

BIBLIOTHECA IGNATIANA  
Богословие, Духовность, Наука

Хавьер Субири

# О сущности



Фонд Хавьера Субири

Институт философии РАН



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука

Хавьер Субири  
**О сущности**

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

1962

## **Субири Х.**

О сущности / Х. Субири — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»,  
1962 — (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука)

Фундаментальная монография «О сущности» – первая систематическая работа выдающегося испанского философа Хавьера Субири (1898–1983), опубликованная в 1962 г. Здесь впервые отчетливо сформулированы основания собственной метафизической концепции Субири: учение о реальности как о первоначале, в своей фундаментальности предшествующем самому бытию, и о сущности как о структурном принципе реальности. При этом радикальная для всякой метафизики проблема сущности рассматривается в свете всей предшествующей истории философии, от античности и средневековой схоластики до Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Книга опубликована при финансовой поддержке Главного управления по делам книгоиздания, архивов и библиотек Министерства культуры Испании.

© Субири Х., 1962  
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО  
ФОМЫ», 1962

## Содержание

Часть первая	5
Введение	5
Глава первая	7
Глава вторая	11
Часть вторая	13
Глава третья	13
Глава четвертая	18
§ 1. Сущность как формальное понятие	19
§ 2. Сущность как объективное понятие	29
Конец ознакомительного фрагмента.	31

# Хавьер Субири О сущности

## Часть первая Проблема сущности

*Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία*  
Это – умозрение о сущности  
(Аристотель, *Метафизика*, 1069 а 18).

### Введение

Сущность – одна из центральных тем любой метафизики. Латинское слово *essentia* – это ученый термин: абстрактное существительное от предполагаемого причастия настоящего времени *essens* (сущий) глагола *esse* (быть). Следовательно, морфологически он представляет собой точный аналог греческого οὐσία, которое, в свою очередь (во всяком случае, так его воспринимали греки), является абстрактным существительным от причастия настоящего времени женского рода οὐσα глагола εἶναι (быть). Эта аналогия могла бы навести на мысль, что οὐσία означала «сущность». Но это не так. В обиходном языке греческое слово чрезвычайно богато смыслами и смысловыми оттенками, и все они употребляются у Аристотеля. Но когда философ использовал это слово как технический термин, оно обозначало не сущность, а *субстанцию*. Напротив, то, что передается латинским словом, есть термин ὑποκειμενον: то, что «стоит-под», служит «под-ставкой» для привходящих признаков (συμβεβηκότα). Это не просто сплетение лингвистических обстоятельств. Дело в том, что для самого Аристотеля οὐσία, субстанция, – это прежде всего и главным образом (μάλιστα) субъект, ὑποκειμενον, *sub-stans*. Напротив, «сущность» соответствует скорее тому, что Аристотель называл τὸ τί ἦν εἶναι, а латиняне – *quidditas*: «то, что» представляет собой οὐσία, субстанция. Для Аристотеля реальность радикальным образом есть субстанция, а сущность – ее момент. Стало быть, сущность – это всегда и только сущность субстанции.

Эта взаимосвязь, или взаимная соотнесенность, сущности и субстанции в рамках их неоспоримого различия по необходимости прошла через всю историю философии, но принимала различный характер. В Средние века в основном воспроизводились идеи Аристотеля относительно этого пункта. Но, начиная с конца XV в. и достигая кульминации у Декарта, сущность отделяется от субстанции и соотносится с ней, если можно так сказать, не жестко. В самом деле, Декарт не сомневается в том, что уже непосредственная очевидность гарантирует: сущность *ego* есть *res cogitans*, нечто мыслящее, тогда как сущность мира есть *res extensa*, нечто протяженное. Здесь *res* означает не «вещь», то есть не субстанцию, а лишь то, что подразумевала под *res* схоластика: сущность в самом широком смысле, некое «что». Именно поэтому я перевел этот термин как «нечто». И эта *res*, или сущность, настолько далека от «вещи», или субстанции, что для схватывания первой довольно очевидного понятия, тогда как для того, чтобы убедиться в реализованности сущности в «вещах», или «субстанциях», Декарту не только не довольно очевидности, но он вынужден предпринять рискованный обходной путь, апеллируя к самой божественной достоверности. Стало быть, сущность и субстанция остаются взаимосвязанными, но самым гибким образом, какой только можно вообразить: чистой *potentia Dei ordinata* – «разумной» властью Бога.

Начиная с этого момента, связь между ними разрушается как бы сама собой, и субстанция оказывается по ту сторону сущности.

Этого не могло не произойти. Но сущность продолжает соотноситься с особой – мыслящей – субстанцией, которая в качестве мыслящей представляет собой субстанциальный субъект. Сущность становится формальным актом этого мышления или, по крайней мере, его чисто объективного термина: это – идеализм сущности в его разнообразных формах и оттенках.

В современной философии даже эта взаимосвязь, судя по всему, исчезает. Верно следуя если не букве, то духу картезианства, вслед за схоластом Брентано, Гуссерль будет утверждать, что сущности не имеют ничего общего с субстанциями, потому что само сознание есть не субстанция, а чистая сущность. Субстанции суть не более чем ее недостоверные и случайные реализации. Это предельно картезианское искажение картезианства. Еще один шаг – и сознание, подвергнутое десубстанциализации, сводится к «моему сознанию», причем это «мое» принимает характер просто «моего собственного существования». Тем самым то, что раньше называлось мыслящим «субъектом», сознанием и т. д., становится всего лишь своего рода экзистенциальным порывом, а сущность оказывается не чем иным, как возможностями его реализации в рамках заданной ситуации: чем-то вроде сущностного осадка чистого существования. Таков тезис всех разновидностей экзистенциализма. Реальность пребывает десубстанциализированной, а сущность – реализованной в чисто ситуационной исторической форме.

Можно было бы подумать, что интеллектуальные превращения затронули скорее субстанцию, чем сущность, как если бы понятие сущности сохранялось в философии непоколебимо тождественным. Нет ничего более ошибочного. Но это объяснимая ошибка: ведь термины, освященные многовековой традицией, в силу самого факта своей освященности способны создавать ложное впечатление, будто, употребляя их, все понимают их одинаково, тогда как в действительности за ними сплошь и рядом стоят разные понятия. Именно это имеет место в нашем случае. Наряду с преобразованием понятия реальности как субстанции подвергалось преобразованию и понятие «того, что» представляет собой реальность по имени сущность. Стало быть, в силу своеобразного парадокса мы стоим перед той же проблемой, с которой изначально пришлось сражаться самому Аристотелю: перед взаимосвязью между радикальной структурой реальности и характером ее сущности.

