринимаемого мира. ... Если бы воспринимаемая вещь не основала бы в нас раз и навсегда идеала бытия, которое есть то, что есть, то не существовало бы никакого феномена бытия, и математическое мышление казалось бы нам чем-то вроде творения»<sup>857</sup>.

Получается, что интегралы и дифференциалы «придумало» не мышление, что они вышли не из интеллекта, а растут на деревьях, слившись с которыми в экстатическом броске, Декарт, Ньютон и Лейбниц их открыли. Именно, вопрос, откуда берутся в нашей душе понятия, которым нет соответствия в чувственном опыте, привел Платона к постулированию мира идей, высшую из которых он называл Благом, а христиане Логосом, через Которого Бог сотворил мир<sup>858</sup>. Таким образом, «устах младенца глаголет истина»<sup>859</sup>. Феноменология вслед за позитивной наукой, в развитии которой математическое мышление суть что-то вроде божественного глагола, думает, однако, что мир творит сам себя в соответствии с математическими законами.

Неправота нигилизма сказывается и в трактовке языка: «... Слово есть как раз акт, посредством которого мышление увековечивает себя в истине»<sup>860</sup>. Если бы слово выражало истину, то претензии «панлогизма» и формализма были бы реальны. Тогда, чтобы стать вторым Гегелем, достаточно было бы выучить наизусть «Науку логики». И главное, все бы гегельянцы однозначно понимали бы Гегеля и невозможны были бы между

---

<sup>856</sup> Там же. С. 490.

<sup>857</sup> Там же. С. 493.

<sup>858</sup> "В начале было Слово... и Слово было Бог... Все через Него начало быть, и без Него ни что не начало быть, что начало быть" (Иоан. 1, 1-3).

<sup>859</sup> "Ex ore parvulorum veritas" – латинская поговорка.

<sup>860</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 493.

ними разногласия и разночтения. Тем более в науке. Чтобы стать лауреатом нобелевской премии, не нужен был бы талант. Достаточно было бы хорошей памяти. И герой книги Лурье «Маленькая книжка о большой памяти», который ничего не мог забыть, вместо того, чтобы развлекать людей демонстрацией своей памяти, стал бы величайшим из гениальнейших.

Поэтому после столь поспешного утверждения, автор вынужден оправдываться: «Ясно, что нельзя рассматривать слово как простое облачение мышления, а выражение - как передачу в произвольной системе знаков какого-то уже ясного в себе значения. Часто утверждают, что звуки и фонемы сами по себе ни о чем не говорят, и что наше сознание может обнаружить в языке только то, что само в него вложило». Экзистенциалист пытается опровергнуть правильное утверждение: «Но из этого нужно было бы сделать вывод, что язык не в состоянии ничему нас научить и что он может в лучшем случае лишь разбудить в нас новые комбинации уже имеющихся в нашем распоряжении значений»<sup>861</sup>. Совершенно верно. Для того, чтобы понять Гегеля, нужно обладать равным ему духовным опытом. Переосмыслить вместе с ним всю историю философии и культуры. Дух постигается духом, любил повторять великий философ.

И в дальнейшем наш феноменолог вынужден будет согласиться, что слово отличается от смысла, передав функцию осмысления предложению: «именно фраза наделяет смыслом каждое слово, и именно благодаря употреблению в различных контекстах слово мало-помалу приобретает смысл, который невозможно зафиксировать совершенно определенно. Какое-то важное высказывание или хорошая книга заставляют принять свой смысл. Следовательно, они определенным образом несут его в себе»<sup>862</sup>. Почему такой неопределенной фразой закончил М. Мерло-Понти. Потому что смысл не содержится в восприятии, а в духовной реальности, в контексте, «между строк». Контекст – это и есть смысл, который мы улавливаем своим смыслом

---

<sup>861</sup> Там же.

<sup>862</sup> Там же. С. 494.

(Гадамер). Дух постигается духом. Иначе нужно, чтобы смысл имел физическую природу, чтобы слово, фраза, контекст испускали неизвестное пока науке излучение, которое мы способны улавливать.

К такому выводу, скорее всего, нас и должен подвести М. Мерло-Понти: «Таким образом, владение собой, тождество с собой, не является определением мышления, напротив, перед нами плод выражения и иллюзия - в той мере, в какой ясность освоенного покоится на той, в глубине своей темной, операции, с помощью которой мы увековечили в себе какой-то момент ускользающей жизни. Мы обязаны отыскать под мышлением, которое довольствуется уже обретенным и есть лишь задержка в бесконечном процессе выражения, то мышление, которое только стремится себя установить, которое достигает этого, используя богатство сложившегося языка для выражения еще не выраженного»<sup>863</sup>.

Сущность «темной, операции», «то мышление, которое только стремится себя установить», лежащее в основании познавательной способности, Кант называл «неизвестный корень»<sup>864</sup>, природу которого нам вряд ли когда-нибудь нам удастся определить.

Чтобы раскрыть тайну духовных способностей, как называл Кант познавательные способности, М. Мерло-Понти переходит к восхвалению языка. Он обнаруживает превосходство языка над «нами», из чего выводит, что происхождение мышления «связано с актом выражения», речью. Из контекста, как ни странно, следует, что «мы», от которого образовано «нами», есть мышление: «Язык все время нас превосходит - не только потому, что употребление речи всегда предполагает множество ранее актуальных мыслей, сосредоточенных в каждом слове, но еще и по другой более глубокой причине: дело в том, что эти мысли, даже будучи актуальными, никогда не были "чистыми" мыслями, в них уже означаемое

---

<sup>863</sup> Там же. С. 495.

<sup>864</sup> "Два основных ствола человеческого познания" (чувственность и рассудок), которые вырастают, "быть может из одного общего, но неизвестного нам корня" // Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 3. М., 1964. С. 123–124.

преобладало над означающим, и это усилие помысленной мысли сравняется с мыслью мыслящей, временное сплетение одной и другой и составляет все таинство выражения»<sup>865</sup>.

Чистое мышление в классической философии – это самосознание, «Я мыслю», которое ищет смысл, значение «означающего», познавательную способность которого Фихте и Шеллинг называли интеллектуальным созерцанием, интуицией. Именно в духе какого-нибудь Аристотеля или Гегеля этот процесс осмысления М. Мерло-Понти выражает как «усилие помысленной мысли сравняется с мыслью мыслящей»<sup>866</sup>. Нас такой поворот не удивляет. Опираясь на превосходство языка над «нами», экзистенциалист всегда сумеет вывернуться. Идеи, чистая мысль, дух – это все видимость «акта выражения», основанием которого является тело: «То, что называется идеей, необходимо связано с актом выражения и ему обязано видимостью независимости. ... Но если бы не было человека, обладающего фонетическим или артикуляционным органами и дыхательным аппаратом, или по меньшей мере телом и способностью к самодвижению, то не было бы ни речи, ни идеи»<sup>867</sup>.

