

И. П. Смирнов

Быт и инобытие

библиотека
журнала

неприкосновенный
запас



Игорь Павлович Смирнов
Быт и инобытие
Серия «Библиотека журнала
«Неприкосновенный запас»»

v 1.0 – создание fb2 – (On84ly)

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=42665412

Быт и инобытие: Новое литературное обозрение; Москва; 2019

ISBN 978-5-4448-1090-3

Аннотация

В своей новой книге И.П. Смирнов идет по следам, оставленным онтологически-экзистенциалистской философией второй половины 1920-х – 1950-х годов, и пытается дать собственные ответы на поднятые ею вопросы. Центральная проблема, стоящая перед автором, – поляризация человеческого существования, в котором сталкиваются историческое и биофизическое время, будничность (включая труд) и праздничность, упадок и революционный подъем, социальная ординарность и элитарность. Заключительные разделы книги посвящены анализу конфликтной социально-политической ситуации, сложившейся в наши дни.

Содержание

Предуведомление	4
I. Существо – существование – сущее – сущность	10
II. Тьма времен	51
Конец ознакомительного фрагмента.	56

И. П. Смирнов

Быт и инобытие

Предуведомление

Замысел этой книги состоял в том, чтобы подвергнуть проверке некоторые из идей, вынесенных на обсуждение онтологически-экзистенциалистской философией второй половины 1920-х – 1950-х годов. Я продолжил рассмотрение тех занимавших ее проблем, которые вырастали из особо значимых для нее противопоставлений бытия и здесь-бытия, персонального и исторического времени, повседневности и праздника, деградации и мятежа, существования индивидов и их сосуществования. Постмодернистское мышление ушло в сторону от онтологизма предшествующей ему эпохи и от ее интереса к самости, вынужденной конфронтировать с бытием и потому не просто быть, а экзистенциально сбываться. Вместе с концом постмодернизма отринутая им полностью или частично проблематика вновь кажется актуальной. Она привлекла к себе внимание философии в ту пору, когда ранний авангард принялся сдавать свои позиции, пошел на убыль, уступая себя тоталитарной социокультуре, заместившей и завершившей его. Сейчас, как и тогда, мы переживаем финал большого периода духовной истории, начавшего-

ся в 1960-х годах. Но несмотря на все сходство наших дней с теми, которые породили философию онтологически-экзистенциалистского толка, ее концепции требуют в теперешнем контексте решительного переосмысления. Сложившаяся в межвоенные десятилетия (но развивавшаяся также во время и после Второй мировой войны) философия рассчитывала дать ультимативный ответ на вопрос о человеке, не желая видеть себя саму одним из его продуктов, частным случаем духовной культуры. Не преобразованное человеком сущее стало точкой отсчета для умозрения, которому мнилось, что оно забежало за черту культуротворчества, дав голос тому, что есть без нас. Экзаменуя такого рода когнитивную установку, нельзя было не поставить в центр спора с ней человека, выстраивающего собственную реальность – инобытийную по отношению к бытию, конкурирующую с предзаданными нам условиями бытования. Постмодернизм вернул человеку способность конструировать собственный мир, но сделал ее предметом массивной критики в надежде вырваться из смены одних эпох другими, избежать той участи, которая ожидает созидательность по ходу обновляющей ее результаты истории. Пора признать, что история – наше все, что человек всегда посвящал себя ее производству, даже и приняв образ постмодернистского автора. Сомнительно, однако, обладает ли она еще энергией для дальнейших шагов. На нашем горизонте не проступает приближение никакой новой эры. Если мы и антиципируем будущее (как, напри-

мер, в сценариях экологов), то на апокалиптический манер. В заключительном разделе моей книги, состоящем из четырех частей, анализируется та чрезвычайно опасная для поступательной истории ситуация, в которой она находится в данный момент.

Книга организована, как предстоит убедиться читателям, таким образом, что ее темы, которые лишь общо намечаются поначалу, конкретизируются и детализуются в последующих главах. Некоторые из этих тем стали сквозными, проходящими через всю работу. Назову здесь две из них.

Кардинально важным для аргументативного развертывания моих положений явилось понятие трансцендентального – самостановящегося – субъекта, объективирующего себя в акте авторефлексии. За этим понятием стоит длительная философская традиция. Мое обращение к нему диктовалось тем, что оно давало возможность вывести инобытийность социокультуры из внутренней инаковости, свойственной всем, кто погружается в трансцендентальность, – любому из людей. Несущий в себе «я» и «не-я» (= объектное «я») человек сущностно раздвоен, дизъюнктивен. Какие бы инициативы он ни предпринимал, он попадает в биполярную ситуацию, из взаимоотрицающих крайностей которой ему хотелось бы выбраться, что придает его действиям целеустремленность, то есть смысл. Но раз преодоление антагонизмов противоречит нашей трансцендентальной природе, оно не бывает окончательным, сменяется новыми пробами того же рода, что и

есть история смысла, не редуцируемого до значений, не поддающегося верификации, ибо добывается нами, как сказал бы Жорж Батай, из «внутреннего опыта», а не из жизненной практики. Человек двусмыслен, сколько бы ни старался избавиться от амбивалентности (с чем вряд ли согласились бы Кант и Гегель, концептуализовавшие – каждый по-своему – трансцендентальность).

Еще один лейтмотив книги – тесная связь живых с умершими. Как и трансцендентальность, наш союз с мертвыми устойчиво привлекал к себе внимание философии. В моральном учении Сёрена Кьеркегора привязанность к тем, кого более нет с нами, в своей бескорыстности есть образчик любви к живым. По Фердинанду Тённису, органическая близость друг к другу членов общины (*Gemeinschaft*), отличающейся этим от искусственно формирующегося общества (*Gesellschaft*), предполагает среди прочего их неотчужденность от покинувших сей мир, от рода, почитаемого в лице предков. В своей философии Эроса Батай перевернул тезис Кьеркегора. Вовсе не разлучающая людей смерть преодолевается любовью, но, напротив того, танатологичен Эрос, захваченные которым мы теряем себя. Неизбывная в нас дизъюнктивность, как видно, разводит в противоположные стороны и суждения о приобщенности живых к умершим. Эта сопричастность поляризует не только человека теоретического, но и человека как особь – кооперативно мирного и яростно воинственного одновременно, сострадательного как

в позитивном, так и в негативном исполнении. Некрофилия, с моей точки зрения, основоположна для антропогенеза. Со-творение социокультуры начинается с ухода за могилами, с заупокойного культа, который – в качестве конституирующе-го ее инобытийный мир – неустраним из всей последующей истории, неважно – вопреки Тённису – коммунальна ли она или социальна.

Не выносящий напряженной двусмысленности своего су-ществования человек впадает то в одну, то в другую край-ность, ищет спасительно-посредующее между ними звено, обоюдно аннулирует их, оставаясь наедине с Ничто, мечтает «снять» их в синтезе, получающем в конъюнктивном мак-симуме вид всеединства. Такого рода головные упражнения имеют фактические последствия в социокультурном строи-тельстве (так, идеал всеединства вдохновлял тоталитарные режимы). Философия соучаствует в перечисленных (далеко не полно) операциях ума. Но ее подлинная задача – лишь эксплицировать и регистрировать их, не поддаваясь исто-рическому соблазну развязать человеческую противоречи-вость, сделавшись политикой.

Главы книги печатались в виде статей в 2016–2018 годах в журналах «Звезда» и «Неприкосновенный запас» и теперь переработаны. Благодарю Андрея Арьева, Якова Гордина, Алексея Пурина и Илью Калинина, способствовавших жур-нальным публикациям отдельных частей книги. Я благода-рен также Станиславу Савицкому, пригласившему меня про-

честь доклады по философии праздника и труда на факультете свободных наук и искусств Санкт-Петербургского государственного университета. Ирина Прохорова любезно предоставила мне возможность опубликовать «Быт и инобытие» в возглавляемом ею издательском доме «Новое литературное обозрение», с которым я уже давно сотрудничаю. Без постоянной помощи, которую мне оказывала Надежда Григорьева, эта книга не была бы написана.

I. Существо – существование – сущее – сущность

1

Переводить хайдеггеровский ключевой термин «Dasein» на русский язык словом «быт» было бы одновременно верно и неверно. Этот перевод допустим постольку, поскольку в «Бытии и времени» (1927) здесь-бытие то и дело снижается до «повседневности», до того «усредненного» состояния человека, без которого над ним не властвовала бы некая безлика, нивелирующая индивидуальные различия сила («das Man»). Именно в своей обыденности здесь-бытие «обречено» («verfallen») у Хайдеггера, подхватывающего романтический протест против коснеющего быта, на «успокоенность», застывание в себе (в «Da»¹). Вместе с тем здесь-бытие проникнуто заботой, рожденной под «натиском жизни» (S. 195), и страхом перед миром, в сравнении с которым (Хайдеггер припоминает Паскаля) человек ничтожен (S. 187): в этих свойствах оно обладает высокой эвристи-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. Achte unveränderte Auflage. Tübingen, 1957. S. 166 ff. В дальнейшем ссылки на это издание – в тексте главы.