Именно поэтому я поставил девизом этой работы фразу, которой Аристотель начинает книгу XII «Метафизики»: «Это – умозрение о сущности». Аристотель здесь вновь утверждает свою идею реальности как субстанции, а также пытается формально установить ее причины. Но ничто не мешает – прямо наоборот – отнести эту фразу и к исследованию сущности субстанции, которое проводится в книге VII. Так вот, я привожу эту цитату не для того, чтобы дать имя попытке воспроизвести аристотелевские идеи, а для того, чтобы напомнить о приоритете Аристотеля в постановке этой проблемы и пригласить к тому, чтобы поставить ее вновь. В самом деле, речь идет не о том, чтобы взять два уже готовых понятия, субстанции и сущности, и постараться в той или иной форме связать их. Речь о том, чтобы поставить перед собой проблему, скрытую за этими двумя терминами: проблему радикальной структуры реальности и ее сущностного момента.

## Глава первая

### Проблема сущности

Прежде всего, укажем, в какой форме мы будем рассматривать в первом приближении проблему сущности. Мы называем сущностью – более подробные определения рассмотрим позже – «то, что» представляет собой реальная вещь. И это «что» может составлять проблему в трех четко установленных ракурсах.

В первом ракурсе можно задаваться вопросом о «что» в отношении к тому факту, что оно обладает существованием. В самом деле, всякая реальная вещь может быть объяснена или помыслена с двух разных точек зрения: либо с той стороны, «что́» она есть, либо с той стороны, что это «что́», которое она собой представляет, есть существующая реальность. Это две абсолютно разных точки зрения. Действительно, я могу понимать то, что́ есть вещь, в полной абстракции от того, существует она ли нет; и могу понимать факт ее актуального существования, не мысля – во всяком случае, не мысля четко – того, что́ она есть. Отсюда следует, что «концептивно» сущность («что́») и существование суть два момента нашего изложения и постижения; более того, они суть два момента реальной вещи как термина, или субъекта, указанного постижения. Из этих двух моментов каждый отсылает к другому: во всякой вещи существование есть существование «чего-то», а «что-то» всегда есть нечто «существующее», потому что, если бы это было не так, оно было бы не чем-то, а чистым ничто. Следовательно, если рассматривать реальную вещь как термин λόγος<sup>1</sup> а, постижения, то сущность и существование, бесспорно, составляют два разных момента вещи *quia λεγόμενον* [как высказанного], то есть вещи, как она выражена в предикации. Но тогда можно задаться вопросом, почему всякой вещи свойственна эта «концептивная» двойственность. Таков первый ракурс, в котором может быть поставлена проблема сущности в отношении к существованию. Классическая философия скажет нам, что основание этой концептивной двойственности составляет, как минимум, факт «причинения». Будучи причиненной, всякая вещь позволяет нам задать вопрос о самом факте, что она обладает существованием (поскольку она приобрела его в причинении), а также о характере существующего. Именно в этом пункте возникает в этом ракурсе серьезная проблема – проблема надежности тех двух предпосылок, из которых мы исходили. Во-первых, действительно ли эта двойственность является формально и преимущественно «концептивной»? Другими словами, заключается ли она в том способе, каким вещь высказывается посредством λόγος<sup>1</sup> а? Во-вторых, действительно ли радикальным основанием этой двойственности служит «причинность»? Это вопрос кардинальной важности. Но это, очевидно, вопрос не о вещах как таковых, а о нашем способе умного подступа к ним.

По разрешении этого вопроса в той же перспективе сущности, взятой в ее отличии от существования, возникает другой, еще более трудный вопрос. Пусть это будут два момента, концептивно различные и имеющие основание в самой вещи. Означает ли это, что реальная вещь как реальная, то есть взятая в ее «физической»<sup>1</sup> структуре, обладает двумя характеристиками, тоже различными физически и актуально, независимо от какого бы то ни было интеллектуального рассмотрения? Ведь далеко не одно и то же (я буду настаивать на этом на протяжении всей этой работы) – структура вещи как термина предикативного λόγος<sup>1</sup> а и как внутренняя «физическая» структура вещи, взятой в себе самой, как таковой. Любая реальность может стать термином предикативного λόγος<sup>1</sup> а но это не означает, что она физически «составлена» из атрибута и субъекта. Является ли сущность чем-то физически отличным от существования? Вот второй ракурс, в котором может быть поставлена проблема сущности. Можно предпо-

<sup>1</sup> Об этом термине см. общее примечание в конце этой главы.

жить, что сущность и существование суть всего лишь два момента, или аспекта, в которых одна и та же единая вещь являет себя постижению или предикативному λόγος'у. Что независимо от всякого постижения нет ничего, кроме вещи как таковой, и лишь ложный концептизм побудил нас превратить эти два аспекта постижения реальности в два ее физически различных момента. Тогда, по сути дела, речь бы шла о том, что все вещи суть следствия своих причин; не более того. И в самом деле, исторически только идея творения *ex nihilo* привела к противопоставлению *essentia* и *existentia*. В других философиях, напротив, двойственность сущности и существования представляет собой физически реальную двойственность. В таком понимании сущность обладает физической соотнесенностью с существованием, и встает вопрос о том, какова эта соотнесенность. Сущность понимается как внутренняя потенциальность вещи в отношении к существованию, а существование – как актуальность этой потенциальности.

Итак, очевидно, что, каково бы ни было решение этой проблемы, то есть истинно или ложно то, что сущность реально соотносится с существованием, сущность сама по себе есть нечто: в противном случае нельзя было бы даже спрашивать о том, обладает ли она реальной соотнесенностью с существованием или нет. Поэтому еще до того, как проблема сущности будет поставлена в соотнесенности с существованием, она встает в другом ракурсе: как проблема сущности, взятой в себе самой, как таковой. Это третий ракурс, в котором может рассматриваться проблема сущности. Возьмем любую реальную вещь. Мы говорим о ней, что она есть то или это. Вероятно, не все то, что представляет собой эта вещь, будет для нее сущностным. Так вот, наша ближайшая проблема состоит в том, чтобы выяснить, что именно из всего того, чем является вещь, будет для нее сущностным. Это проблема, внутренняя для самого «что», проблема сущности как момента «что». Что именно является сущностным для «что»? Этот сущностный момент есть реальный момент в самой вещи, реальный момент ее «физической» структуры. Стало быть, мы хотим выяснить, в чем состоит реальный характер того физического структурного момента вещи, который мы называем «сущностью».

В конечном счете, мы, во-первых, задаемся вопросом о сущности, взятой не в качестве термина нашего способа подступаться к реальным вещам, но в качестве их момента. Во-вторых, мы с самого начала задаемся вопросом об этом моменте, взятом в нем самом, а не в его возможной соотнесенности с существованием. Наконец, в-третьих, мы задаемся вопросом об этом моменте как о структурном и физическом моменте реальной вещи. Таков ракурс, в котором мы будем рассматривать проблему сущности. На первый взгляд, может показаться, что это означает редукцию метафизической проблемы сущности вещи к тому, что в ней имеется «чисто сущностного», то есть к наиболее важному из того, что представляет собою вещь. Но в ходе этого рассмотрения мы увидим, что это не так, и дело обстоит прямо наоборот.