Однако телесность никак не проясняется и не рассеивает сущность «темной, операции»: «Эти вторичные или третичные акты выражения, как и все прочие, каждый раз обладают какой-то убедительной ясностью, но я все так же не в состоянии ни рассеять основополагающую темноту выраженного, ни свести на нет дистанцию, отделяющую мое мышление от него самого»<sup>868</sup>. М. Мерло-Понти никак не хочет согласиться с Пареном<sup>869</sup>, который утверждает, «что язык, рожденный и сложившийся в темноте и, однако же, способный к ясности, есть не что иное, как изнанка бесконечного Мышления

---

<sup>865</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 495.

<sup>866</sup> Там же. С. 495.

<sup>867</sup> Там же. С. 496.

<sup>868</sup> Там же. С. 497.

<sup>869</sup> Parain. Recherches sur la nature et les fonctions du langage. Paris, 1942. Chap. XI. - Прим. Мерло-Понти.

и его послание, доверенное нам»<sup>870</sup>. Это означало бы для него крах феноменологической концепции. Свою беспомощность он прикрывает очевидной истиной, что абсолютная истина непознаваема: «... Мы взываем к абсолютному мышлению в тот самый момент, когда обнаруживаем, что оно не постижимо для нас»<sup>871</sup>. Непостижимость абсолютной истины экзистенциалист подменяет, используя его терминологию, словоблудием<sup>872</sup> языка: «На деле анализ показывает не то, что позади языка имеется трансцендентное мышление, но что в речи мышление выходит за свои пределы, что речь сама создает мое согласие с самим собой и с другими, на котором хотят ее основать»<sup>873</sup>. Очень характерный «перескок» от мышления, мыслящего самого себя (Аристотель) к речи. Такую же замену терминов он использовал, чтобы субстанциализировать телесность. Хотя сам язык противиться феноменологической вере в него и выводит субстанцианальность мышления.

Такой «перескок» совершается всегда, когда предлагают начинать не с начала, а с середины, не с конкретного, а абстрактного бытия, постулируют в качестве начала конечное бытие (время, деньги (Маркс), телесность и т.д.). Если бы К. Маркс рассматривал свой «Капитал» как приложение к «Философии духа» Гегеля, то он не провозгласил бы классовую борьбу движущей силой истории. *Bellum omnium contra omnes* была бы лишь моментом взаимодействия субъективного и объективного духа. Истоки нигилизма, Ш.Фуко, ссылаясь на М. Мерло-Понти, обнаружил в самой системе Гегеля<sup>874</sup>. А, следовательно, и марксизм, и экзистенциализм, и феноменология являются лишь моментами его системы, так же как эмпиризм, субъективный и объективный идеализм и все исторические философы. М. Мерло-Понти пытается подражать Гегелю. Для него, как и

<sup>870</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 498.

<sup>871</sup> Там же. С. 498.

<sup>872</sup> Мерло-Понти, как мы помним, использовал выражение "словоблудию нашего разума". См. настоящее издание. С. 490.

<sup>873</sup> Там же. С. 498.

<sup>874</sup> Фуко Ш. Воля к истине. С. 398.

для Гегеля, ничего не остается непознанным. Различие в том, что Гегель использовал все многообразие историко-философских понятий, а он пытается их свести к нескольким терминам – тело, речь, восприятие, через самодвижение<sup>875</sup> которых он обосновывает\* феноменологию. Но убежать от определений духа (вечность, мышление мышления) ему никак не удастся.

Вот как он в духе Гегеля пытается показать самодвижение мысли, заменяя мышление на самодвижение речи. В качестве начала у него выступает не вечность, а время: «Выражать - это не подменять новую мысль системой устойчивых знаков, с которыми связаны твердо установленные мысли. Выражать - значит удостоверяться через использование уже наличных слов, что новая интенция подхватывает традицию прошлого, значит единым жестом воплощать прошлое в настоящем и сплавлять это настоящее с будущим, открывать полный цикл времени, в котором "обретенная" мысль будет пребывать как наличное бытие, в виде некоего измерения, и у нас не будет уже необходимости воспроизводить или воскрешать ее в памяти»<sup>876</sup>.

Но почему спрашивается нельзя начинать с времени, или другого постулата, как это принято в науке. Например, с ничто, которое затем переименовывают в вакуум. По понятию, как сказал бы Гегель. Начинать нужно с начала, а время – конец, поскольку оно конечно. История Вселенной начинается с возникновения времени, говорит нам наука. Следовательно, не время является началом, а то, из чего оно возникло. А до времени была вечность. Не будь ее, было бы Ничто. Вечность присутствует в нашей душе, необъяснимым для материализма образом, поскольку ему надо все осязать; аналогом вечности выступает мышление, самосознание и другие духовные способности, например, разумная воля или свобода. Материалисту кажется, что «вневременным в мышлении называют то, что, подхватив, таким

---

<sup>875</sup> «Которое феноменология называет *Fundierung*», пишет Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 500. \* *Fundierung* - фундирование (термин Гуссерля). – Прим. к С. 172. \*\* Фундировать - обосновать (обосновывать). [От лат. *fundare* основывать, закладывать] // Словарь русского языка в 4-х т. Т. 4, 1999.

<sup>876</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 498.



образом, прошлое и включившись в будущее, загодя содержится во всяком времени и последнему ничуть, стало быть, не трансцендентно. Вневременное - значит обретенное»<sup>877</sup>.

Конечно, «вечность не есть какой-то иной порядок по ту сторону времени, ...»<sup>878</sup>. Вечность проникает время, как радиоактивное излучение твердое тело. Она есть основание (субстанция), «поддерживающая» время. Потусторонни друг для друга предметы, а дух вне пространства и времени в том смысле, что у него другие единицы измерения, бесконечность и вечность. Поскольку он не находится ни в каком месте, постольку он, как душа, например, «везде и нигде»<sup>879</sup>. Поэтому ссылка М. Мерло-Понти на то, что в науке одна теория сменяет другую, не может служить доказательством, опровергающим духовную реальность, одним из определений (свойств) которой является вечность. Теория Эйнштейна не отменяет закон тяготения, иначе нам не нужно было бы спускаться по лестнице. Вместо этого мы выходили бы в окно. Геометрия Евклида и космология Птолемея все так же «работают» в пределах Земли.

Как можно объяснить такие «провалы» в рассуждениях одного из самых умнейших мыслителей XX века? – Только верой в истинность феноменологии и ошибочность классической философии. Не смотря ни на что, он хочет утвердить субстанциональность «подлинного времени, которое всему служит основанием и находится в сердцевине доказательства и выражения»<sup>880</sup>. В подтверждение своей мысли он готов сослаться хоть на Библию, лишь бы вырванная из контекста цитата свидетельствовала в пользу его концепции. На сей раз критическому анализу М. Мерло-Понти подвергает цитату из книги Брюнсвика: "Рефлексия над творческой силой разума, - говорит Брюнсвик, - приносит совершенно несомненное опытное

<sup>877</sup> Там же.