ческой способностью² – предрасположено открывать свою истинную подоплеку в качестве (пресловутого) «бытия-к-смерти». Как конечное, здесь-бытие позволяет определить себя целиком, раз и навсегда, что было бы невозможно, если бы в бытии-к-смерти оно, по словам Хайдеггера, не относилось к самому себе (S. 252).

Превращая в русскоязычной передаче «Dasein» в «быт», мы выявляем лишь то значение здесь-бытия, которое Хайдеггер называет «несобственным» (S. 179). В собственном же смысле здесь-бытие есть то, что его категорически отрицает, стирает³. Мыслительная стратегия Хайдеггера заключалась в том, чтобы зайти за экстенциональную границу, которой обнимается обсуждаемое понятие, и оттуда, из области непримиримо противоположной ему, опустошить его

² Что дало повод Василию Сеземану, первому из русских философов, откликнувшись на «Бытие и время», перевести «Dasein» как «бытие-сознание» (см. его рецензию на книгу Хайдеггера в: Путь. 1928. № 14. С. 117–123).

³ Джовандоменико Даволи вычитал из сочинений Хайдеггера понимание их автором здесь-бытия как «ничтожащего ничто» (Davoli G. Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein: das Dasein und das Nichts. Berlin, 2013. S. 264 ff). К «Бытию и времени» эта формулировка не приложима и, следовательно, ложно суммирует взгляды философа. В книге «Кант и проблема метафизики» (1929), на которую ссылается Даволи, Хайдеггер подчеркнул, что своим негативизмом человек всецело обязан тому ничто, на пороге которого стопорится созерцание бытующего. Но «ein nicht-Nichts» для Хайдеггера – это отнюдь не «nihil absolutum»: встречное отрицание не идет в полноценное сравнение с бытийным ничто, ибо является его дериватом (Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Vierte, erweiterte Auflage. Frankfurt am Main, 1973. S. 69). К ничто у Хайдеггера ср.: Haar M. Heidegger et l'essence de l'homme. Grenoble, 1990. P. 27 ff.

интенционал. Посредством этой умственной процедуры (почти циркового фокуса) Хайдеггер не только переиначивал (наличное) бытие в небытие, но и выхолащивал содержание прочих понятий, на которых сосредоточиваются его работы: онтическое основание сводится у него к свободе и отсюда – к безосновательности = «Abgrund» («О сущности основания», 1928)⁴; в набросках к трактату «О событии» (1936–1939) объявляется, что «все начала суть неотменяемо в себе завершения»⁵, а Фрайбургские лекции «О сущности истины», прочитанные в зимнем семестре 1933/34 годов, подводят слушателей к убеждению, что исток языка – молчание⁶. Чем более Хайдеггер старался в своей охоте за полной дефиниций схватить подлежащее объяснению и прояснению *in toto*, в максимальной протяженности, тем неотступнее оно упиралось в ничто, становящееся отправным пунктом для объяснительных построений. Не будет преувеличением сказать, что Хайдеггер зачеркивал все, о чем вел речь, и таким способом отнимал у вероятных оппонентов возможность занять по отношению к выдвигаемым им утверждениям через отрицания какую бы то ни было критическую позицию. Хайдеггеровская автонегативность – изощренный за-

⁴ *Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt am Main, 1955. S. 51–54.*

⁵ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main, 1989. S. 17.*

⁶ *Heidegger M. Sein und Wahrheit // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 36/37. Frankfurt am Main, 2001. S. 107 ff.*

щитный прием, как бы предвосхищающий и гасящий опровержения, которым могло бы подвергнуться державшееся на нем философствование. Этот прием подкреплялся заворачивающе гениальным идиолектом, изобретенным Хайдеггером (не без оглядки на раннеавангардистские языковые эксперименты) с тем результатом, чтобы явиться не переводимым (или переводимым лишь отчасти) на принятый в философии интернациональный жаргон, которому был таким образом поставлен барьер для его вмешательства в излагаемые в «Бытии и времени» соображения. Хайдеггер силен своей слабостью, своей тревогой по поводу угроз, ожидающих его идейное детище.

В том, что касается логики (или а-логики) контрастных смысловых подмен, дело не исчерпывается одной лишь жаждой Хайдеггера обезопасить свои конструкции от подрыва и разрушения. Если сущность феноменов – ничто, то они оказываются сугубой формой. В «заботе», «страхе», «бегстве» от мира и других показателях, описываемых в «Бытии и времени», человек не более чем овнешнивает свою предназначенность к отсутствию, имманентную ему онтическую недостатку. Хайдеггер был захвачен тем же идейным мейнстримом 1910–1920-х годов, что и участники ОПОЯЗа, провозгласившие незначимость содержания («материала») для исследования художественных текстов, или, скажем, Людвиг Витгенштейн, постулировавший в «Логико-философском трактате» (1918, 1921), что нет «никакого порядка ве-

щей а priori» (S. 634), то есть истины, лежащей за пределом высказываний о реальности, в ней самой (при таком условии высказывания не ложны тогда и только тогда, когда не ложно их построение). В двух названных и им подобных случаях явленное для рассмотрения не имеет эйдологической глубины, наружно, есть то, из чего непосредственно состоит, ничего собой, своей конфигурацией, не подразумевая. За формализмом в литературоведении и в теории логически, а не референтно добываемой истины в конечном счете кроется непризнание двумирия. Аннулирование иного мира, к которому отсылает данный, наполняясь за счет этого смыслом, проективно влекло за собой представление о художественных и научно-философских продуктах мысли, получаемых в результате самоцельных и самодостаточных операций, не нуждающихся в опоре вне себя. Своеобразие хайдеггеровского умозрения на фоне современных ему идейных инициатив в том, что оно не было проективным. Хайдеггер обнажил – в широчайшем охвате – предпосылку того мировидения, которое безоговорочно упразднило инобытие. Он думал из пропасти, зияющей за краем бытия, у которого нет никакой альтернативы, кроме пустоты. Ерочé учителя Хайдеггера, Эдмунда Гуссерля, преобразуется у ученика из приостановки познавательной активности ради ее нового, более адекватного, чем прежде, начала в фактическое ничто, служащее точкой отсчета для подступов ко всему что ни есть. В «Бытии и времени» Хайдеггеру удалось уловить главное в

том периоде идейной истории, к которому он принадлежал. Неудивительно, что для давшего полный голос текущей истории Хайдеггера здесь-бытие источает темпоральность. Человек не довольствуется простым бытованием, он исстужает из себя в проектах, делающих его «брошенность» в мир существованием, которое трансцендирует мир, привносит в него историчность. Другое имя бытия-к-смерти – история (S. 386). Она формальна у Хайдеггера, как и остальные феномены, попавшие в его кругозор. Ведь неизвестным остается то, из каких именно событий («Geschehen») образуется их последовательность («Geschichte») и какое конструктивное задание этот нарастающий ряд выполняет. Для фундаментального онтологизма безразлично, каков семантический склад истории, важно же лишь то, что она есть и неотрывна от здесь-бытия.

В позднейшем диалоге с Эрнстом Юнгером (в статье «О Линии», 1955) Хайдеггер вчинит свой способ думания тем, кому оно посвящено, распространит его на деятельность людей, о которых будет сказано, что они нигилистичны по существу и потому воплощают собой ничто, сопричастное бытию. Но если человек только отрицательная величина, то непонятно, как он умудряется быть создателем социокультуры. Она не берется во внимание Хайдеггером, и это упущение скажется во всей дальнейшей онтологически-экзистенциалистской философии, выросшей из «Бытия и времени» (о чем разговор впереди). Нет ничего, помимо социо-

культуры, вторичной вселенной, водруженной над первичной, природной, что представляло бы собой Другое бытия, предзаданного бытующему. Эта искусственная реальность наделена смыслом, коль скоро она в принципе соотносима с естественной и, следовательно, значит нечто, а не просто есть. Смысл социокультуры, однако, двусмыслен – в зависимости от того, как на него взглянуть: с точки зрения предсуществующего нам или воздвигнутого нами бытия. Он принимает по этой причине вид то проверяемого на референтах (истинен как *adaequatio rei et intellectus*), то творящего и преобразующего их по собственному плану. В своей верифицируемости смыслы переходят в то, что после Готтлоба Фреге принято именовать значениями. Взятые же в качестве порождающих и перерождающих референтную среду, смыслы прячутся от прямого наблюдения, которому достаются во всей очевидности лишь их продукты. В этом аспекте смыслы составляют ноуменальную сердцевину феноменов, эйдологичны – в платоновских терминах.