Итак, мы наметили первоначальный путь нашего исследования. Забегая вперед, я начну с того, что дам предварительное определение понятия сущности, которое в то же время будет наиболее точной формулировкой нашей проблемы. Затем я рассмотрю некоторые из важнейших понятий сущности, имевших место в философии: не только из законного желания проинформировать о них, но и для того, чтобы воспользоваться ими как средствами – своего рода диалектическими средствами – подступа к рассмотрению сущности. После этого мы, наконец, сможем прямо и позитивно приступить к проблеме сущности.

### Общее примечание

На протяжении всей этой работы будет то и дело употребляться прилагательное «физическое». Не очень хорошо знакомый с историей философии читатель может оказаться в недоумении, потому что в античной философии это слово имеет иной смысл, нежели в науке и философии Нового времени. Вот уже в течение нескольких столетий «физическое» означает характер совершенно определенного класса реальных вещей: неодушевленных тел. Но сам по



себе этот смысл есть не более чем сужение, или ограничение, гораздо более широкого и радикального смысла, связанного с этимологией этого слова и с понятием, которое обозначалось им изначально. Именно таким смыслом оно обладало в античной философии. Он настолько выразителен, что, я считаю, следовало бы восстановить его и вернуть в современную философию. Что такое «физическое», будет понятнее не из определений или теоретических соображений, а из конкретных примеров.

«Физическое» [«природное»] обозначает не круг вещей, а способ бытия. Это слово происходит от греческого φύειν – «рождаться», «расти», «прорастать». Стало быть, как способ бытия, оно означает происхождение из определенного начала, внутреннего для самой вещи, из которой нечто рождается или растет. В этом смысле оно противостоит «искусственному», которое имеет иной способ бытия: в самом деле, его начало будет не внутренним для вещи, а внешним по отношению к ней, потому что оно находится в уме изготовителя. Затем это слово субстантивировалось, и φύσις, природой, назвали само внутреннее начало, из которого «физически», то есть «по природе», происходит вещь: внутреннее начало вещи, из которого происходят все ее активные или пассивные свойства. Физическим будет все то, что принадлежит вещи в этой форме. Стало быть, «физическое» не ограничивается тем, что мы сегодня называем «физикой», но охватывает собою также биологическое и психическое. Чувства, постижения, страсти, акты воли, навыки, восприятия и т. д. суть нечто «физическое» в этом точном смысле. Постигаемое или любимое не обязательно физичны: они могут быть всего лишь интенциональными терминами. Кентавр, неархимедово пространство суть нечто не физическое, а интенциональное (позвольте мне не входить сейчас в подробные объяснения, которые, впрочем, были бы необходимы, если бы мы должны были рассмотреть эту тему). Постигаемое как таковое не является физической частью интеллекта; напротив, сам акт постижения есть нечто физическое. Следовательно, здесь «физическое» противостоит «интенциональному». Отсюда «физическое» стало синонимом «реального», в строгом смысле этого слова.

Сказанное можно пояснить, обратив внимание на различие между метами, или свойствами, вещей. Вес и цвет яблока физически различны: в самом деле, это две реальные меты, каждая сама по себе, и каждая из них участвует в «интеграции» реальности яблока. Напротив, такие меты, как «жизнь» и «растительная природа» яблока, не являются двумя физически разными метами, потому что здесь нет, с одной стороны, «жизни» яблока, а с другой – его «вегетативных функций». Жизнь и растительная природа не являются частями, «интегрирующими» яблоко. Они представляют собой не столько меты, которыми обладает яблоко, сколько аспекты, в которых оно являет себя нам как целое сообразно нашему способу рассмотрения, то есть сообразно тому, что оно рассматривается как нечто обладающее иным способом бытия, чем камень: как нечто наделенное собственными функциями, конститутивными для этого способа бытия и отличными от свойственных, скажем, собаке. Эти функции не различаются в яблоке независимо от моего способа их рассмотрения. Напротив, вес и цвет в яблоке порознь суть то, что они суть, независимо от их рассмотрения со стороны какого бы то ни было интеллекта. Поэтому обычно говорят, что эти последние свойства различаются физически, тогда как аспекты различаются только «логически» (я предпочитал бы говорить: «концептивно»). Для реального различия и физической составленности не достаточно, чтобы два понятия были независимы друг от друга: необходимо, кроме того, чтобы помысленное в них было актуально и формально независимыми метами в «физической» вещи. Очевидно, что «интеграция» – не единственный тип физической составленности. Достаточно, чтобы речь шла, например, о двух конститутивных началах чего-либо, вроде первой материи и субстанциальной формы в аристотелевской системе.

Взятые в узком смысле, «физическое» и «реальное» – синонимы. Но слово «реальность» тоже употребляется в наших языках в самых разных значениях. Это не способствует прояснению понятий, особенно в столетия после Декарта, столь нетребовательные к точности. Порою

то, что мы выше назвали «интенциональностью», называют также действительным – например, когда говорят о действительных числах, и т. д. Бросается в глаза, что числа, фигуры и т. п. – реальности в другом смысле, нежели кусок железа, яблоко, собака, человек. Поэтому, чтобы подчеркнуть, что речь идет о реальностях этого второго типа, я буду иногда называть их «физическими реальностями», или «физически реальными» вещами. Это чистый плеоназм, но он полезен.

Ради точности следовало бы углубиться во всевозможные уточнения. Но сказанного, по крайней мере, достаточно для ориентации неопытного читателя.

## Глава вторая

### Предварительное определение понятия сущности

Начнем с того, что предварительно наметим понятие сущности. Поскольку у нас нет перед глазами самой сущности, все наши рассуждения, пожалуй, рискуют сорваться в пустоту, и – прежде всего – у нас нет точки опоры, чтобы их обосновать и обсудить. Естественно, это вынуждает нас обращаться к идеям, которые лишь к концу работы обретут надлежащие ясность и обоснованность, ибо именно это и должно стать ее итогом. Однако ничто не мешает нам дать предварительный краткий набросок, пусть даже очень расплывчатый, некоторых характеристик, которыми, на мой взгляд, должна обладать сущность чего-либо.