<sup>878</sup> Там же. С. 499.

<sup>879</sup> Нельзя сказать, что душа материальна, так как она «не связана ни с каким местом, ибо содержится в том принципе, который сам и нигде, и везде» (Плотин. Эннеады. V 2, 2). «Поэтому сказать, что каждое – в каждом, значит то же самое, что Бог через все – во всем и все через все – в Боге» // Кузанский Н. Соч.: в 2-х т. М., 1979-1980. Т. 1. С. 110.

<sup>880</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 500.

ощущение, что в той определенной истине, которую нам удалось доказать, сохраняется некая душа истины, которая превосходит первую истину и которая от нее отделяется, душа, которая может порвать связь с частным выражением этой истины, переносясь на выражение более содержательное и более глубокое, причем этот прогресс никак не затрагивает вечности истинного"\* . Что это за вечно истинное, которым никто не обладает?»<sup>881</sup> .

Как мы видим, Брюншвик употребляет те же «выражения», что и Мерло-Понти. Только он использует их для обоснования самодвижения мышления, а его оппонент – субстанциальности восприятия, времени, телесности, т.е. всего конечного. Мерло-Понти согласен, что идея Бога упрощает обоснование intersубъективности и природы сознания. Однако отказывается от нее, поскольку она не проясняет сокровенность индивидуального сознания: «Идея трансцендентного Бытия имеет по крайней мере то преимущество, что не лишает смысла те действия, посредством которых - в неизменно трудном возобновлении - каждое отдельное сознание и intersубъективность осуществляют собственное единство. Верно, что если эти действия суть самое сокровенное из того, что мы можем в себе постичь, полагание Бога ничего не дает для прояснения нашей мысли. Мы обладаем опытом не вечно истинного и не сопричастности Единому, но опытом конкретных актов возобновления, посредством которых в случайности времени мы завязываем связи с собой и с другими, одним словом, мы обладаем опытом сопричастности миру - "бытие в истине" не отличается от бытия в мире»<sup>882</sup> .

Таким образом, исходя из субъективного восприятия, феноменология способна обрести абсолютную истину. Остается только выйти за пределы опыта (ситуации), осознать свои интуиции, ухватить себя за хвост: «*Nabemus ideam veram\**, мы держимся истины, этот опыт истины был бы абсолютным знанием, если бы мы могли тематизировать все его мотивы, то есть если бы

<sup>881</sup> Там же. С. 500-501. \* Brunschvicg. *Le Progres de la Conscience dans la Philosophie occidentale*. Paris, 1927. P. 794. – Прим. Мерло-Понти.

<sup>882</sup> Там же.

мы перестали быть в ситуации. ... "Только благодаря эйдетической интуиции может быть прояснена сущность эйдетической интуиции", - говорит Гуссерль\*\*. Интуиция какой-то сущности необходимо предшествует в нашем опыте сущности интуиции»<sup>883</sup>.

И опять старая песня. Мышление о мышлении называется «чистым самоощущением», которое «нуждается в обнаружении»<sup>884</sup>. Признается даже "я мыслю", которое не может существовать иначе, как «говорящим субъектом. Немое Cogito может стать Cogito только тогда, когда оно себя выразит»<sup>885</sup>. Возникает масса вопросов, которые М. Мерло-Понти сводит к одному: «Не сводим ли мы субъективность к рангу вещи или силы, которая производит внешние действия, не будучи в состоянии узнать об этом?». Естественно, если нет самосознания, факт, который нужно «замазать». Поэтому приходится идти на попятную: «Мы не хотим сказать, что первоисходное Я пребывает о себе в неведении. Если бы это было так, то оно на самом деле было бы вещью, и ничто не смогло бы подвинуть его стать сознанием. Мы отказали ему лишь в объективном мышлении, тетическом осознании мира и самого себя. Что мы имеем в виду? Или эти слова ничего не означают, или же мы хотим сказать, что мы воспрещаем себе полагать эксплицитное сознание, которое дублирует и поддерживает смутное владение миром и собой, отличающее исходную субъективность»<sup>886</sup>.

Классическая философия, которая выводит весь мир из мышления, как это делает и наука, в особенности современная, поскольку она опирается, и даже более того, может быть сведена к математике, обвиняется в том, что она «дублирует и поддерживает смутное владение миром и собой». Тем самым она объективирует субъективность, что не рекомендуется. Воспринимающая способность, по М. Мерло-Понти, не выводит объективные законы бытия из мышления, а обнаруживает «логику мира,

<sup>883</sup> Там же. С. 502. \* Habemus ideam veram - у нас есть правильная идея (лат.). – Прим. к С. 69.

\*\* Husserl. Formale und transzendente Logik. S. 220 - Прим. Мерло-Понти.

<sup>884</sup> Там же. С. 513.

<sup>885</sup> Там же.

<sup>886</sup> Там же.

которую детерминируют эмпирические перцепции, но которую они не сумели бы породить»<sup>887</sup>.

Безусловно, человеческое тело, поскольку оно принадлежит разумному существу, а именно, поскольку оно принадлежит самой совершенной сущности нашего мира, содержит всю логику его бытия в себе: «Суть дела в том, чтобы как следует постичь тот проект мира, который мы в себе несем». Однако эта логика не может сама знать о себе. Ее осознать может только более мощная Логика, исходящая из недр самосознания, человеческий разум. М. Мерло-Понти полагает, что можно «понять субъективность как соприродность миру»<sup>888</sup>. Тем самым он опять возвращается к тождеству мышления и бытия, от которого он только что отрекался. Отличие в том, что теперь человеческое тело, постигающее другие тела («соприродный мир») называется «субъективностью», познавательная способность которой находится в глубине тела, в сердце: «Всеобщность и мир коренятся в сердце индивидуальности и субъекта»<sup>889</sup>.

Непонятно, зачем наш автор использует эти устаревшие пустые понятия, Я и мышление. Дело в том, что ему никак без них не обойтись. Он не может признать их познавательную действенность, но вынужден констатировать хотя бы их присутствие: «Как и единство мира, единство "я", скорее, призывается, чем действительно испытывается всякий раз, когда я осуществляю восприятие, всякий раз, когда я достигаю очевидности. Универсальное "Я" - это фон, на котором вырисовываются эти яркие фигуры, и именно через присутствующее мышление я достигаю единства моих мыслей. ... Я - это поле, это опыт». ... Внутреннее и внешнее неразделимо. Мир весь внутри, а я весь вне меня»<sup>890</sup>. Тайна мира в его временности. Естественно. Но откуда она взялась, если временность временна.