Будучи инобытием, социокультура либо признает себя символическим, генерирующим смыслы образованием, либо усугубляет свою специфику, стремясь стать иной применительно к самой себе и диалектически снимая при этом оторванность от естественного порядка, имитируя таковой, толкуя себя (не по Платону, а по Аристотелю) как мимезис. Можно сказать и так: в качестве единственной альтернативы тому, что есть и без нас, социокультура выступает аль-

тернативной в-себе, в силу чего выбор оказывается имманентным ей. Следует, далее, учесть, что сам выбор (между *creatio* и *imitatio*) затрагивает не отдельные секции социокультуры, а то, на чем она покоится – ее смысловое конституирование. Выбор в подобного рода обстоятельствах означает смену всего социокультурного универсума. Человек обитает не в том (по меньшей мере не только в том) мире, который у него «под рукой» (S. 83) как инструментально освоенная часть бытия (Хайдеггер вторит нигилисту Базарову, уравнивая мир с «мастерской», S. 75), а в том, который имеет объем (то есть границы) по той причине, что наделен различительным смысловым содержанием. Историчность вписана в социокультуру – в ее инобытийность и иноинобытийность. Дух выбирает преобразуемость. События, фундирующие историю смысла, переворачивают его общепределенность; они не просто включают нечто новое в мир, никуда из него не выводя, а замещают один мир другим. Тем самым социокультура – в отчуждении от себя в себе же – предоставляет человеку возможность помыслить в акте вольной фантазии некую сверхъестественную реальность, расположенную по ту сторону чувственно воспринимаемой. Вера (не только религиозная, но и научная, выражающаяся в гипотезах) имплицитно исторична, внутренней альтернативностью социокультуры. Смысловый путь проторивается социокультурой либо от предположительного к данному для наблюдения, либо от этого данного к невидимому, к только

представимому.

Creatio и imitatio асимметричны (так же как и полушария нашего головного мозга). Передвижка от одного смыслового универсума к другому имеет направление. Но при всем том *tertium non datur*: чтобы история могла быть не одноразовой, а многошаговой, то есть себя подтверждающей как социокультурно воистину неизбежную, она вынуждена возвращаться к своему прежнему статусу, что противоречит ее принципиальной векторности. Избегая противоречия, история, точнее логоистория, всякий раз реинтерпретирует и осуществляемую социокультурой переделку (природного) бытия, и попытку найти соответствие ему. Эйдос может трактоваться, к примеру, и анимистически – как душа вещей, и гносеологически – как их освобождение от акциденций. Свою достоверность значение может обретать не только в сравнении с соположенной ему реальией, но и прагматическим путем, если оно доказало эффективность и полезность употребления. Являясь добавкой к естественному положению дел, социокультура занята поиском способа, как укорениться в бытии, как обратиться господствующий в ней *modus operandi* в *modus vivendi*, как стать онтически надежной – тем, что есть помимо ее смертных устроителей. В этом плане она всегда требует мотивировки и никогда не находит таковую окончательно. Нехватка бытия в бытующем отображается на формируемую человеком социокультуру, имеющую основание в себе (как еще одно бытие), но не вне се-

бя. Вот почему как *creatio*, так и *imitatio* предрасположены к тому, чтобы подвергаться перетолкованиям. Ясно, что в таких условиях подражание природе – это тоже акт изобретения, как и *creatio*. Логоистория циклична в виде воспроизводящего себя выдвижения в доминантную позицию в социокультуре то творческого, то подражательного ее образа и, с другой стороны, линейна в виде постоянно заново отыскиваемых мотивировок, обуславливающих кризисный переход от *creatio* к *imitatio* и *vice versa*. Восстанавливая асимметричность логоистории, относящуюся к сущности времени как такового, мотивировки духовной динамики не повторяются (довольствуюсь этим общим утверждением, поскольку его конкретизация сломала бы рамки главы⁷). В заметках к незавершенному труду «Über den Anfang» (1941) Хайдеггер, противореча себе, определял «другое начало» то как «закат»⁸, то как подтверждение первого, наделяющее его «достоинством»⁹. Между тем история социокультуры знакомит нас с множеством новых начал. Подходя к истории формально, закрывая глаза на ее семантическую, Хайдеггер двумя разными способами (посредством отрицания и тавтологии), но с одинаковым результатом изымал из «другого на-

⁷ О реинтерпретациях эпохального смысла см. подробно: Смирнов И. Мегаистория. К исторической типологии культуры. М., 2000; Смирнов И. П. Превращения смысла. М., 2015. С. 182–235.

⁸ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 70. Über den Anfang. Frankfurt am Main, 2005. S. 13.*

⁹ *Ibid. S. 64.*

чала» то другое содержание, которое дает ему перетолкование предшествующей инициативы.

В потоке обновляющегося кондиционирования своего смыслового строя социокультура достигает на одном из этапов развития, начавшемся в 1910-х годах, такого состояния, в котором она сводит присущее ей содержание к выражению, к форме, расписываясь в том, что ее *modus vivendi* на деле всего лишь *modus operandi*, отрекаясь от надежды онтически упрочить себя. Соответственно, кладется конец представлениям о мыслимом за пределом бытия как о реальности. Там, за его чертой, распаивается бездна. Среди чрезвычайно вариативных отображений этой фазы логоистории – в том числе тех, что отстаивали право культуропорождения на автономию, на самозначимость, – находится и философия Хайдеггера, сделавшего, напротив, упор на всесилье бытия. Раз социокультура перестает питаться им, она теряет для мышления, целеположенного онтологически, какую бы то ни было устойчивость. В роли самоорганизующегося и самотворного субъекта человек должен под таким углом зрения терпеть неминуемое поражение. По большому счету, ведущемуся от бытия, правомерно вовсе игнорировать социокультуру – на ее место подставляется здесь-бытие, формы которого обнаруживают свой преходящий характер. В этом негативном финализме они если и производительны, то понапрасну.

Духовно обделенный человек Хайдеггера не способен управлять собой. Нельзя сказать, что Хайдеггер вполне от-

брасывает прочь кантовскую концепцию трансцендентального субъекта. Все же, вразрез с Кантом, субъект в «Бытии и времени» располагает возможностью самоотнесенности только в той степени, в какой в его здесь-бытие вторгается Другой (S. 118–119). В инаковость себе мы погружаемся, таким образом, не в акте самостановления, как у Канта, а по мере овнутривания того, что внешне нам. Конечность здесь-бытия распознается самостью, созерцающей смерть Другого, которую у того «никто не может отнять» (S. 237–240). В общем, Другой есть смерть, пусть Хайдеггер так – без обиняков – его и не квалифицирует¹⁰. По образцу Мартина Бубера Хайдеггер именует контакт с Другим «встречей», но в «Бытии и времени», в отличие от «Я и Ты» (1923), она не сближает своих участников, не связывает их интимной доверительностью. Человек у Хайдеггера неизбежно одинок – в событовании (= «Mitsein») с Другим он «ориентируется <...> на собственное здесь-бытие» (S. 118). Социальность в «Бытии

¹⁰ Подробному анализу «трансцендентальной силы воображения» Хайдеггер посвятит уже цитированную монографию «Кант и проблема метафизики», в которой уточнит ряд положений «Бытия и времени». Эта сила формирует субъекта и наделяет его способностью к трансцендированию, к выходу из себя, который позиционирует его «inmitten von Seiendem» (Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 221). Попавший в центр всего бытующего человек испытывает метафизически потребность в узрении бытия, относительно какового здесь-бытие выступает принципиально конечным (Ibid. S. 222). В этой модели Хайдеггера трансцендентальный субъект не авторефлексивен, как и в ранней, но, в отличие от «Бытия и времени», финализуется здесь по присущей ему внутренней необходимости в метафизической созерцательности.

и времени» та же, что у еще одного отчаянного нигилиста, Макса Штирнера, изобразившего ее десакрализованное будущее в «Единственном и его достоянии» (1844–1845) как объединение («Verein») необратимо обособленных лиц.

Как бы ни хотелось Хайдеггеру отобрать у нас самосознание, только оно делает нас *существами*, не похожими на всех прочих существ. Те, прочие (не только животные, но и кибернетические устройства), набирают знание – сверх того, что было запрограммировано в них, – путем проб и ошибок, учатся – в порядке приспособительной обратной связи со средой – поведению, строго ограниченному той или иной практикой (выживания). Человек же пребывает, наряду с экзогенной, и в эндогенной среде – предается внутреннему созерцанию, каковое есть не что иное, как умозрение, вершащееся в отвлечении от чувственно-конкретного восприятия. Человек инобытиен в социокультурных свершениях потому лишь, что от данности себе он дистанцирован в авторефлексии, за которую, по-видимому, физиологически ответственна, помимо асимметричной церебральной двусоставности, также работа зеркальных нейронов. В органической, похоже, трансцендентальности (она же – психизм) субъект объективирует себя, что побуждает его не только адресоваться к ближнему и дальнему как к себе самому (в согласии с нравственным императивом Канта), но и переживать собственную смерть – свое («темное», сказал бы Славой Жижек) превращение в вещь (res) среди вещей. Бессознатель-

ное в нас – следствие нашей объектности, из которой нельзя мыслить, наша вещная тленность (включая сюда и либидо, ибо сексуальный инстинкт подразумевает, что у нас нет иного выхода из царства Танатоса, кроме продолжения рода, кроме передачи витальности по наследству).