Будучи взято в своем первоначальном значении, слово «сущность» означает отвечающее имени или вопросу о том, «что» есть нечто: его *quid*, τί. В широком смысле это – «что» чего-либо, во всех его метаметах, свойствах или характеристиках (название не так уж важно). Эти меты не подвешены порознь, но образуют единство: не собирательное и внешнее, но внутреннее единство – то единство, в силу которого мы говорим, что все эти меты принадлежат «этой» вещи, или что «эта» вещь обладает теми или иными метами. Итак, меты обладают единством, причем внутренним единством. Если бы они не имели единства, и каждая из них опиралась лишь сама на себя, у нас была бы не «одна» вещь, а множество. Если бы единство было чисто собирательным, или внешним, у нас был бы конгломерат, или мозаика вещей, а не «одна вещь» в строгом смысле. В этом самом широком значении «что» означает все то, чем фактически является та или иная вещь, вкуче с метами, которыми она обладает *hic et nunc* [здесь и теперь], включая это самое *hic* и это самое *nunc*. Именно таким образом любая вещь предъясняется нам в первичном схватывании и предстает в нем как термин дейктической функции, то есть функции чисто номинального указания: вот это есть «это».

Но «что» может иметь и более узкое значение. В самом схватывании – если не в первичном, то, по крайней мере, в просто схватывании (не путать «просто схватывание» чего-либо с его «простым схватыванием»), то есть в схватывании, включающем в себя схватывание некоторой реальной вещи среди других вещей, – эта вещь предъясняет меты, которые быстро принимают характеризующую, или отличительную функцию, в отличие от других мет, которыми вещь обладает, так сказать, неразлично: неким реальным, но безразличным обладанием. Это означает схватывать вещь как «ту же самую», несмотря на вариации ее безразличных мет; более того, это означает схватывать эти меты как чистую «вариацию» «самой» вещи: нечто врожденное схватыванию мет как «ее» характеристик. Не важен характер этой то-же-самости: это может быть то-же-самость класса (человек, собака, яблоня, и т. д.) или индивидуальная то-же-самость (один и то же человек в разной одежде, с разной прической, и т. д.). И тогда мы имеем уже не просто δειξις [указание]: оно трансформировалось в настоящее «именование», будь оно собственным или видовым. В таком понимании «что» отвечает на вопрос не о дейктическом *quid*, а о *quid* именуемом: это уже не только «вот это», но Петр, человек, собака, и т. д. Такое *quid* охватывает уже не всю тотальность мет, заключенных в вещи *hic et nunc*, но лишь совокупность тех мет, которыми вещь обладает как своими отличительными признаками и которые не безразличны, но образуют ее характерную то-же-самость. Такое «что» обычно не называют сущностью, но его следовало бы так назвать: ведь на него необходимо сослаться, чтобы понять, каким образом из первого, наиболее широкого смысла «что» вырастает проблема сущности в третьем, строгом смысле.

В самом деле, еще один шаг – и в том «что», которое взято во втором смысле, мыслящее постижение должно осуществить трудную задачу: строго помыслить в нем сущностное «что» чего-либо. Ибо граница между теми метами, которые характеризуют то-же-самость реальной вещи, и другими метами, которые в этом отношении безразличны или второстепенны, в выс-

шей степени расплывчата и подвижна. Нам необходимо знать, где начинаются и где заканчиваются меты, характеризующие то-же-самость, то есть каковы те меты, которые, будучи взяты в самих себе, как таковых, не только более или менее характеризуют вещь, не позволяя спутать ее с другими, но и никоим образом не могут отсутствовать у вещи, – в противном случае она, строго говоря, перестанет быть тем, чем была. Именно эти меты надлежит в строгом смысле называть сущностными метами. Сущностным для любой вещи будет именно минимум того, чем она должна обладать, чтобы быть тем, что она есть, во втором смысле. Совокупное единство всех таких сущностных мет и есть то, что я в строгом смысле буду называть сущностью. Ради точности добавим, что в таком понимании сущность не только есть совокупное единство мет, с необходимостью принадлежащих вещи, но что это совокупное единство обладает совершенно определенным характером. В самом деле, это единство – не только внутреннее, но также первичное и радикальное, то есть такое единство, в отношении к которому меты представляют собой всего лишь моменты, в коих, если можно так выразиться, исчерпывающе разворачивается указанное единство. Если взять классический пример: «человек есть разумное живое существо», то мы скажем: «разумное» и «живое существо» имеются только потому, что имеется человек, а не человек имеется потому, что имеются «разумное» и «живое существо». Разумность и обладание жизнью суть моменты, в которых исчерпывающе разворачивается то, что мы называем человеком. Поэтому единство животности и разумности будет не только внутренним, но также «первичным». Стало быть, сущность – это необходимое первичное единство. Ясно, что тогда сущность оказывается началом некоторых других необходимых мет вещи, хотя они не будут строго сущностными. С этой точки зрения сущность представляет собой также первичное и первоначальное (хотя и менее необходимое) единство несущностного. Пока нам довольно этого предварительного определения понятия сущности; вскоре мы добавим к нему еще одну характеристику.

Концептуализация сущности в третьем и самом узком значении предполагает, что принадлежащее чему-либо «что» схватывается во втором значении. Именно потому, что мы уже знаем, чем является вещь (Петр, собака, человек и т. д.), сама вещь вынуждает нас к поискам понятия ее сущности в строгом смысле. Иначе говоря, мы знаем, что есть вещь, но не постигаем в понятии, в чем состоит ее сущность. Но так как мы уже знаем (во втором смысле), что есть вещь, мы также знаем, куда нам следует обратить умственный взор, чтобы обеспечить правильность каждого из последующих шагов в постижении. Стало быть, «что» во втором значении с необходимостью ставит перед нами проблему сущности в строгом смысле, а также делает возможным ее решение.

В конечном счете, вопрос о сущности сам по себе есть не что иное, как вопрос об изначальном единстве реальной вещи. Что это за единство? Каков его характер? Что представляет собой несущностное в каждой вещи? Вот наш вопрос.

На него отвечали по-разному, в зависимости от того, как понимали изначальное и необходимое единство. Прежде чем углубиться в непосредственное исследование проблемы сущности, мы должны коротко рассмотреть важнейшие из этих ответов и проанализировать их с некоторой степенью строгости.