---

<sup>887</sup> Там же. С. 514.

<sup>888</sup> Там же.

<sup>889</sup> Там же. С. 515.

<sup>890</sup> Там же. С. 516-517.

М. Мерло-Понти приступает к обоснованию еще одного постулата нигилизма, на сей раз тезиса М. Хайдеггера «Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit»<sup>\*891</sup>. Искусственность конструкции обнаруживается в намерении: «Нам предстоит создать такую концепцию субъекта и времени, где они внутренне сообщаются. ... Анализировать время - не значит извлекать следствия из предустановленной концепции субъективности, это значит проникать через время в ее конкретную структуру»<sup>892</sup>. Итак, очередное путешествие во времени. «Если нам удастся понять субъекта, то отнюдь не в его чистой форме, но отыскивая его на пересечении его измерений. Нам нужно, стало быть, рассмотреть время само по себе, и лишь следуя его внутренней диалектике, мы придем к преобразованию нашей идеи субъекта»<sup>893</sup>.

М. Мерло-Понти кажется, что Кант, например, придумал искусственную концепцию времени, с чем можно согласиться, а вот он наконец будет исходить из того, что есть. Он хочет окунуться в поток времени, чтобы из его глубины его описать. Начало многообещающее. Такое впечатление, что М. Мерло-Понти начинает исследование бытия (как и Гегель) вслед за Парменидом и Гераклитом: «Но если я рассматриваю этот мир сам по себе, то остается лишь единое неделимое бытие, которое не изменяется. Изменение предполагает какую-то позицию, которую я занимаю и откуда вижу, как идет ход вещей; нет событий, если нет кого-то, с кем они происходят и чья конечная перспектива обосновывает их индивидуальность. Время предполагает взгляд на время. Оно, стало быть, не подобно потоку, не является какой-то текучей субстанцией. Эта метафора дошла до нас от Гераклита лишь потому, что мы украдкой располагаем в этом потоке свидетеля его течения»<sup>894</sup>.

---

<sup>891</sup> \* Смысл человеческого бытия заключается в его временности (нем.) – Прим. перев. к С. 519.

<sup>892</sup> Там же. С. 519-520.

<sup>893</sup> Там же. С. 520.

<sup>894</sup> Там же.

Причем учитывается опровержение софистической аксиомы: все течет, все меняется; все относительно и нет ничего абсолютного. А относительно чего, спросил Сократ. М. Мерло-Понти, конечно, не признает вечность как абсолютную точку отсчета. «Время, стало быть, не есть какой-то реальный процесс, действительная последовательность, которую мне достаточно регистрировать. Оно рождается из моей связи с вещами. ... Для того, чтобы быть временным бытием, бытию самому по себе недостает небытия, связанного с "нездешностью", с "некогда" и с "завтра"<sup>895</sup>. ... Это мечта философов - постичь "вечность жизни" по ту сторону постоянного и изменчивого, где содержится плодотворность времени, но тетическое сознание о времени, которое его подчиняет и охватывает, разрушает феномен времени. Если нам и придется встретить что-то вроде вечности, это произойдет в сердцевине нашего опыта относительно времени, а не во вневременном субъекте, который был бы призван его мыслить и его полагать»<sup>896</sup>.

М. Мерло-Понти приходится обратиться к излюбленному в нигилизме приему. Он называет вечность другими терминами: «Нужно понимать время как субъект, а субъект - как время. Совершенно очевидно, что эта изначальная временность не может быть рядоположенностью внешних событий, поскольку она есть та сила, которая удерживает их вместе, отдаляя одно от другого. Предельная субъективность временна не в эмпирическом смысле слова; если бы сознание времени было образовано последовательно сменяющимися состояниями сознания, понадобилось бы еще одно сознание для того, чтобы осознать эту последовательность, и так далее. Мы, безусловно, вынуждены допустить "сознание, которое не имеет за собой никакого сознания для своего осознания"\*, которое, следовательно, не может располагаться во времени и бытие которого "совпадает с бытием для себя"\*\*. Мы можем сказать, что предельное сознание "без времени" (zeitlose\*\*\*\*) - в

---

<sup>895</sup> Там же. С. 521-522.

<sup>896</sup> Там же. С. 526.

том смысле, что оно не внутривременно\*\*\*. ... Субъективность не во времени, поскольку она осваивает или проживает время и совпадает со связностью жизни.

Не возвращаемся ли мы, таким образом, к известного рода вечности?»<sup>897</sup>.

Какое постоянство. Обещают раскрыть нам тайну бытия-времени из него самого и все время возвращаются к какому-нибудь атрибуту вечности. А на сей раз к ней самой: «Что же это за бодрствующее время, в котором лежат корни вечности? Это поле присутствия в широком смысле - с двойным горизонтом исходного прошлого и исходного будущего и открытой бесконечностью минувших или возможных полей наличного присутствия»<sup>898</sup>. Конечно же, это не вечность, а время «с двойным дном»: «Время - это "аффектация себя самим собой"\*: то, что возбуждает - это время как напор и переход к будущему; то, что возбуждено - это время как развернутый ряд настоящих моментов; возбуждающее и возбужденное суть одно и то же, поскольку напор времени - это не что иное как переход от одного настоящего к другому. Этот экстаз, эта проекция неделимой способности в присутствующую для нее предельную точку и есть субъективность»<sup>899</sup>.

Аристотель, исходя из конечного опосредования, пришел к первотолчку, неподвижному вечному движителю, мышлению, мыслящему себя, т.е., по сути дела, к самосознанию. Великий метафизик понимал, что конечное не может выйти за рамки самого себя. Чтобы процесс продолжался, как пишет М. Мерло-Понти, до бесконечности («открытой

---

<sup>897</sup> Там же. С. 534. \* Husserl. Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 442: "primares Bewusstsein... das hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst ware...". \*\* Ibid. S. 471: "fällt ja Sein und Innerlich-bewusstsein zusammen". \*\*\*\* Ibid. S. 464. – Прим. Мерло-Понти. \*\*\* Zeitlose - вневременное (нем.). - Примечания Вдовиной И. С. и Михайлова И. А.

<sup>898</sup> Там же. С. 536.

<sup>899</sup> Там же. С. 538. \* Выражение, которое Кант применил к Gemüt. \*\* Хайдеггер перенес его на время: Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst. \*\*\* (Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 180-181). Прим. Мерло-Понти. \*\* Gemüt - душа (нем. старомодное); \*\*\* Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst - Время по своей сущности - аффектация себя самого (нем.). - Примечания Вдовиной И. С. и Михайлова И. А.