Столкнувшись со смертью в самоотнесенности, мы попадаем, оставаясь как-никак живыми, за гибельный порог, перешагиваем его. Страх, который Хайдеггер вдогонку за Кьеркегором отождествляет со свободой от здесь-бытия (S. 188) и, значит, с влечением к смерти, не испытывался бы нами, если бы он не был аффектом, охраняющим, вопреки этим философам, наше присутствие в жизни, которое впитало в себя опыт регенерации. Вместе с тем смерть, закрепившаяся в бессознательном, оказывается *навсегда* сопутствующей нам, то есть составляет горизонт нашего жизненного времени; она переводится нами в рациональную плоскость, в сферу расчета, коль скоро мы в отчуждении от чистой присутственности не только ностальгичны, но и будущностны, думаем о наступающем времени. Человек *существует* в промежутке между уже преодоленной и еще не грянувшей смертями, между регенерацией и мыслью об исчезновении. В воспоминаниях о прошедшем мы удостоверяем (по Джону Локку) нашу самотождественность, но экзистенция не совпадает с персональной идентичностью, будучи общей всем индивидам. Экзистенциально любой из них есть нечто, длящееся по ту и по эту сторону от ничто.

Самость не просто «еще-существует», как выражался Хайдеггер (S. 242), а отправляется в смерть из бессмертия, из второго рождения. Этот маршрут предполагает, что человек будет создавать, пока существует, институты, тексты и орудия, сохраняющиеся и после его ухода. Самость покидает сей мир, но ее регенеративное прошлое задерживается в нем в виде сотворенных и использованных ею артефактов. Социокультура переживает своих авторов, разрешает – в снятии – противоречие, которое держит существование в напряжении и делает его *силовым* (энергетически нагруженным) полем, простертым от воображения как истины (смерть позади меня) к истине как воображению (я умру, хотя жив). Примирение этих полюсов результируется в том, что как истина побеждает воображение (в фактической смерти каждого), так и воображение – истину (в произведении, не теряющем актуальности, несмотря на конец производителя). Эквивалентная бытию, социокультура и вслед за тем, как ее история оборвется, не сгинет совсем, обратившись в монумент (для тех, у кого не будет иной интеллектуальной работы, помимо археологической). Что до социальности, то она, конечно же, не редуцируема к благотельной кооперации, вытекающей, по Канту, из того, что саморазвивающийся (иной-в-себе) субъект будет терпим к Другому во внешнем окружении. Поскольку трансцендентальность знакомит субъекта со смертью, постольку он готов опрокинуть свою временность на Другого, впасть в агрессию, сформировать образ врага.

Социальность скроена самосознающим существом и из эмпатии, и из агональности, и из взаимодействий, и из противодействий, по-своему тоже нравственных (к примеру, овеянных воинской славой), что подчеркнул в «Понятии политического» (1932) Карл Шмитт.

Человек приобщен бытию, различает его, потому что сам размещается в параллельном бытии (социокультуры). Все можно помыслить в оппозиции к ничто. Но тогда, будь мы последовательны, придется признать, что все в своей – следующей отсюда – однородности равно любому бытующему (как фрактал). Не допускающее исключений все никому не дано, замкнуто на себе. В сопряжении с ничто бытию не может стать ведомым выделенное из монотонии здесь-бытие, на чем логически споткнулся Хайдеггер, накрепко спаявший эти три категории. Чтобы все получило определенность в качестве сразу единого и многого, то есть вбирающего в себя собственное Другое, бытие должно конфронтировать не с ничто, а с еще одним равносильным бытием, отпадающим от исходного в своей искусственности и возвращающимся к тому – как знание. Человек бытует в *двусущем* бытии.

Равносильный первичному, дочеловеческому бытию, его социокультурный аналог дает человеку возможность представить себя омнипрезентным, «космоцентрическим» (по слову Макса Шелера) существом, пусть даже это всеприсутствие принимает фантастические умственные образы в мифах о творении мира (но разве идея первовзрыва в совре-

менной космологии не родственна им?) и заставляет носителей ритуального сознания магически преувеличивать свою мощь в уверенности, что они повторяют демиургический акт, предохраняя природу от упадка (от чего не слишком далеко ушла теперешняя экологическая идеология с ее вроде бы научными выкладками о перегреве Земли). По объему захватываемого в интеллектуальное владение мы *ab initio* (начиная с планетарной экспансии наших далеких предков, покинувших Африканский континент ради *terra incognita*) устремлены к последнему пределу, к непревосходимой пространственной полноте нашего двусущего бытия. В чем тогда интенционал этого грандиозного экстенционала? Или иначе: что должно открыться человеку, убежденному в том, что он в состоянии достичь топологического максимума? Ответ на этот вопрос только один: исчерпывающее свой потенциал пространственное мышление уясняет себе, что оно целеположено (коль скоро завершимо) и привносит в как бы до конца усмотренную им протяженность анизотропность. Векторное пространство разворачивается перед нами во времени. Топос темпорален по содержанию. Оно – искомое, тема трансцендентального субъекта, чья рема – повсеместность. Время сообщает опространствленному бытию качественность (разнородность). Квалифицируя бытие, оно от него не отделимо. В виде со-бытия и события социокультура обязана в своем времени быть истинной, чего ей как раз не хватает, поскольку она знаменует собой торжество вооб-

ражения над смертью. Социокультура занята тем, как придать имажинативности, материализованной в артефактах, истинность – иную, нежели признание власти над нами Танатоса. Охота за этой – не танатологичной – истиной, за онтическим обоснованием произведений социокультуры есть история, смена учреждаемых человеком мирообъемлющих смыслов, которыми он не удовлетворяется, потому что *постоянно* искомое время с неизбежностью выливается во временность; однако эти смыслы, накапливаясь, расширяют нашу компетенцию. История, призванная скрепить время вне нас с временем, порождаемым нами, являет собой, таким образом, *сущность* двусущего бытия. В упомянутых выше лекциях 1933/34 годов Хайдеггер сказал, что история – это «событие истины»¹¹. Как ни критикуй Хайдеггера, как ни взламывай в хакерской атаке систему его доводов, с этой формулировкой нельзя – в принципе – не согласиться.

2

Если Хайдеггер концептуализовал бытие в паре с ничто, то его современник, собеседник и соперник Карл Ясперс помыслил все не сочлененным с оппозитивом, то есть бесконечным. В лекциях, прочитанных в 1935 году в Гронингене и затем собранных в книгу «Разум и существование»,

¹¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 36/37. S. 176.

Ясперс выдвинул ставшее центральным для его последующего философствования понятие «охватывающего» («das Umgreifende»). В рамке, в которую мы вставлены, бытие-в-себе сливается с бытием-для-нас¹². Разум, будучи «возможным существованием», вселяет в человека «беспокойство» и стимулирует его «перешагивать» установившиеся границы бытия – «охватывающее»¹³. Человек поэтому никогда не имеет дела с ничто, но, напротив, находится в неизбывном «происхождении»¹⁴, бытует в модусе вечного появления.

Размыкаемость рамки, в которую помещен человек, вызывает «неопределенность целого», пишет Ясперс в суммирующем его онтологические взгляды труде «Об истине» (1947)¹⁵. Сознание безгранично (S. 67), а если финитно, то впадает в фанатизм (S. 171); оно отпирает «дали» (S. 720) и, уходя в них, не в силах сформулировать ультимативно, что есть бытие («Kein gewußtes Sein ist *das* Sein», S. 37; курсив – в оригинале). Как и для Хайдеггера, для Ясперса нет двумирия – оба мыслителя верны своему времени. Но у первого по ту сторону всего начинается *horror vacui*, тогда как второму неизвестно, где обрывается все что ни *есть*. Здесь-бытие теряет в рассуждениях Ясперса о выламываниях из рамки ту значи-

¹² Jaspers K. Vernunft und Existenz. Bremen, 1949. S. 34 ff.

¹³ Ibid. S. 70, 42.

¹⁴ Ibid. S. 102.

¹⁵ Jaspers K. Von der Wahrheit. München. 1958. S. 38. В дальнейшем ссылки на это издание – в тексте главы.

мость, которую вменял ему Хайдеггер. В «Бытии и времени» оно истинно, открываясь к смерти. По убеждению Ясперса, здесь-бытие, застревающее в современности, заслуживает только того, чтобы быть превзойденным (S. 63 ff) сознательными усилиями; само по себе оно источник неистинности (S. 492 ff). Условием же если не конечной истины, то хотя бы воли к ее обретению служит общение (S. 114 ff) – тяга к Другому, подразумевающая в последней инстанции испытываемую людьми жажду всеединства. Ясперс вторит Хайдеггеру в том, что ставит самость в зависимость от внешнего Другого, не замечая в субъекте трансцендентального начала, пусть коммуникация и не играет в «Бытии и времени» той главенствующей роли, какая отводится ей в «Разуме и существовании» и в трактате «Об истине» (где она рисуется «тотальной» в предвидимом будущем (S. 971), сильно напоминая бахтинский «диалог»). Ясперс заменяет трансцендентальность «пограничной ситуацией», в которой субъект отображает в миниатюре общее всем людям пребывание внутри рамки, раздвигаемой их бытийным порывом.