## **Часть вторая**

### **Некоторые классические представления о сущности**

#### **Глава третья**

#### **Сущность как смысл**

Классические представления о сущности, которые мы коротко рассмотрим, можно разбить на три группы. Во-первых, это представление, согласно которому сущность есть «смысл». Во-вторых, это разнообразные представления, согласно которым сущность, в той или иной форме, есть «понятие» вещи. Наконец, это представление о сущности как о реальном корреляте «определения». Начнем с первой группы. Итак, мы спрашиваем себя, в чем состоит изначальное и необходимое единство реальной вещи. Первая попытка ответить на этот вопрос – первая только в порядке нашего изложения – справедливо опирается на концептуализацию того типа необходимости, с которым соотносится сущность. Таково понятие о сущности, которого придерживался Гуссерль. Чтобы нечто было в строгом смысле сущностным, ему недостаточно быть необходимым, потому что имеются разные типы необходимости. Все законы природы заключают в себе необходимость (причинного или статистического типа, сейчас это неважно), однако мы не называем их безоговорочно сущностными законами. Сущностная необходимость есть нечто большее, чем естественная необходимость. Для Гуссерля естественная необходимость – это просто необходимость фактическая. В самом деле, естественная необходимость соотносится с индивидуальными реальностями, то есть реальностями внутренне определенными, помещенными в определенное место и в определенный момент времени. Но любая индивидуальная реальность, говорят нам, в самой себе контингентна; она «такова», но могла бы быть и другой, могла бы находиться в любом другом месте и случиться в любой другой момент. В силу этого индивидуальная реальность такова, какова она есть, но лишь фактически. Стало быть, для Гуссерля реальность – это индивидуальность, а следовательно, контингентность, а следовательно, факт. Так что естественные законы – это всего лишь законы факта, фактические регуляторы фактичного, и, как таковые, они в конечном счете контингентны, как все фактичное. Вещи фактически подчинены определенным необходимым, но сами по себе они могли бы подчиняться и другим, иным необходимым. Именно эту фактическую необходимость и выражает естественный закон: это – гипотетическая необходимость, ибо она зависит от допущения, что вещи регулируются тем, чем они регулируются фактически. Поэтому знание естественных законов, сколь бы необходимым оно ни было, есть эмпирическое знание.

Сущностный закон есть нечто совсем иное. Он выражает абсолютную необходимость. Абсолютное означает здесь не только то, что он не имеет исключений, но и то, что он не может их иметь, потому что не зависит ни от каких фактических допущений. Сущностное не только таково, каково оно есть, но и должно быть таковым: само по себе невозможно, чтобы оно было иным, потому что сущностный закон имеет основанием не реальность как таковую, а нечто не зависимое от какой бы то ни было фактической реальности. Именно этот объект, который служит основанием сущностного закона, Гуссерль называет сущностью. Если постижение фактов образует эмпирическое знание, то постижение сущностей есть термин абсолютного знания. Разумеется, сущности и реальности не вполне независимы друг от друга: сущность не зависит от реальности, но обратное неверно. Другими словами, любая реальность имеет основанием сущность, обладает бытием только в соотнесенности с сущностью, и любое эмпирическое знание имеет основанием знание абсолютное. Сущность, напротив, обладает абсолютным бытием и служит термином столь же абсолютного знания.

Если исходить из этого, что представляет собой, с точки зрения Гуссерля, эта сущность сама по себе? Каково ее абсолютное «бытие»? Коль скоро сущность есть термин абсолютного знания, нам будет достаточно достигнуть этого знания: его объект, сущность, *eo ipso* окажется охарактеризованным. Эмпирическое знание обращено на реальную вещь, поскольку она реальна и служит термином акта схватывания со стороны моего сознания: акта, который сам по себе тоже реален, наделен психическими и психофизиологическими механизмами выполнения. Следовательно, эмпирическому знанию всецело свойственна относительность, неотъемлемая от характера реальности: относительность как в его объекте, так и в его схватывающем акте. Но в этом же самом акте, говорят нам, я могу произвести смену установки, которая заключается в том, чтобы взять схваченный термин исключительно как схваченный, а сам акт схватывания – исключительно как осознание, то есть в отвлечении от механизма его выполнения. Итак, «заклучим в скобки» характеристику реальности. В результате этой простой операции перед нашими глазами открылся целый мир, о котором мы и не подозревали. В самом деле, при таких условиях схваченный объект как таковой и схватывающее сознание как таковое невозможны друг без друга, нерасторжимо сопрягаются друг с другом – строго и неуклонно, причем совершенно определенным способом. Схваченное как таковое не есть часть или момент сознания, но лишь с очевидностью дано в нем. И наоборот, сознание будет уже не реальным психическим актом, а лишь «сознанием чего-то» схваченного, и не может быть дано без него: именно это выражается местоимением «чего-то». Стало быть, это «чего-то» принадлежит к структуре «чистого» сознания; это и есть то, что Гуссерль называет интенциональностью. В свою очередь, схваченное как таковое – не более чем *intentum*, интенциональный коррелят этого «чего-то», интенциональный термин, «к» которому обращено сознание, – другими словами, «смысл» (*Sinn*) этой интенции. Взятый в качестве объекта, *intentum* есть новый объект: настолько новый, что он не сводим ни к какой фактической реальности и не затрагивается никакими превращениями реальности. Не имеет значения, будет ли схваченное как таковое к тому же реальностью или нет (иллюзией или галлюцинацией). Итак, этот новый объект, то есть «смысл», представляет собой не реальный объект, а чистый «эйдос». Поэтому схваченное как схваченное, то есть не как фактический термин факта сознания, но как объектный смысл интенции, будет уже не реальностью, а эйдосом. В таком случае знание, в котором схваченное уже не соотносится с эмпирическими условиями, а не зависит от них, будет абсолютным знанием. Стало быть, сущность – это просто эйдетическое единство смысла. Само же сознание, будучи редуцированным до «интендирующего» смысл, являет нам в такой интенциональности свою собственную сущность: сознание некоторым образом оказывается сущностью сущностей, поскольку служит сущностным основанием их всех. В самом деле, сознание есть акт «давания» смысла (*sinngebender Akt*). Через одну лишь редукцию реальности к смыслу эмпирическое знание уже обратилось в абсолютное, а факт обратился в сущность. Мы говорили о том, что сущностные законы абсолютны. Для Гуссерля это означает, что любая попытка их нарушить не только ложна фактически и не только невозможна в силу своей противоречивости, но есть нечто еще более тяжкое и простое: она «противна смыслу» (*Widersinn*).

Итак, сущность есть эйдетическое единство смысла. Как таковая, она, во-первых, представляет собой, как мы сказали, «новый объект», отделенный, то есть независимый, от фактической реальности. Она не имеет ничего общего с реальностями. Сущность и реальность – два разных и разделенных порядка. Во-вторых, сущность служит основанием реальности. Любая реальность пребывает «таковой», но могла бы быть и «другим образом»; это «таковое» и это «другим образом» отсылают к сущности. Всё индивидуальное и контингентное по своему собственному смыслу отсылает к сущности, фактической реализацией которой оно является и с которой должно соотносываться. Предельное условие всякой реальности состоит в том, чтобы реализуемое в ней имело смысл. Мы говорили, что сущность отделена от факта, потому что не зависима от него; но факт не отделен от сущности – напротив, он отсылает к

ней и основывается на ней: он сам по себе не отделим от сущности. Стало быть, сущность есть основание возможности реального. В-третьих, сущность как смысл не только не зависима от реальности и служит ее основанием, но к тому же самодостаточна. Это – единственное сущее, которое не нуждается ни в каком другом сущем, чтобы быть тем, что оно есть: чистым смыслом. Следовательно, ее бытие абсолютно.