бесконечностью минувших или возможных полей наличного присутствия)), в основании «аффектации времени самим собой» должна быть вечность. Поэтому Кант и применил это выражение к душе, поскольку она приобщена к вечности. Мышление, писал Аристотель, - это «божественное в нас». А то, что демонстрируют феноменологи, Гегель называл дурной бесконечностью: «Первичный поток, говорит Гуссерль, не просто существует: он по необходимости должен "обнаруживать себя для себя самого (Selbsterscheinung)", в противном случае мы вынуждены помещать за ним какой-то другой поток для осознания первого. Он "конституирует себя как феномен в самом себе"\*, суть времени в том, чтобы быть не просто действительным временем или временем, которое течет, но еще и временем, знающим о себе, ибо взрыв или раскрытие настоящего к будущему представляет собой архетип отношения себя к себе и обрисовывает некое внутреннее, или самость»\*\*<sup>900</sup>.

«Здесь каждый камень Ленина знает», - писал поэт В.Маяковский. Однако, перед нами не художественное произведение, чтобы допускать время, знающее о себе. Тем более утверждать, что оно обладает самосознанием: «Ничто не ложь из того, что говорится о субъекте, верно, что субъект как абсолютное для себя присутствие решительно неопровержим и что с ним не может произойти ничего, кроме того, набросок чего он несет в самом себе, верно и то, что он находит себе символическое выражение в последовательности и многообразии, и что эти символы суть он сам, ибо без них он был бы чем-то вроде нечленораздельного крика и не смог бы даже достичь самосознания»<sup>901</sup>.

Мы считаем, что мир вращается вокруг нас, а до остального нам дела нет. Философия – это постулирование. Мы решили, что время субстанциально, и не важно, что никак не получается обосновать свою

<sup>900</sup> Там же. С. 538-539. \* Husserl. Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins. S. 436. \*\* Heidegger. Op. cit. S. 181: Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dass das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann. - Прим. Мело-Понти.

<sup>901</sup> Там же. С. 540.



гипотезу. Мы решили, что трансцендентное бытие находится в пространстве и времени и этого достаточно для опытного познания. Кто же будет спорить. Только не называйте свою концепцию метафизикой. Потому что метафизическое (действительное) бытие не измеряется пространством и временем. Как выяснится при исследовании творчества Х.-Г.Гадамера, предметом нигилистической философии является опыт гуманитарной культуры.

### § 3. Х.-Г. Гадамер. Философия опыта

Х.-Г. Гадамер (1900-2002), религиозный мыслитель, председатель гегелевского общества, опираясь на Платона, Канта и Гегеля дает развернутое понятие опыта как герменевтического круга: человек перерастает сам себя, постоянно преодолевая и переосмысливая свой предыдущий опыт. Х.-Г. Гадамер использует здесь понятие отрицательности или диалектического опыта. Последний – подлинный опыт – всегда негативен, отрицая предшествующий. В отличие от спекулятивного метода Гегеля, герменевтика не завершает опыт: «... Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту»<sup>902</sup>. Понятие опыта выводит нас на нашу ограниченность, позволяет «осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного... Осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности»<sup>903</sup>.

В обращении к русским читателям сборника «Актуальность прекрасного» Х.-Г. Гадамер ясно очерчивает предмет дисциплины учеников Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Теперь они поклоняются не науке, как это было

<sup>902</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., "Прогресс" 1988. С. 419.

<sup>903</sup> Там же. С. 420-421.

в немецкой культуре XIX века, а гуманитарной культуре слова. Произошло, таким образом, расширение предмета неклассической философии. Теперь она должна вести свои исследования «соразмеряясь с искусством и историей»<sup>904</sup>. Х.-Г. Гадамер, однако, не сознает, насколько предмет его философии несоразмерен предмету классической метафизики, которая лежала в основе философии Шеллинга, на которую он ссылается, чтобы оправдать свои претензии: «Как уже понял немецкий романтизм, а прежде всего Шеллинг, масштаб искусства продолжает оставаться и масштаб философии»<sup>905</sup>. Во-первых, Шеллинг в «Философии Откровения» пересмотрел свои прежние увлечения и, по сути дела, высшей формой философствования рассматривал философию откровения, замысел которой заметен уже в его ранней работе «Система трансцендентального идеализма»<sup>906</sup>. Во-вторых, его исследование опирается на «возрожденный» Фихте неоплатонизм, в котором были систематизированы интуиции Платона и Аристотеля, и предвосхищены основные начала новоевропейской философии.

На то, что основу современной ему философии составляет художественная интуиция, обратил внимание Т. Манн<sup>907</sup>. Почему получается, что писатель лучше разбирается в философии, чем председатель гегелевского общества? Есть несколько обстоятельств. Уже М. Хайдеггер отмечал неясность предмета, которым он занимается. Он пытался встроить ницшеанство в традицию, но ничего не получилось. Дух нигилизма как отвержение прежних ценностей витает и над Х.-Г. Гадамером. Его вера в непогрешимость столпов эпохи нигилизма мешает ему ясно видеть рамки своего предмета. Как говорить, со стороны видней.

Напрасны апелляции нигилистов к классическому наследию. Кант, ссылкой на которого Х.-Г. Гадамер хочет «сродниться» с метафизикой,

<sup>904</sup> Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 7.

<sup>905</sup> Там же. С. 7.

<sup>906</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа... Глава IX. От трансцендентального идеализма к философии откровения.

<sup>907</sup> Манн Т. Сочинения в 10-ти томах. Т. 9. «Гослитиздат», М., 1959. С. 612.

признавал интеллектуальное созерцание как прерогативу Бога. На вопрос, как возможен опыт, мы находим окончательный ответ в его последней работе, «Религия в пределах только разума»<sup>908</sup>. Х.-Г. Гадамер, как принято в нигилизме, не касается метафизического основания его системы, а выхватывает из ее контекста подходящую для оправдания своей позиции цитату. Чтобы обосновать опытное знание, систематизировать его, мы вынуждены допустить существование Бога, утверждает Кант в третьей Критике. Мысль, которой он завершил первую Критику<sup>909</sup>. А суждение, на которое ссылается Х.-Г. Гадамер, находится в самом ее начале. В нем речь идет, по сути дела, о том, что правила или аксиомы, на которые опирается позитивная наука, не выводятся из других правил, а постигаются интуитивно. А интуиция состоит в умении, «которое обязано подтверждать себя. ... Опыт, который, в конечном счете сводится к знаменитому тезису Канта: нет правила, из которого можно было бы выводить разумное применение правил»<sup>910</sup>. В первой Критике Кант имел в виду интеллектуальную интуицию, а художественную он исследовал в третьей Критике, которой отдает предпочтение Х.-Г. Гадамер: «масштаб искусства продолжает оставаться и масштабom философии»<sup>911</sup>. «Искусство – это подлинный органон философии, если не ее соперник, превосходящий ее во всем...»<sup>912</sup>.