Ясно, что человек, которого манят «дали», должен быть историчным, в чем Ясперс солидарен с Хайдеггером. Проникая раз за разом за горизонт, намеченный в «охватывающем», история с неизбежностью оказывается поступательной и ориентированной. Свою направленность она распознает и манифестирует, как считал Ясперс («О происхождении и цели истории», 1949), в тот период (800–200-е годы

до Р. Х.), в котором вызревают великие учения (конфуцианство, буддизм, ветхозаветный пророчество, зороастризм, античная философия), надолго определяющие собой в качестве «осевых», как и куда будет протекать мировое время¹⁶. История, стало быть, фатальна. Но закрытость целоположенной истории не совместима с открытостью бытия, которой отвечает безграничность сознания. Чтобы совладать с этим вопиющим противоречием, Ясперс усматривает полноту истории в том, что той, как он предсказывал и в книге «Об истине», суждено привести людей к непрерывному общению всех со всеми¹⁷. (Оно, нужно заметить, состоялось в интернете, во многом обернувшись, вопреки благим чаяниям Ясперса, обменом поверхностными мнениями, отнюдь не претендующими на онтологическое достоинство, буйным коммуникативным помешательством и вымышленными сенсациями.) В концовке история, по Ясперсу, бесконечна, что, строго говоря, нонсенс. Не смущаясь опровергающими себя положениями и охотно прибегая (вслед за Львом Шестовым) к аргументам *in utramque partem* (например, бытие немыслимо вне истории, но допустимо подумать и о том, что будет после нее), Ясперс абсолютизирует веру, возвышающуюся у него над научным знанием и преподнесенную им как вольное богоискательство, неотделимое от философствования.

¹⁶ Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1950. S. 40 ff.

¹⁷ Ibid. S. 32 ff.

ния¹⁸ (вразрез со страстным протестом Паскаля против «бога философов»). Невязки, которые Ясперсу не удастся устранить логическим путем (ибо бесконечность, как показал когда-то Николай Кузанский, чревата неразрешимой парадоксальностью), перестают быть опасностью для умозрения, если оно в виде веры не нуждается ни в какой проверке (сделавшей бы его предельным, сменно теоретичным).

Как видно, социокультура предстает Ясперсу прежде всего в односторонне-религиозном обличье и в своей бесконечности (точнее, в нейтрализации конечности) бытийна, а не инобытийна. В ней главенствуют предположения о бытии, которое убегает от опредмечивающей его пытливости и тем самым подтверждает, что в него можно только верить. Бытие покоряет Дух, оставаясь не освоенным им в целом. Между тем иное того, что *есть*, – возникновение и исчезновение имеющего место быть. Социокультура *финальна*. Утверждения и о финитности, и об инфинитности бытия – всего лишь гадательны, потому что предпринимаются из смыслового мира, который либо проецирует себя на все ему внеположное, либо отрицает такую автоцентричную проекцию (неспроста астрофизика не выработала твердо принятую модель вселенной: где мы – в универсуме или в мультиверсуме?). Сам же мир социокультуры, которому предшествует бессубъектная реальность, нельзя, если мы хотим быть сразу эмпиричными и логичными, вообразить не обладаю-

¹⁸ Jaspers K. Der philosophische Glaube. München, 1948. S. 60 ff.

щим вступительной и, следовательно, заключительной фазами. Бытие не уничтожает социокультуру (что мерещилось Хайдеггеру). Она изживает себя сама в процессе истории. Замещая первосущее его искусственным аналогом, социокультура втягивается в автосубституирования, в которых ее идентичность в качестве некоего образования с входом и выходом становится воспроизводимой – доказуемой для себя. Параллельное бытие – цепь вторых рождений из неминуемой в нем смерти; его история эпохальна, как дискретна, так и продолжаема. Эта макроистория – родня той микроистории, в которой трансцендентальный субъект вершит свое существование, движущее его из палингенеза к катагенезу. В макроистории трансцендентальный субъект создает ряд преемствования – иного, чем биологическое. В эндшпиле, в замещении всех замещений (то есть в их опрозрачивании, осознании) социокультура добивается (да простится мне гегелевский тон) общепределенной самоидентичности, равенства себе в каких угодно эпохальных проявлениях. Историческая сущность двусущего бытия конкретизируется в том, что социокультура перебирает все возможности порождения мирообъемлющего смысла. В трактате «О личности» (1929) Лев Карсавин писал, что в смерти люди, когда бы они ни жили, – современники¹⁹. Изобретая и производя трансцендентального субъекта, знающего свою смерть, социокультура развивается к тому состоянию, в каком ее диахро-

¹⁹ Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 171.

ния претворится в синхронию, где любому носителю сознания предстоит вместе с каждым другим очутиться в едином им прошедшем настоящем. Пользователям интернета, которым кажется, что они участвуют в беспрестанном коммуникативном обмене, бытуя в непреходящем настоящем, не стоит забывать, что их мнения, борющиеся друг с другом, не вечны по отдельности, а значит, и все вместе. Дигитальная коммуникация – пародия на превращение социокультуры в памятник, предвосхищающая эту монументализацию Духа.

3

У меня нет намерения обозревать детально всю парадигму онтологически-экзистенциалистского философствования в XX веке. Но нужно хотя бы в краткой форме сказать, как оно избыло себя (будучи частным случаем устремленной к самоисчерпанию духовной истории). На этот этап оно вступило в 1940-е годы во Франции.

Наиболее радикальной ревизии хайдеггеровская онтология была подвергнута в «Бытии и Ничто» (1943), где Жан-Поль Сартр нацелился не на поиск позитивной альтернативы ей, как то уже сделал Ясперс в «Разуме и существовании», а на попрание нигилизма, сквозящего в «Бытии и времени», нигилизмом же. Аргументативной опорой для усиления нигилизма служит у Сартра понимание отрицания как того, что есть. Пожалуй, что и так, но ведь то, что есть, не нега-

тивно, – заключает в обратном порядке здравомыслие, которое Сартром обесценивается. В возведенной им концептуальной конструкции разыгрывается битва одних лишь негаций, то больших, то меньших по объему. С точки зрения Сартра, бытие-для-себя (которое имел в виду Хайдеггер) и ничто равнозначны. Себе бытие не дано. Сущее как таковое не нечто, как следовало бы полагать, руководствуясь трезвым рассудком, а небытие бытия, чистая негативность, конечно же, невозможная. С бытием-для-себя конфронтирует бытие-в-себе – сущее, ставшее сознанием (и захватившее тем самым позицию хайдеггеровского здесь-бытия). Не совпадающее с бытием, сознание обосновывает себя в нем через его уничтожение в акте абсолютной свободы. Бытие, сулящее у Хайдеггера гибель бытующему, выступает у Сартра опорожненным в-себе и преодолимым в действиях, которые производит человек²⁰. В отличие от Хайдеггера, Сартр сводит на нет в отказе от двумирия не только сверхъестественное ино-

²⁰ Сартр ведет прения не только с Хайдеггером, но и с Габриэлем Марселем, который уже в «Метафизическом дневнике» (1927) писал о том, что бытие не поддается отрицанию. В позднейшей статье об «онтологической тайне» («Position et approches concrètes du mystère ontologique», 1933) Марсель защищал тезис, согласно которому бытие можно партиципировать, однако нельзя постичь аналитически-рациональным образом. Потребность дать жизни твердое основание вызывает у нас нужду «участвовать в бытии», но ставя вопрос о том, что оно такое, мы заходим за край бытийной «тотальности», каковая поэтому всегда мистериальна для человека. Идеи Марселя близки к религиозной онтологии Ясперса с той разницей, что для первого из философов загадка бытия вовсе не разрешима, гонит человека от знания к вере, тогда как для второго завеса над этой тайной приоткрывается, впрочем, только постепенно и никогда полностью.

бытие, но и бытие (в удвоенном отрицании такового как от объекта, так и от субъекта). Столкновение негаций, одинаково конституирующих бытие-для-себя и бытие-в-себе, далее, переносится Сартром в интерсубъективный план. В социальном бытовании (в «Mitsein» Хайдеггера) человек преследуется, по Сартру, угрожающе-опасным взглядом Другого, который самость может обезвредить только встречным взглядом, ответным отрицанием.

В полемике с Хайдеггером Этьен Сурио был гораздо осмотрительнее Сартра, вознамерившегося усугубить нигилизм «Бытия и времени» в омнинегации. В сочинении «Разные способы существования», датированном тем же 1943 годом, что и *opus magnum* Сартра, Сурио проследил за тем, как человек варьирует устройство здесь-бытия: экзистенция может «интенсивироваться» по принципу «все или ничего», быть «вещной», «виртуальной», попросту «феноменальной» (прозябанием) и так далее²¹. Всяческим видам жизнестроения²² Сурио противопоставляет проект «сверхэкзистенции», внешне похожей в своей «полифонии» и в установке на всеединство на «тотальную коммуникацию» Ясперса, но по содержанию от той отпадающей. В толковании Сурио, предвкушаемая им «сверхэкзистенция», ведя ко-

²¹ Забытая работа Сурио была недавно переиздана Изабеллой Стенгерс и Бруно Латуром, снабдившими ее обширным предисловием: *Souriau É. Les différents modes d'existence*. Paris, 2009.

²² Сурио во многом предвосхитил изучение «поэтики поведения» в семиотических (Ю. М. Лотман) и историко-культурных (Стивен Гринблатт) штудиях.

торуую человек оказывается и собой, и Другим, не отдифференцирована от самого бытия (у Ясперса же оно всегда больше, чем бытующий). Сурио зачеркивает и бытие-к-смерти, и здесь-бытие – как возможное, как экзистенцию, водружая на место этих конфликтующих у Хайдеггера инстанций их мирное слияние в бытии-«сверхэкзистенции».