В конечном счете, сущность для Гуссерля есть эйдетическое единство смысла, и, как таковое, она имеет своим основанием саму себя в порядке абсолютного бытия, отличного, независимого и отделенного от порядка фактической реальности.

Но, несмотря на все богатство феноменологического анализа, такое понимание сущности радикально неприемлемо как по своим предпосылкам, так и по своему содержанию.

Прежде всего, неприемлемо по самим своим предпосылкам. Во-первых, по самой форме постановки вопроса. В самом деле, Гуссерль исходит из абсолютных законов, или абсолютных необходимостей вещей. В таком случае следовало бы, очевидно, всмотреться в сами вещи, чтобы попытаться с трудом уловить в них момент абсолютного, никогда не будучи уверенным в его достижении. Нет ничего более далекого от намерений Гуссерля. Он не идет напрямую к вещам, потому что в первую очередь он ищет аподиктических и абсолютных очевидностей, то есть знания, которое по самому своему характеру, как форма знания, гарантировало бы эти очевидности и было бы, следовательно, абсолютным знанием самим по себе, в отличие от всякого эмпирического знания. То радикальное различие, из которого исходит Гуссерль во всей своей философии, есть противопоставление абсолютного знания знанию эмпирическому: это различие не двух модусов бытия – «абсолютного» и «относительного», – а двух модусов знания. Следовательно, Гуссерль подчиняет понятие сущности понятию абсолютного, а из абсолютного, в свою очередь, делает модус знания. Тем самым он вместо того, чтобы искать абсолютное, свойственное вещам, размечает внутри них зону абсолютного самого по себе, которой и достигает это знание. В результате Гуссерль направил проблему сущности по пути знания, то есть по пути акта сознания, в котором мы ее схватываем. Но при этом сущность вещей оказывается заранее и непоправимо утраченной и никогда не может быть обретена вновь. Философия Гуссерля, феноменология, никогда не говорит нам, что есть нечто, но лишь каков тот модус сознания, в котором оно дано. Своими пресловутыми сущностями Гуссерль никогда не объяснит нам, что такое сущность; он объяснит лишь, что есть то, что дается нам в абсолютном модусе сознания; и это «что» он без обиняков называет сущностью. Это означает приписывать схваченному характер модуса схватывания, называть абсолютным то, о чем имеется абсолютное сознание. И это неприемлемо. Отвернувшись от вещей и обратившись к сознанию ради абсолютного знания, Гуссерль в самой постановке вопроса потерял сущностный момент реальности. В лучшем случае он может прийти к своего рода «сущностному мышлению», но никогда не придет к сущности вещей.

Но даже если принять постановку вопроса со стороны сознания, неприемлема, во-вторых, сама идея сознания, которой оперирует Гуссерль: то допущение, что формальный характер сознания есть «интенциональность». Оставим в стороне трудную проблему того, что Гуссерль, следуя последекартовской философии, называет сознанием «самим по себе». Нельзя говорить о сознании «самого по себе» по той простой причине, что сознание лишено всякой субстантивности, всякого субстантивного бытия. Сознание – это всего лишь характеристика, или свойство, которым обладают некоторые – не все – из актов, выполняемых человеком. Есть сознательные акты, но нет сознания «самого по себе». Поэтому корень проблемы заключается не в моменте сознания, а в «физическом» характере этих актов. Но, повторяю, не будем задерживаться на этом важном вопросе, о котором я подробно говорил в своих курсах, и согласимся говорить о сознании как о самостоятельной существенности. О ней Гуссерль говорит нам, что она «интенциональна». Это означает, что характер акта состоит в том, чтобы быть «сознанием чего-то», а характер объекта – в том, чтобы быть его интенциональным термином, быть «кор-

релятом для» интенции сознания. Так вот, будучи истинным в качестве простой констатации свойств, действительно принадлежащих акту и его объекту, это становится абсолютно ложным как утверждение об их формальном характере. Формально сознание состоит не в том, чтобы «быть интенцией чего-то», а в том, чтобы быть «актуализацией» своего объекта; сама интенция есть модус актуализации, не более того. И наоборот, бытие объектом состоит не в том, чтобы «быть коррелятом-для». Разумеется, объект коррелирует с актом; но так как он представляет собой акт актуализации, оказывается, что формальный характер объекта как термина акта – в том, чтобы просто быть актуализированным. Поэтому бытие в качестве интенционального объекта сознания не только не исключает бытия в качестве реальности – это очевидно, – но, кроме того, «состоит» в том, чтобы формально отсылать к бытию объекта независимо от сознания и его смысла. Это и означает, в силу формального характера сознания, актуализировать. Стало быть, речь идет не о «смысловой», а о «физической» отсылке, которая, будучи физической, представляет собой актуализацию. Отсюда следует, что сущность формально не есть «смысл». Быть смыслом – это для сущности такая характеристика, которой она обладает только с точки зрения интенционального момента сознания, но не характеристика, в которой формально состоит сущность. Как мы увидим ниже, сознание в силу самого своего характера, не интенционального, а физического, отсылает к другому, собственно сущностному характеру и поэтому не предъясняется нам как чистый «смысл».

Следовательно, по самым своим предпосылкам – как в том, что касается постановки вопроса, так и в том, что касается представления об акте сознания, – гуссерлевская концепция сущности неприемлема. Но еще хуже то, что сама его идея сущности радикально ошибочна в своем содержании. Гуссерль говорит нам, что сущность есть эйдетическое единство смысла. Мы только что сказали, что она не является «смыслом» интенции сознания; теперь добавим, что сама по себе она не является также «смыслом» для вещей. Вещи не «отсылают» к сущности как «регулирующему» априорному смыслу их реальности. Они сохраняют более интимное отношение с сущностью: не отсылают к ней, а внутренне «обладают» ею. Сущности реализованы «в» вещах, составляют их внутренний и формальный момент. Этот момент есть то, что может быть названо эйдосом. Однако сущность – это не эйдетическое единство смысла, а в лучшем случае структурный эйдос реальности. Так вот, в той мере, в какой это так, реальность представляет собой не голый контингентный факт, но включает в себе, как свой внутренний момент, сущностную необходимость. Так что попытка нарушить сущностные законы была бы абсолютно невозможной не только из-за логической невозможности (противоречия) и не только из-за абсурдности [«противности смыслу»], а в силу более глубокой причины: «реальной» невозможности для вещи физически остаться той же самой в случае нарушения этих законов. Это означало бы пойти не против смысла, а «против-бытия», «против-реальности», то есть означало бы радикальное и полное разрушение вещи.