Поэтому вслед за М. Хайдеггером он борется с рационализмом: «Хайдеггер заклинал дух греческой философии... Его деструкция метафизики подрубала корни идеализму сознания (неокантианству и неогегельянству – Ю.П.) с его истоками в греческой метафизике»<sup>913</sup>. Наконец-то мы видим искреннее и полное отвержение классики, гносеологическим принципом которой было тождество мышления и бытия, а

<sup>908</sup> См. Печурчик Ю.Ю. Указ. соч. Глава VII. Религия морали. § 4. От положительного понятия свободы к «религии чистого разума».

<sup>909</sup> Печурчик Ю.Ю. Учение Канта о рефлектирующей способности суждения. Дис. на соискание уч. ст. канд. филос. наук. Санкт-Петербург. 1996.

<sup>910</sup> Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. С. 8.

<sup>911</sup> Там же. С. 7.

<sup>912</sup> Там же. С. 9.

<sup>913</sup> Там же. С. 11.

теперь вводится отношение мышления и говорения: «Первую философию понимать на основе ... отношения мышления и говорения. Тогда Аристотель и Гегель, Кант и Хайдеггер, Уайтхед и Витгенштейн – примечания к Платону, участники бесконечного диалога»<sup>914</sup>. Диалог диалогу рознь. В платоновских диалогах раскрывается основание бытия, а не только «говорения».

Поэтому ссылка Х.-Г. Гадамера на Сократа только вводит в заблуждение, поскольку основной пафос «мудрейшего из греков» был направлен как раз против философии говорения софистов, которую защищает Х.-Г. Гадамер. Ницше был более последователен, когда считал софистов родоначальниками своей философии и хулил Сократа. Именно софист Горгий заложил принципы науки говорения. Апелляция Х.-Г. Гадамера и М. Хайдеггера к классическому наследию совершенно неуместна. Отвергая метафизику, Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти были более последовательны. Нигилизм – это отрицание традиции, а не ее исполнение, как думает Х.-Г. Гадамер: «Чтобы вновь исполнить этот завет Сократа, можно использовать как модель, разработанную Аристотелем, «практическую философию»<sup>915</sup>. Оправдать нигилизм посредством практической философии Аристотеля конечно можно. Но для этого ее нужно изолировать от его метафизики.

Что и демонстрирует Х.-Г. Гадамер, ограничивая функцию теоретического разума решением задач Dasein. Спекулятивное мышление, мол, свою задачу выполнило, и теперь все нужно начать сначала, «повторить Платона... как раз ввиду практического значения науки для нашей жизни, для нашего выживания»<sup>916</sup>. Таким образом, Х.-Г. Гадамер более определенно, чем М. Хайдеггер предлагает пересмотр классической философии с позиции герменевтического искусства, а не метафизики. Для чего ему приходится ее редуцировать к «философии тождества»: «Немецкий идеализм, ... выработав

---

<sup>914</sup> Там же. С. 12.

<sup>915</sup> Там же. С. 15.

<sup>916</sup> Там же.

понятие «философия тождества», ... показал, что сознание и предмет суть две взаимосвязанные стороны одного целого и что всякий отрыв чистого сознания от чистой объективности есть не что иное, как догматизм мысли»<sup>917</sup>.

Классическую философию, получившую свое завершение в немецком идеализме, Х.-Г. Гадамер обвиняет в наивности, которая была превзойдена Ф. Ницше. Он называет три наивных допущения, «не принимаемых современным мышлением. Это, во-первых, наивность полагания, во-вторых, наивность рефлексии и, в-третьих, наивность понятия»<sup>918</sup>. Наивность полагания состоит в том, что логика со времен Аристотеля абстрагируется от многообразия речевых компонентов и концентрирует свое внимание на истинности и ложности высказывания.

Х.-Г. Гадамер отождествляет Логику Гегеля с формальной логикой, а его философию - с неокантианством. Он правильно указывает, что не существует ни чистого восприятия, ни чистого высказывания, ни чистого факта, ни чистой ценности, поскольку они изначально укоренены в опыте предшествующих поколений, в определенном контексте. Отсюда проблема герменевтического круга (Хайдеггер). Разорвать круг М. Хайдеггер предложил посредством понятия предпонимания, антиципации: «... Понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстоит нам как что-то абсолютно загадочное»<sup>919</sup>. Субъективизм интуиции предпонимания, его ошибки М. Хайдеггер списал на конечность человеческого существа (Dasein). Х.-Г. Гадамер оправдывает тезис предпонимания, ставя в один ряд Гегеля и Э. Гуссерля: «... Понимание может выходить за пределы субъективного замысла автора, ... Со времен Гегеля ясно: история... прокладывает себе путь вовне, за пределы знания единичных субъектов о самих себе... »<sup>920</sup>.

---

<sup>917</sup> Там же. С. 16.

<sup>918</sup> Там же. С. 16.

<sup>919</sup> Там же. С. 18.

<sup>920</sup> Там же. С. 19.

Происходит смешение жанров. Х.-Г. Гадамер не хочет признать правильность мысли М. Хайдеггера о том, что Гегель опирался на метафизику, а он на Dasein. Он рекомендует понимать Dasein не как оппозицию бесконечному бытию, а как первооснову самопонимания, как «подлинность» (Eigentlichkeit), противостоящую безликой man. Опять софизм, так как «подлинность» Dasein проявляется в «пограничных ситуациях» (бытие-к-смерти; здесь бытие), т.е. противостоит бесконечности<sup>921</sup>. Какое дело безликой массе (man) до личности? Личность может противостоять только личности, Богу. Обходя, таким образом, теологическую проблему, М. Хайдеггер призывает нас мужественно противостоять искушениям, которые мы имеем здесь и теперь, а вечность подождет. Мужество «снимает» рефлекссию, в которую мы постоянно впадаем. Воля дает нам власть над собой, позволяет преодолеть постоянные сомнения (рефлекссию), дает понимание как вживание в контекст жизни, принятие бытия таким, каково оно есть, смирение (Гуссерль) и мужество быть. Мы знаем, что мы свободны, а живем в рабстве своих страстей. Поэтому «свобода рефлексии, это мнимое у-себя-бытие, в понимании вообще не имеет места – настолько всякий его акт определен историчностью нашей экзистенции»<sup>922</sup>.

Обсуждая «наивность понятия», Гадамер рассматривает не немецкий идеализм, как было заявлено, а номиналистическую традицию Нового времени, которая проявилась в логическом позитивизме (Витгенштейн): «Мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком»<sup>923</sup>. Этот тезис направлен не против гегелевского понятия, а против заявлений «я называю данный предмет так-то и так-то», т.е. «критика субъективного сознания», разрушающего, согласно Х.-Г. Гадамеру, саму ткань философии. Как ни странно, но после критики философии языка нам предлагают ее улучшенный вариант, науку говорения: «Язык сегодня представляет собой тот

<sup>921</sup> Там же. С. 22.