Как выбраться из экзистенциального плена в бытие – проблема, вставшая перед многими мыслителями из поколения, к которому принадлежал Сурио. Развязывая ее мазохистски-мистическим образом, Симона Вейль («Тяжесть и благодать», начало 1940-х годов) прокладывала путь к желанному бытию-в-Боге, делая ставку на самоотречение, на смиренное автоидентифицирование, гасящее воображение (без которого не обходится самосотворение). Жизнь в агонии растворяет нас в бытии и по идее Эмиля Чорана («Соблазн существовать», 1958), тоже мазохистской, но не продолжающей мистическую традицию, которую подхватывала Вейль. В обоих случаях существованию предписывалось как бы опережать бытие-к-смерти – стирать его угрозу в отрицании отрицания, наделяющем бытийностью того, кто отважился перевоплотить свою жизнь в *vita negativa*.

Диаметрально расходясь с Вейль, Альбер Камю увидел человека, высвобождающегося из ловушки экзистенции, не подавляющим себя, а поднимающим мятеж. В «Мифе о Сизифе» (1941) Камю извлек из «Бытия и времени» вывод о безнадёжной абсурдности существования, в ходе которого *ratio*

терпит крах в попытках внести разумное начало туда, где его нет, – в беспощадное к бытующему бытие. Существо, отчужденное в экзистенциальном абсурде от себя, от имеющегося в его распоряжении дара мыслить, может вернуться к себе, только восстав против всего что ни есть, изъявив абсолютное своеволие, которое Камю окрестит «метафизическим» в «Человеке бунтующем» (1951). Такой протест против мироздания не приближает историю к эпилогу. «Метафизический бунт» – личностен, перманентен, внеисторичен, избегает окончательности, которую жаждет террор. В «Мифе о Сизифе» и в «Человеке бунтующем» Камю намечает выход и из подрываемого мятежом бытия, и из существования, историзм которого, подчеркнутый Хайдеггером, уступает свою значимость революции, разжигаемой любым из нас в любом времени и месте.

Экзистенция, наконец, изображалась во французской философии 1940-х годов и как не требующая деструктивного переворота, проводимого отказывающимся ли от себя или бунтующим субъектом. В книге «Время и Другой» (1947) Эммануэль Левинас соглашается с Хайдеггером в том, что человек изначально одинок, не являясь Другим по отношению к себе (то есть не будучи трансцендентальным). Однако избавление от самозаточения проглядывает вовсе не в приобщенности к бытию-без-нас (так Левинас переименовывает бытие-к-смерти). У человека, как объявляется во «Времени и Другом», нет и не может быть изведенного им опыта смер-

ти. Ничто если и сопричастно жизни, то как невозможность (увы, на самом деле, смерть для нас та возможность, что не отграничена от реальности). Человек застаёт себя в еще-бытии, его существование поддерживается отсрочкой смерти, как скажет Левинас позднее в «Тотальности и бесконечности» (1961) – труде, послужившем Жаку Деррида отправным пунктом для широковещательного умозаключения об отложенности каких бы то ни было различий. Другой, спасающий самость от одиночества, тот, кто для нее еще-есть, как и она, и кому она в этом качестве непосредственно наследует, – Отец. (Левинас учитывал, вероятно, патрократическую утопию Николая Федорова и оспаривал один из источников фрейдизма – Шеллингову «Философию Откровения» (1844), где Сын утверждает себя в истории, вытесняя оттуда своего родителя, «слепо» запустившего ее в ход.) Существование, в котором бытующий соположен *собственно-му* Другому, не вызывает в своем (можно сказать, семейном) итоге самоотчуждения субъекта и не нуждается поэтому в том, чтобы быть отчужденным от себя, всебытийно пресущественным.

Перечисленные работы писались авторами, очутившимися в травматической ситуации, которой была для большинства из них неудача Франции в войне с Германией, а для Чорана – эмиграция. Как бы по-разному ни реагировали философы на негативную экзистенцию, через которую им пришлось пройти (Левинас, побывавший в лагере для воен-

нопленных, предпринял «acting-out» – вовсе замел ее следы в подобии семейной идиллии), они были единодушны в неприятии «Бытия и времени» – преимущественного ориентира для их образа мысли. Социально-политическая обстановка в Европе 1940-х годов ускорила движение к концу онтологически-экзистенциалистского умозрения, иссякавшего в опровержениях своего начала (разумеется, у Хайдеггера были предшественники, но именно он первым придал суждениям о соотношении бытия и существования в нем вид в себе завершенной, хорошо защищенной от враждебных вылазок идейной системы)²³. Если историческая практика травматична, то интеллект откликается на ее вызов спешным пересмотром собственных инициатив, не уберегших его от встречи с трудно выносимыми обстоятельствам.

Но сама эта перепланировка парадигмообразующих постулатов происходит внутри сформировавшегося концептуального ансамбля, представляя собой «мозговую игру» с заданными в нем понятиями и ценностями (что есть экзистенция? – хайдеггеровская открытость бытию? или сартровское ничтожение такового? или, как думала Вейль, самоумале-

²³ В то время как французская мысль обосновывалась по ту сторону «Бытия и времени», не теряя вынесенной оттуда радикальности, в Германии 1930-х годов критика Хайдеггера была нацелена на то, чтобы выхолостить дерзостный пафос его философии. Так, Отто Янссен абсолютизировал здесь-бытие, из которого Хайдеггеру хотелось бы высвободить бытующего, и, соответственно, релятивизировал бытие, свернув его к узко понятой «действительности», перестав думать о нем in extremis: Janssen O. *Dasein und Wirklichkeit. Eine Einführung in die Seinslehre*. München, 1938.

ние бытующего? или сопротивление абсурду, по Камю? или же, в смысле Левинаса, солидаризация с Отцом и через его посредство с умиротворяющим нас Богом?). «Конец убивает многое», – утверждал Ясперс в «Философской вере»²⁴. Как раз наоборот: добираясь до финала, какое-либо социокультурное начинание становится дивергентным, разбегается в разные стороны, истощает себя в разное конкурирующих друг с другом изводов. Их одновременная множественность – показатель того, что потенция, заложенная в начинании, опустилась на уровень *расходования*. Ясперс удвоил капитал, пущенный в оборот Хайдеггером, помыслив все по контрасту с «Бытием и временем» без ничто. Ясперс не учинил разгрома идейной системы Хайдеггера, выстроив свою рядом с ней, заняв соседний свободный участок умственного пространства. Перед онтологизмом, усилившим тем самым свой потенциал, лежали две дороги дальнейшего развития. Но ни по одной из них не пошла французская философия 1940-х годов, переместившая познавательный интерес с бытия на его субъекта, на экзистенцию и отождествившая в лице Сартра объектное бытие с ничто, а не с ничтожащей бытующих силой, как у Хайдеггера. При всей своей общезначимости для человека вопрос об экзистенции уступает в универсализме вопросу о бытии и поэтому допускает, как показал Сурио, разноголосицу мельчающе-частных ответов на него. На своих сломах, в критические моменты со-

²⁴ Jaspers K. Der philosophische Glaube. S. 38.

циокультура замещает естественную среду в избытке равно-
сильных вариантов, обнаруживая энтропийность своей суб-
ститутивной претензии. Искусственное бытие, избыточное
применительно к первозданному, делается в исторической
динамике *избыточным-в-себе*, саморастратой, принуждаю-
щей затем социокультуру к обновлению своих параметров
(то есть к наращиванию сверхизлишков). Если кто-то ре-
шит, что пример онтологически-экзистенциалистского фи-
лософствования недостаточен для столь далекоидущей ге-
нерализации, пусть оглянется вокруг себя, чтобы увидеть,
как нынешнее возвращение к, казалось бы, ушедшим навсе-
гда в прошлое национальным государствам, задачей которых
была меркантильная забота о своем только благе, разъедает
энтропией индустриальный глобализм и межнациональные
рынки свободной торговли. Мы – на исходе периода, куль-
минировавшего в почти удавшейся попытке создать плане-
тарное хозяйство и мировой рынок, которая теперь берется
назад все большим числом стран.

4

После того как возникшая в 1960-е годы постмодернист-
ская философия подвергла онтологизм, еще волновавший
французских экзистенциалистов, почти полному забвению
(о том, как это произошло, я не буду пока говорить), бытий-
ная проблематика возродилась в нашем столетии в писани-

ях так называемых «новых реалистов», но при этом в значительном удалении от моделей Хайдеггера и Ясперса²⁵.