Отсюда следует, что фактическая реальность и сущность не противостоят друг другу в той в форме, в какой это утверждает Гуссерль. В той мере, в какой сущность реализована «в» вещи, она есть сущность «чего-то» – этой вещи. По своему собственному бытию любая сущность есть сущность «чего», есть момент вещи. «Чего» принадлежит к формальной структуре самой сущности. Она непременно представляет собой «сущность-чего», а не просто сущность, как утверждает Гуссерль. Поэтому, во-первых, сущность не является чем-то независимым от фактической реальности. Это правда, что воспринимаемый мною цвет, поскольку он воспринимаем, или геометрический круг суть то, что они суть, в своей чистой такости, даже если их восприятия окажутся иллюзорными: ошибаться будет натуралист, но не художник или геометр. Однако это означает совсем не то, что утверждает Гуссерль. Ведь воспринимаемый цвет, как воспринимаемый, и геометрический круг – не сущности, а объекты *suigeneris* [своего рода]; это удостоверяется тем, что об этом цвете и этом круге я вынужден доискиваться, в чем их сущность. Эти предполагаемые «объекты» обладают, как любые объекты, собственной сущно-



стью. И об этой сущности вновь надлежит сказать, что она не является независимой от объекта как такового, как если бы она была некоей «идеальной вещью», а составляет внутренний и формальный момент самого объекта. От чего сущность независима, так это от акцидентальной контингентности, но не от реальной вещи, которая сама по себе и формально обладает, помимо контингентного момента, моментом сущностной необходимости. Воспринятый цвет как таковой и геометрический круг обязаны своим безразличием к существованию не тому, что они – сущности, а тому, что они составляют иной класс объектов, нежели реальные вещи. Редукция характеристики реальности превращает не факт в сущность, а реальную вещь в феноменальный объект. Сущность как таковая выходит из этой операции нетронутой.

Во-вторых, сущность не есть основание реальности как его регулирующий смысл. Мы уже сказали об этом: она есть эйдос реальности, ее структурный момент, но не физический «смысл». Сущность – отнюдь не тот «идеальный» полюс, на который вещь нацеливалась бы в своей контингентной подвижности и в своей индивидуальности.

Наконец, в-третьих, сущность не имеет никакого абсолютного бытия; она не есть сущее, которое довлекло бы самому себе, чтобы быть тем, что оно есть. И это так по той простой причине, что «отделенная» от вещи сущность не «есть» сущее; только вещь «есть» как сущее. Сущность – не сущее, а лишь момент единого сущего, каковым является реальная вещь. Поэтому сущность не имеет основанием саму себя; она имеет основанием реальную вещь – в том модусе основания, каковым служит модус «делания бытийствующим». Вследствие этого сущность сама по себе есть нечто вполне фактическое; нет сущностей, которые были бы физически и реально неизменными и абсолютными.

В конечном счете, сущность всегда и только есть сущность- «чего», сущность реальной вещи, и не более того: это ее внутренний момент. Сущностность и фактичность – не два региона сущих, не два класса «вещей», а всего лишь два момента любой реальности. Сущностность затрагивает структурный момент реального, а не объектный смысл моего абсолютного знания. Разделив эти два момента – сущностность и фактичность, и субстантивировав их во имя двух типов знания – абсолютного и относительного, Гуссерль расчленил реальность, и она навсегда выпала у него из рук.

## Глава четвертая

### Сущность как понятие

Итак, сущность составляет внутренний момент вещи. Чтобы подойти к этому вопросу с другой стороны, мы вновь забежим вперед, то есть добавим кое-что еще к предварительному определению сущности.

Так как сущность есть внутренний момент реальной вещи, противопоставление, или, вернее сказать, различие между «просто» реальной вещью и ее сущностью сводится к различию между сущностным и не-сущностным внутри самой реальной вещи. Среди мет, которыми в действительности обладает вещь, некоторые имеют более глубокий характер, чем характер простого и действительного обладания ими: это меты, на которых основывается все то, что есть вещь. Это и есть сущностное; остальное в вещи реально, однако не сущностно для нее. Такое различие между сущностным и не-сущностным выражается прежде всего в идее истины: сущностное – это истинно реальное в вещи, сущность – ее истинная реальность. Именно это мы должны были добавить к ранее данному предварительному определению сущности. Тогда мы сказали, что сущность есть первичное единство и, по меньшей мере, необходимое внутреннее начало всех остальных мет реальной вещи; теперь мы добавляем, что она есть истинная реальность этой вещи.

Концепция сущности как «смысла» худо-бедно учитывает ее характер как первичного единства и необходимого начала реальной вещи, но провозглашает его внешним по отношению к ней. Показав, что это начало является внутренним, мы обращаем взгляд, если можно так выразиться, вовнутрь самой реальной вещи и пытаемся выяснить, что есть ее истина. Только так мы найдем сущность. Так что же такое истинная реальность чего-либо?

Речь идет, разумеется, не об истине в смысле истинного познания, а о реальном характере вещей: так, мы говорим, например, об истинном вине, в отличие от вина поддельного. В этом смысле истину обычно называют онтологической. Оставим пока в стороне этот, несомненно, важный вопрос о том, является ли такая истина в собственном смысле онтологической; в силу причин, которые я изложу позднее, она представляет собой, как мы увидим, не онтологическую истину, а истину другого типа: реальную истину. Но в простом изложении чужих философских учений воспользуемся понятием онтологической истины. В самом деле, оно означает, что речь идет не об истине λόγος'а, а об истине вещи. Что такое эта истина? Нам говорят: в этой истине вещь есть не то, что мы могли бы назвать просто ее реальностью, то есть не непосредственно схваченная реальность, а реальность схваченного, поскольку она соответствует понятию вещи. Истина чего-либо – это понятие, или, если угодно, сообразность с понятием. Когда вещь соответствует своему понятию, она, как принято говорить, обладает онтологической истиной. Истинным и настоящим вином, то есть жидкостью, которая поистине есть вино, считается то вино, которое обладает всеми свойствами, входящими в понятие вина.

Если исходить из этого, такая истинная реальность была бы не чем иным, как сущностью вещи. Поэтому мы можем сказать, что сущность есть реальность понятия «чего-то», то есть вещи. Естественно, это выражение двусмысленно, причем преднамеренно двусмысленно, ибо оставляет в неопределенности смысл этого «чего-то». Единственное, что мы хотели сказать, – это что реальность и понятие суть два измерения, в соответствии между которыми и заключается истина. Это соответствие есть то, что выражается в местоимении «чего-то». И различные интерпретации этого «чего-то» представляют собой различные понимания сущности как понятия вещи.