<sup>922</sup> Там же. С. 23.

<sup>923</sup> Там же. С. 24.

философский предмет, где происходит встреча науки и опыта человеческой жизни»<sup>924</sup>. Это важнее метафизических проблем, так как мы живем здесь и теперь. Но увидеть Dasein можно только с позиции вечности. Поэтому Х.-Г. Гадамер призывает постоянно иметь в виду трех собеседников: греков, Канта и Гегеля.

В своем труде «Истина и метод» он правильно подчеркивал роль духовного опыта, позволяющего развить интеллектуальную интуицию для постижения смысла понятий. Только герменевтическим предрассудком можно объяснить редукцию понятия к слову после такого заявления Х.-Г. Гадамера: «Понятие – это и есть истинное бытие, его мы обычно подразумеваем за словом “понятие”... Верно ли, что предмет философии есть понятие, так сказать, саморазвертывание мысли в ее самопроявляющем и познающем отношении к тому, что есть? Это истинно так, таков ответ традиции от Аристотеля до Гегеля. Аристотель в IV книге «Метафизики» определил отличительную особенность философии, прежде всего метафизики, первой философии, — а «философией» называлось вообще познание, — следующим способом: все другие науки имеют позитивную область, область, являющуюся их специальным предметом; философия как та наука, которую мы отыскиваем, не имеет никакого очерченного подобным образом предмета. Она имеет в виду бытие как таковое, и с этим вопросом о бытии как таковом связано внимание к различающимся между собой модусам бытия: неизменно вечное и божественное; постоянно подвижное — природа; этос, связывающий себя нравственным законом, - человек»<sup>925</sup>.

Поразительно, насколько нигилистический предрассудок мешают осознанию своих собственных мыслей: «В философии дело идет о единстве понятия, не “понятий”. Так Платон... говорит о Едином... Так Гегель, желая вслед за Богом продумать в своей “Логике” Его мысли, от начала творения пребывающие в Его духе как совокупность возможностей бытия, завершает

---

<sup>924</sup> Там же. С. 25.

<sup>925</sup> Там же. С. 28.

“понятием” как совершенным саморазвертыванием этих возможностей»<sup>926</sup>. И после признания истинности классической парадигмы Х.-Г. Гадамер вдруг заявляет, что «драма философии» в отсутствии слов, проблема, ради которой создана герменевтика. Он не ведет свободное, независимое исследование, а подводит историко-философский материал под свою догму (обоснования герменевтики). Э. Гуссерль полагал, что нам иного и не дано, что философия изначально ангажирована. В таком случае понятно, что классическая метафизика, стремившаяся к истине, их не устраивает. Как Парменид еще не понимал своего открытия, когда Сущее сравнивал с шаром, так и Х.-Г. Гадамер не понимает, что герменевтический опыт не может заменить опыт истории философии. Что, как он сам оговаривается, попытка найти в языке основание бытия несостоятельна: «Если природа философского понятия отмечена тем, что мысль всегда испытывает нужду в отыскании по-настоящему соразмерного выражения для своей подлинной интенции, то вся философия ходит по краю той опасности, что мысль отстанет от самой же себя и увязнет в несоответствии своих понятийных языковых средств»<sup>927</sup>. И далее пример, противоречащий тому, что хочет подтвердить с его помощью Гадамер: «Зенон... понимает “бытие” просто-напросто как “все”»<sup>928</sup>. Значит, речь идет не о недостатке слов. Слово есть. Это бытие. Но это слово Зенон, как думает Х.-Г.Гадамер, неправильно понимает. Следовательно, понимание выходит за рамки слов. И далее Х.-Г.Гадамер подтверждает нашу мысль, разъясняя значение Понятия: «Когда мы говорим о человеке, что “в нем есть субстанция”, то это значит, что у него есть за душой что-то помимо всего, чем он нам предстает в своей функции»<sup>929</sup>. Неопределенное местоимение «что-то» как раз и указывает на то, что понятие субстанция несводимо к языку, к слову. И дело не только в том, что мысль есть дух, разлитый в обществе и государстве, но и в том, что человек есть духовное существо.

---

<sup>926</sup> Там же. С. 31.

<sup>927</sup> Там же. С. 39.

<sup>928</sup> Там же.

<sup>929</sup> Там же. С. 40.



«Нельзя запрячь в одну повозку коня и трепетную лань», - писал А.С.Пушкин. Попытки оправдать нигилизм, увязать его с метафизикой – безуспешны. Опытное познание можно назвать философией. Человеческий язык позволяет утверждать то, чего нет. Тем самым он доказывает существование истинного Логоса, учением о Котором являлась классическая метафизика.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы показали, что развитие нигилизма подчиняется открытому Гегелем закону развития и в силу заложенного в нем противоречия приходит к саморазрушению. Таким образом, нигилизм живет за счет метафизики. Во-первых, он есть ее отрицание. Во-вторых, он не имеет своего метода и вынужден использовать метод метафизики, извращая его.

Становится очевидным, что отрицание не созидательно, а разрушительно. Чтобы строить здание новой методологии необходимо опираться на всю предшествующую философию. «Строгая наука» - это не новая, а старая метафизика. Гегель открыл закон созидательного развития. Разложение классической культуры можно сравнить с эманацией (деградацией) с тем отличием, что деградирует не вечное, а сотворенное бытие. Нигилистическая эманация, поэтому не созидательная, а отрицательная. Ее принципом выступает Ничто.

Зарождение нигилизма в системе Гегеля можно рассматривать по двум параметрам. Во-первых, Бог умер именно в его системе. Произошло окончательное размежевание между философией и теологией. Во-вторых, его панлогизм, попытка языковыми средствами заменить мистическую, интеллектуальную и эстетическую интуицию.

Классическая метафизика пришла к единству воли и самосознания. Поэтому отделение воли от самосознания, произведенное Шопенгауэром,

означает ограничение человеческого духа. Устраняется также взаимодействие объективной (мировой) и субъективной воли.

Первый этап развития нигилизма (разложение гегельянства) представляет собой отрицание метафизики. М.Штирнер ясно показал, что любое ограничение бытия ведет к ничто. Начиная с Ницше нигилизм пытается спастись, спекулируя на искусстве и науке.

Согласно закону развития, нигилистическое направление постоянно дает сбой. В нем живет тенденция самоотрицания. Поэтому борьба с метафизикой приводит к противоположному результату. Происходит постоянное обращение к традиции. Очищая нигилизм от метафизики, мыслители обращаются за помощью к ней. Так как нигилизм по своей исходной предпосылке неспособен к развитию. Он занимается чисткой и самокритикой. В классической метафизике критика служила моментом развития, стимулировала переход к более содержательному учению. В нигилизме критика составляет начало и конечную цель. Получается как в революционном движении (большевизм, фашизм). Оно саморазрушается. Так и нигилизм в работах постструктуралистов полностью исчерпал себя.