Онтологизм сегодняшнего образца²⁶ обвиняет классическое (если так позволительно сказать) постмодернистское умозрение в том, что оно стерло грань между фикцией и фактом в пользу «магического мышления», конструирующего действительность, приводящего к безраздельной власти субъекта знания и не удостаивающего в своем, как презрительно выражается Маурицио Феррарис, «солипсизме» вниманием те «вещи, какие существуют с начала мира»²⁷. Сущее

²⁵ В той мере, в какой современная мысль сближается с хайдеггерианством в желании изменить его изнутри, она выглядит беспомощной, не заслуживающей серьезного разговора о ней. Так, Хорст Зайдль постарался обрисовать здесь бытие, в пик у Хайдеггера, наполненным неотменяемым смыслом, каковым выступает Бог (*Seidl H. Vom Dasein zum Wesen des Menschen. Erörterungen zur philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart. Heidelberg; Zürich; New York, 2001. S. 129 ff.*). Хайдеггер был бы шокирован таким теоцентричным сужением той категории, которой он дал имя «das Man». Еще более Хайдеггер изумился бы, узнав, что недоучел, трактуя ничто, важность в этой связи сна (Penoyer G. S. *Being Awake, Being Asleep, and the Logical Access to the Ontological Question*. Lewiston: Queenston, Lambeter, 2005. P. 123 ff.). «Да я ведь, грешным делом, – сказал бы, оправдываясь, уличенный в эмпирическом промахе фундаменталист-недоумок, – имел в виду не то ничто, откуда возвращаются к себе и которое, позволю заметить, не ничто вовсе, а то – настоящее, nihil, так сказать, negativum».

²⁶ Мне уже пришлось однажды писать о «новом реализме», и теперь я дополняю сказанное прежде – ср.: *Смирнов И.П. Превращения смысла. М., 2015. С. 278–282.*

²⁷ *Ferraris M. Manifest des neuen Realismus (Manifesto del nuovo realismo, 2012) / Übers. von M. Osterloh. Frankfurt am Main, 2014. S. 27 ff.*

налично вне понятий и подлежит исследованию в отделении от них и в обращенной на них критике – такова программа, которую излагает шотландский философ французского происхождения Рэй Брассье²⁸. Наш нейроаппарат, возвещает Пол Чёрчленд с решительностью, превосходящей радикализм соратников по школе, не соответствует объективному положению дел²⁹. Не спрашивайте, откуда почерпнул свою осведомленность автор этой декларации, пользуясь аппаратом, отражающая сила которого ставится им под сомнение.

Один из самых ярких «новых реалистов», Квентин Мейясу, ополчился на традиционное для философии убеждение в том, что интеллект способен коррелировать с внеположной ему действительностью. Эта презумпция не обязательна для работы с фактами, считает Мейясу, указывая на то, что радиометрическому анализу удастся установить возраст тех событий, которые предшествовали появлению человека на планете³⁰. Объект может, таким образом, информировать о себе (о времени распада взятого из него на пробу изотопа) как будто без соотнесенности с субъектом. Но ведь радиометрическое датирование – изобретение интеллекта:

²⁸ Brassier R. *Begriffe und Gegenstände* // Avanesian A. (Hrsg) *Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*. Berlin, 2013. S. 137–187.

²⁹ Churchland P. *Eliminativer Materialismus* // Ibid. S. 183 ff. (183–194).

³⁰ Мейясу К. *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург; М., 2015. С. 17 след. (Meillassoux Q. *Après la finitude*, 2006). В дальнейшем ссылки на этот перевод – в тексте главы.

этот метод был предсказан в 1905 году Эрнестом Розерфордом и доведен до практической применимости Уиллардом Либби в 1946 году. Некорректно опровергать «корреляционизм» с помощью результатов, добытых сознанием в согласии с природой. Шаткость доводов, однако, мало беспокоит Мейясу, которому, как и остальным «новым реалистам», важна не надежность доказательств, а их конечная цель – спекуляция о бытии за вычетом человека, в полном смысле слова без-умная, держащая в уме отказ от него. Такая онтическая (не онтологическая) истина состоит, по Мейясу, в том, что все может быть иным, чем есть, что оно контингентно (с. 53 след.), тонет в хаосе (с. 92 след.), безосновательно, ибо необходимо лишь для нас, а не в-себе (с. 39). Обнаруживаемые наукой законы природы то и дело пересматриваются (с. 123), как преходящее и случающееся в ней самой. Научному сознанию не дано найти абсолют (как быть, скажем, с гравитационной постоянной или скоростью света – абсолютными величинами?) – он в том только, что произойти может что угодно.

В сравнении с Хайдеггером, подменившим социокультуру ее эрзацем, здесь-бытием, «новый реализм» делает шаг вперед, ликвидируя и здесь-бытие в дерзком, но логически несостоятельном стремлении философствовать из-за предела сотворенной человеком параллельной вселенной. Если во французской философии военных и послевоенных лет онтологизм был отодвинут на второй план, с тем чтобы ме-

сто на первом заняла экзистенция, то «новый реализм», реабилитируя сущее, забыл о существовании. В случае «нового реализма» перед нами акт мышления не о ничто, как у Хайдеггера или Сартра, а из ничто. Из этого наблюдательно-го пункта видится все, но не просто как то, что есть, а как то, что может также не быть (в инаковости себе). За представлением о бескрайней контингентности у Мейясу таится (в продолжение «Негативной диалектики» (1966) Теодора Адорно) известие о неидентифицируемости чего бы то ни было в том, что имеет место быть. Но тогда и о бытии нельзя сказать ничего определенного – даже и того, что оно контингентно. Hyle поддается различению лишь из упорядоченного хронотопа – из космоса, который Мейясу, не терпящий регулярностей, как раз упраздняет. Хайдеггеровский субъект обрекается бытием на смерть – в постмодернизме он претерпевает метаморфозу, оказывается уже умершим, замещенным quasi-онтологизированными социокультурными практиками – «новый реализм» отправляет на тот свет и эти произведения нашей активности, выданные шестидесятниками прошлого столетия за производительную силу. Вместе со своими единомышленниками Мейясу торопит конец социокультуры, для него уже наступивший, так что релевантным остается одно бытие, как бы само себя мыслящее, что ему удастся из рук вон плохо, поскольку оно доверило эту презентацию тем, кому противна самокритическая, дисциплинирующая воображение рефлексия. Еще бы она не бы-

ла чужда «новым реалистам»! Ведь их голосами глаголет сущее! Давняя потеря философией из виду трансцендентального субъекта толкнула ее в наши дни к абсурду, переставшему себя опознавать, – к распространению суждений, зиждущихся на той предпосылке, что они порождаются – язык не поворачивается сказать! – трансцендентальным объектом, вещью, тождественной сразу себе и своей альтернативе. Да, социокультура ограничена в своих исторических модификациях, но произнести такой приговор правомерно, только будучи верным ей, сопричастным времени ее прерывисто-непрерывного развертывания, манифестируя в вердикте ее кризисность, как то и совершалось неоднократно, взять ли учение Будды об отрешенности от мира, христианскую апокалиптику или, допустим, позднейший негативизм Шопенгауэра, не увидевшего в человеческом волеии ничего, кроме суетности.

Невозможность думать вслед за Мейясу, в его стиле – из «великого внешнего» (с. 15), как бы после исчезновения рода homo (с. 167), заставила Маркуса Габриэля, молодого философа из Бонна, обусловить доктрину «нового реализма» социокультурно, приспособить ее к нашей, еще не подытожившейся, духовной деятельности. Не контингентность необходима, спорит Габриэль с Мейясу в книге «Смысл и существование», а необходимость контингентна³¹. Мир не фе-

³¹ *Gabriel M. Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (2013). Berlin, 2016. S. 421. В дальнейшем ссылки на этот труд – в тексте главы.

номенален, полагает Габриэль. Нечто является в мире, но он сам не выказан, коль скоро нет сцены такого объема, в котором это может случиться (противное предположение вовлекло бы нас в *regressus ad infinitum* (S. 230), в бесконечно умноженный *theatrum mundi*). Габриэль вводит в свои выкладки фигуру «зрителя» (S. 26 ff), которому доступны – как феномены – только отдельные «предметные области» всего что ни есть (S. 39 ff), частноопределенные смысловые поля (расширяемое субъектом бытие Ясперса превращается тем самым в бытие, обозримое лишь по частям, сужающее и дробящее наш оком). Явленное предстает наблюдателю с необходимостью, но осмысление предметных областей зависит от угла зрения, то есть контингентно (к тому же в нашем «логическом пространстве» есть и «темные регионы» (S. 191), не высвеченные в понятиях). Пусть физика выстраивает образ универсума, она не более чем одна из научных отраслей (S. 161) и поэтому ее смысл партикулярен. Подозревает ли Габриэль, что в космосе действуют не только физические законы? Вроде бы нет. Он декларативно атеистичен. Но если Бог отвергнут, то Габриэль зря упрекает физиков в том, что они набрасывают частноопределенную картину вселенной.