**ЛИТЕРАТУРА**

1. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4 т. М., 1975. Т. 1.
2. Арнц Уильям, Бетси Чейс, Марк Висенте «Что мы вообще знаем?»  
София. 2007. [www.fund-intent.ru/science/fils054.shtml](http://www.fund-intent.ru/science/fils054.shtml).
3. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
4. Биркан Р.И. Преодоление нигилизма (Хайдеггер и Достоевский).  
Санкт-Петербург, 2007.
5. Бубер Мартин. Два образа веры. Издательство "Республика", 1995.
6. Вдовина И.С. М. Мерло-Понти: от первичного восприятия - к миру  
культуры // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1999.  
С. 582-597.
7. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994.
8. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
9. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.,  
"Прогресс" 1988.
10. Гадамер Х.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Х.-Г.  
Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С.7-15.
11. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
12. Гегель Г.В.Ф. «Кто мыслит абстрактно?» // Гегель Г.В.Ф. Работы  
разных лет. Москва, 1972. Т. 1. С. 387-394.
13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб.: Наука, 1999.  
С.85-572.
14. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: "Мысль", 1999.
15. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
16. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М., 1976.
17. Гуссерль Э. Картезианские размышления, перевод с нем.  
Д.В. Складнева. СПб: издательство «Наука», 1998.
18. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная  
феноменология // Вопр. филос., 1992, № 7. С. 136-176.

19. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопр. филос., 1986, №3. С. 101-116.
20. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) /Перев. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
21. Гуссерль Э. Феноменология // Логос, №1. М., 1991. С. 12-21.
22. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Сборник статей. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
23. Декарт Р. Мир, или трактат о свете.1634 // Декарт Р. Сочинения в 2 т.- Т. 1. М.: МЫСЛЬ, 1989. С.179-249.
24. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопр. фил. №4, 1988. С. 135-152.
25. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления. М.: Лабиринт, 1999.
26. Ельмеев В.Я., Овсянников В.Г. Прикладная социология: Очерки методологии. 2-е изд., испр. и доп. СПб. СПбГУ, 1999.
27. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004.
28. Зелинский Ф.Ф. Фридрих Ницше и античность // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. М, 1994. С. 6-23.
29. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 345–351.
30. Ильин И.А. Путь к очевидности. Москва. Издательство «Республика». 1993.
31. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
32. Исаев С.А. “Диалектическая лирика” С. Кьеркегора // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1993. С. 5-12.
33. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Политиздат, 1990.
34. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде.1941 // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Политиздат, 1990.

35. Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т., т.3, М., "Мысль", 1964.
36. Кант И. Что такое Просвещение? // Соч. в 6 т., т.6, М., "Мысль", 1966. С.25-36.
37. Карпунин В.А. Онтологический аргумент /ЛОГОС. Международные чтения по философии культуры. Кн. 1: Разум, духовность, традиции. Л., 1991.
38. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997.
39. Корет Э. Основы метафизики (1961). Киев: "Тандем", 1998.
40. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч. 2-х т. М., 1979. Т.1, С.50-58, 64-88.
41. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» // СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
42. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Издание третье. AirLand. Киев. 1994.
43. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1993.
44. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18.
45. Ленин В.И. Философские тетради. Полн. собр. соч. Т. 29.
46. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. М., 1927.
47. Лосев. А.Ф. Философия имени. М., 1927.
48. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М. «Мысль», 1982.
49. Лунгина Д.А. Керкегор и проблема науки // Вопр. филос., 2000, № 1. С. 161-167.
50. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3.
51. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. Т. 3. С. 1-4.
52. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1999.
53. Михайлов А.В. Предисловие к публикации. Вопр. филос., №7, 1990. С. 133-143.

54. Никонов А.П. Апгрейд обезьяны. Большая история маленькой сингулярности. ЭНАС, 2004.
55. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. М, 1994.
56. Печурчик Ю.Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии. СПб, 2008.
57. Печурчик Ю.Ю. Телеология Аристотеля /Материалы 13-й науч. конф.: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2005. С. 61-71.
58. Печурчик Ю.Ю. Учение Канта о рефлектирующей способности суждения. Дис. на соискание уч. ст. канд. филос. наук. Санкт-Петербург. 1996.
59. Платон. Тимей. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421-500.
60. Плотин. Эннеады. Киев, 1995.
61. Разеев Д.Н. Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля // Между метафизикой и опытом /Под ред. Разеева Д.Н. СПб.: Санкт-Петербургское Философское Общество, 2001. С.105-137.
62. Романенко Ю.М. Миф как наука о формах правильного воображения /Мифология и повседневность. СПб, изд-во РХГИ, 1998. С.78-83.
63. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004.
64. Сартр Ж.-П. Критика диалектического разума /Проблема метода. М.,1994.
65. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М.: Прогресс, 1993.
66. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: "Политиздат", 1989. С. 319-344.
67. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987.
68. Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. Т. 1. М., "Мысль", 1975.
69. Уайтхед А.Н. Процесс и реальность. М. Мысль, 2005.

70. Фейербах Людвиг. История философии. Собрание произведений в 3-х томах. Т. 1. М., «Мысль», 1974.
71. Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965.
72. Фрагменты ранних греческих философов: В 2 ч. Ч. 1. М., 1989.
73. Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., Касталь, 1996.
74. Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко Мишель Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002.
75. Фукуяма Ф. «Конец истории и последний человек». «Издательство АСТ», 2004 год.
76. Хайдеггер М. Бытие и время. Ad Marginem, М. 1997.
77. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221-238.
78. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
79. Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. М., «Республика», 1993. С. 381-390.
80. Хайдеггер М. Европейский Нигилизм /Мартин Хайдеггер. Время и бытие. С. 63-176.
81. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 61-62.
82. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 197-202.
83. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
84. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопр. филос., №10, 1993. С. 123-151. С.139.
85. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» (1936-1940) // Вопр. филос., №7,1990. С.143-174.
86. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн.: Пропилеи, 2000.

87. Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. СПб., Амфора, 2001.
88. Черняк А.З. Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность. М., "УРСС Эдиториал", 1998.
89. Шестов Лев. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопр. филос, №7, 1990. С. 59-133.
90. Шестов Лев. Киркегард - религиозный философ / Наслаждение и долг. Издание третье. AirLand. Киев. 1994. С. 423-452.
91. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне. М., 1992.
92. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Соч. в 2-х томах. М., «Наука», 1993. Т. 2.
93. Штирнер М. Единственный и его собственность. СПб.: Азбука, 2001.
94. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. XIV. М.-Л., 1931.
95. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2 изд. Т. 20.
96. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Издательство политической литературы, 1965.
97. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории: М.: Политиздат, 1991. С. 286-418.
98. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994.