Предикат «существовать», бывший у Хайдеггера и французских экзистенциалистов субъективированным, подразумевавший превозмогание бытующим «заброшенности» в бытие, лишается у Габриэля этого значения, понимается им чисто феноменологически. Для нас «существует» то, что

дано нашему восприятию. При такой посылке мир не «существует» – ведь на него нельзя бросить взгляд извне, как замечает Габриэль в популярном изложении своих идей³². Апория Габриэля состоит в том, что он позволяет себе выносить суждение обо всем (о «мире»), пусть даже оно и негативно в своем универсализме, отнимая в то же самое время у других право на умозрительность, на абстрактное мышление картезианского толка, высвободившееся из уз чувственного опыта. Только в отвлечении от привязанности к явленному для созерцания человек смог стать демиургом, создавшим иное бытие. Оно и есть та смотровая площадка, откуда открывается вид на что угодно, на мир, схватываемый в целом, коль скоро над ним надстроено еще одно целое – социокультура. Она берется Габриэлем в анатомическом разъятии на несоединимые фрагменты, ее тело распадается в «Смысле и существовании», так что в остатке наличествуют только *dissecta membra*. Философствование Габриэля – обратная сторона «нового реализма». Тогда как тот забирается за границу социокультуры, намереваясь вещать от имени бытия и сбиваясь при этом на логически невнятный лепет, Габриэль внушает читателям мысль о том, что человек в своих познавательно-творческих стараниях не в силах подступиться к бытию как тотальности (финитной или инфинитной – сейчас неважно). Однако и там и здесь «новый реализм» одинаково убежден, что бытие тождественно себе и только себе, а не

³² *Gabriel M. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin, 2013. S. 133.*

тем отражениям, какие оно получает в символическом порядке, как если бы не наш ум озадачил себя онтологизмом.

Мне неизвестно политическое кредо Габриэля, но в объективном освещении осуществленное им расчленение мира на провинции – на предметно-смысловые области перекликается с возросшим в последнее время стремлением государств, поддержанным народонаселением, к обособлению, к сосредоточению исключительно на собственных интересах. Эволюция философии, по-своему исторически логичная, но с логикой не считающаяся, делает ясным, откуда веет этот ветер дурных политических перемен в государственной политике и в настроении масс. Националистическое инкапсулирование происходит из неверия в социокультуру как в субститут всего. Она более не бытие-в-бытии, а разноместная борьба за выживание. Не обращенное к бытию здесь-бытие свертывается в тупой быт, о котором я говорил во вступлении к этой главе и на котором мне еще предстоит задержаться подробнее. Добившись максимума в экономическом глобализме и в дигитальном общении друг с другом жителей планеты (не слишком разумно распорядившихся дарованным им без разбора авторством), социокультура лишилась стимула для дальнейшего самосовершенствования, потеряла потребность в историзме, который составляет – *per definitionem* – сущность человеческой соположенности бытию. По своей *сущностной* природе история, если она конструктивна, движется вперед за счет *идейных* вкладов, обо-

гающих умственное достояние рода homo. Утратив динамизм, будущность, история не дает скудеющему интеллекту никаких иных шансов, кроме шага вспять – к тому положению дел, которое предшествовало глобализму и цифровой революции. До того как окаменеть в памятнике, социокультура пытается спастись, выжить, припоминая свое прежнее состояние. Но оно мертво, принадлежит предкам, чем и объясняется сегодняшняя актуальность национализма – поклонения «дорогим могилам», ухода за семейно-племенными склепами. Всеединство, которое мерещилось философии, начиная с Платона и вплоть до Ясперса, достижимо лишь постмортально – в со-временности разновременных умерших и в их слиянии с «бездушным веществом», но умирает каждый – воистину – в одиночку. Как показывает текущий опыт, этими «каждыми» могут оказаться и этнические коллективы – тем более агрессивные, ксенофобские, чем опаснее выглядит для них ситуация, в которой они находятся.

II. Тьма времен

Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова

1

Самая животрепещущая из всех занимающих нас смертных, проблем – время вместе с тем столь абстрактна, что всякое сколько-нибудь серьезное рассуждение по этому поводу обречено на удаление от человеческой практики, куда бы такое дистанцирование от нее ни вело ум – к божественной ли вечности или к отправному физическому состоянию вселенной. Время абстрактно, потому что не начинается с рождением субъекта и не завершается с его кончиной. Оно наличествует, таким образом, в мире помимо прямого отношения субъекта к внешним для него объектам, каковое делает возможной любую конкретизацию. Подступиться к экзистенциальному времени, которое составит предмет данной главы, нельзя без отказного мыслительного жеста, отсылающего к темпоральности как таковой.

В «Критике чистого разума» (1781) Кант, в принципе, верно идентифицировал знание о времени как априорное³³.

³³ Джеральд Джеймс Уитроу оспаривает учение Канта об априорном знании о времени, сосредотачиваясь на несходстве темпоральных концепций, вырабаты-

Само доопытное знание, по Канту, есть результат трансцендентального акта. Несколько модифицируя ход кантовских соображений, можно сказать, что трансцендентальное погружение субъекта в себя дает ему представление о некоем *абсолютном объекте*. Ведь трансцендентальность предполагает, что даже субъектное будет объектным. Если и «я» объектно, то внешнее и внутреннее сливаются воедино, не допуская какой-либо альтернативы этому единству.

Не обладая никакими индивидуальными особенностями, абсолютный объект наделяется общими (для всех объектов) характеристиками. Он имеет протяженность – в длину, высоту и ширину. Каждое из трех пространственных измерений объекта неопределенно, о них известно только то, что они существуют. Время – это направление в пространстве. По горизонтали время либо приближается к точке отсчета, либо уходит в даль от нее. По вертикали оно обретает глубину, подразумевающую, что оно бывает как накапливающимся, так и исчерпывающимся. В поперечном измерении время может сужаться (до мгновения) и расширяться (до эона). Как именно течет время (откуда и куда, увеличивая или уменьшая свою глубину, сжимая или растягивая свои интервалы), иррелевантно для «чистого разума». Направленность протяженности не означает, что одна из ориентаций внутри каждо-

ваемых в разных исторических, этнокультурных и климатических условиях (см., например: Whitrow G. J. *Time in History*. Oxford: Oxford University Press, 1988). Это мнение подтачивает само себя, поскольку выдает вариативность в понятиях о времени за их инвариант, что контраралогично.

го из трех пространственных параметров берет верх над противоположной. Чтобы возникло такое преобладание, время должно стать целеустремленным, то есть вступить в сотрудничество с представлением о причинности³⁴, которая в свою очередь немыслима без еще одного категориального представления о материальности, раз каузирующий импульс обязан в приложении к абсолютному объекту передаваться от тела к телу. Расхожее определение времени как четвертого измерения пространства недостаточно. Точнее было бы говорить о том, что темпорализация добавочна к протяженности во всех ее измерениях.

Время оказывается тем, с чем обычно имеет дело сознание (и повседневное, и научное), только в границах категориально полноценного образа абсолютного объекта – после того как вписывается в причинно-следственный порядок, связывающий тела в пространстве. Установление областей причинения и следования по горизонтали принуждает время течь из близости в даль, ибо эффект наступает позднее вызывающих его обстоятельств. Горизонтальное время перспективировано, будущностно. Поскольку детерминанта не полностью переходит в детерминируемое, постольку вертикальное время являет собой убывающую величину. Это исчерпывающее себя время не что иное, как прошлое. В по-

³⁴ К проблеме «время и причинность» ср.: *Reichenbach H. The Direction of Time* (1956). Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991. P. 24 ff; *Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time*. New York, 1964. P. 179 ff.

перечном сечении время стремится к сжатию, потому что опричинивание одного другим сопрягает и, значит, стягивает участвующие в такой зависимости элементы, не позволяет им разбегаться в противоположные стороны. В поперечнике время мгновенно, оно есть, чтобы миновать: здесь конституируется настоящее.

Спрашивается, зачем нужно было воздвигать замысловатую спекулятивную конструкцию, которая в итоге уперлась в тривиальнейшее трехчастное членение времени, добываемое нами как будто сугубо эмпирическим путем? Утверждая, что время само по себе не выводимо из чувственного опыта, Кант тем не менее считал, что прошлое – настоящее – будущее даны нам в непосредственном («сукцессивном») восприятии внешней реальности. Но почему бы тогда не допустить, что идея времени – обобщение, извлекаемое из такого рода наблюдений? Подобное допущение, однако, невозможно, коль скоро мы наблюдаем не время, а изменения, случающиеся в нас и в нашем окружении. Эмпирический подход к времени с неизбежностью связывает его с движением, что и сделал в Четвертой книге «Физики» Аристотель, истолковав, впрочем, движение как предпосылку для постижения времени, которое имеет место сейчас, но не в прошлом и будущем. Эта оговорка многого стоит! Регистрируя в прямом восприятии изменения, мы должны признать, что прошлое неизменно и что у нас нет права переносить сиюминутно полученное знание в будущее, которое, пред-

прими мы такую операцию, стало бы настоящим. Опыт не разрешает нам, таким образом, судить о времени до и после текущего момента³⁵

³⁵ Или же философия, положившаяся на опыт, выдает «прежде» и «затем» за симметричные области, топологизируя время с тем аргументом, что любое будущее переходит в прошлое, как это постулировал Бертран Рассел («Philosophical Essays», 1910). Довод Рассела неубедителен, потому что прошлое, со своей стороны, не становится будущим, противореча тем самым поползновениям нейтрализовать их неравенство. В своей эмпирической модели времени Рассел квалифицировал его как функцию от пространства, которое он изобразил шестимерным. Лицу, находящему себя в трех пространственных координатах, надобны еще три, чтобы соотнести свое местоположение с позицией Другого. Две позиции могут быть как «симультанными», так и «сукцессивными». В последнем случае мы получаем знание о времени. Для Рассела, как видно, одновременность и разновременность равнозначны, что стирает специфику темпоральности, отнюдь не бывающей атемпоральной.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.