## § 1. Сущность как формальное понятие

Сущность, говорят нам, есть реальность понятия. Но эта фраза, как я только что сказал, весьма двусмысленна, потому что само понятие можно понимать двояко. С одной стороны, понятие – это конципируемое, а с другой – само конципирование, то есть акт его мысленного схватывания, в котором и посредством которого я его конципирую. Таково классическое различие между объективным понятием и понятием формальным.

Итак, говорить о реальности понятия в первом смысле означает говорить о реальности самого формального понятия. Формальное понятие понимается не как пустая форма для содержания, но как то, в чем формально состоит сама деятельность разума: порождать, конципировать, создавать нечто в мышлении и посредством мышления. Но что такое это конципирование и что такое конципированное в нем? Вот в чем вопрос.

Конципированное – это, разумеется, объективное понятие; как таковое, оно не имеет иного бытия, чем бытие, сообщаемое ему формальным мышлением; другими словами, его бытие состоит только в том, чтобы быть конципированным. Так вот, скажет нам Гегель, этого недостаточно: конципированное – это не просто объективное понятие, но тождественным образом сама реальная вещь как реальная. Если бы имелось различие, или дистинкция, между объективным понятием и реальной вещью, было бы невозможным владение истиной. Поэтому бытие, которое формальное мышление сообщает конципированному, есть нечто большее, чем объектность: оно есть сама «физическая» реальность. Всецелое бытие реальной вещи как таковой сообщено ей формальным конципированием разума. Бытие состоит в том, чтобы быть конципированным. «Бытие есть конципирование» (*Phänom. Vorrede*, III); «понятие как таковое есть сущее в себе и для себя» («*Logik, Einleit.*»). Таким образом, понятие понимается как «живой дух реального» (*Encykl*, § 162), и только «то истинно в реальности, что истинно в формах понятия и через них» (*ibid.*). Стало быть, «конципирование» имеет сильное значение, которым оно обладает в биологии: формальное конципирование [«зачатие»], акт разума, понимается как порождение, или реализация, вещей. И наоборот, всецелая реальность – это не более чем реализация разума. «Сам логический разум есть субстанциальное реального» (*Logik, Einleitung*). Будучи корнем и основанием всего реального, этот логический разум сам по себе есть божественный разум. Но в то же время и заодно он есть разум человеческий, потому что в своем собственном понятии он тождествен разуму божественному. Разумеется, человеческий разум сам по себе конечен, однако его конечность, равно как и конечность всех остальных вещей, состоит лишь в том, что он «еще не вполне имеет в самом себе реальность своего понятия» (*Logik*, III; *Abs.* 3, S. 40). Напротив, божественный разум есть разум в полноте его понятия, абсолютный разум «как таковой». Стало быть, человеческий разум, как разум, тождествен божественному разуму, а как человеческий, он есть именно реализация, пусть даже ущербная и фрагментарная, божественного разума. Различие между тем и другим лишь в степени: человеческий разум – не более чем момент разума божественного, разума «как такового». Отсюда следует, что содержание человеческого разума как разума, а именно, наука логики, «в своем содержании есть не что иное, как представление Бога таким, каков Он в своей вечной сущности, до сотворения природы и конечного духа» (*ibid.*). Поэтому метафизика и теология – это логика. Иначе говоря, структура реальности тождественно есть формальная структура разума «как такового» и основана на нем. Такова интерпретация Гегеля. Чем же тогда будет сущность?

Очевидно, сущность будет моментом конципирования, то есть моментом реализации разума. В первое мгновение, когда мы конципируем нечто, мы ближайшим образом мыслим его как «бытийствующее». Бытие – это чистая непосредственность, потому что оно есть всего лишь запуск хода мышления. Но разум не может мыслить просто чистое бытие, потому что «просто быть» означает «не быть» ничем определенным: чистое бытие, сказал бы Гегель, есть

то же самое, что чистое ничто. Иначе говоря, бытие внутренне включает в себе свою собственную негативность, эту «не»-возможность покоиться в себе самом. В силу этого бытие оказывается вынужденным выходить из самого себя: оно представляет собой не пребывание, но процесс, становление (*Werden*). Разум оказывается вынужденным продолжать мыслить; он должен мыслить бытие как «нечто»; другими словами, в своем становлении бытие принимает определенные меты, или качественные и количественные определенности. Дуб – это не просто дерево, это также семя и плод; он есть все эти три вещи одновременно и заодно, как моменты одного-единственного процесса.

Но не дадим себя обмануть. Со времен Парменида говорить о бытии означало говорить о чем-то высшем и последнем. Для Гегеля дело обстоит прямо наоборот: бытие – это самое бедное. Разумеется, не в том смысле, что оно обладает минимальным объемом: с точки зрения Гегеля, это не только старо, но и ложно, поскольку, в его понимании, бытие в силу своего процессуального характера наделено, как мы только что сказали, точными определениями. Для Гегеля бедность бытия имеет гораздо более глубокий характер: она состоит именно в его чистой непосредственности – в том, чтобы быть всего лишь запуском хода мышления. Для Гегеля «быть» – это «всего лишь быть». Сказать о чем-либо, что оно «только» «есть», означает нивелировать все вещи: все они «суть», причем суть «в равной мере». Если принимать во внимание только факт бытия, все они по рангу равны. Стало быть, непосредственность означает чистое безразличие (*Gleichgültigkeit*), а значит, рассеяние. В этом и заключается бедность бытия. Разум мыслит, что это «не» может быть так. Тогда он свертывает (*Reflexion*) меты в самих себе, некоторым образом интериоризует их, то есть конципирует их как проявление своего рода внутреннего ядра вещи. Это и есть сущность. Такова вторая стадия конципирования как реализации. После первой стадии, которая была непосредственностью становления, то есть просто «запуском хода» мышления, мы имеем теперь, если можно так выразиться, «сам конкретный ход» мышления: движение, в котором становление свертывается само в себе, момент покоя в становлении, который есть конституирование его внутренней предпосылки – сущности. Что же Гегель понимает под сущностью?

Прежде всего, уже способ, каким Гегель приходит к сущности, изобличает ее формальный характер. В самом деле, Гегель приходит к сущности не посредством различения между сущностными и не-сущностными метами реальных вещей. Не то чтобы он вовсе не знал об этом различии, однако он устраняет его как «поверхностное» и внешнее (*etwas äußerliches*). Для Гегеля различие между сущностью и тем, что не есть сущность, – это не различие мет, а, если можно так выразиться, различие статусов. Речь идет не о сущностном в вещи, а о сущностности бытия. Все меты вещи, если рассматривать их как меты, которые просто «суть», будут несущностными; несущностность – это не что иное, как чистое безразличие бытия. Но все эти же меты, если рассматривать их как «вырастающие» из внутренней глубины «сущей» вещи, будут сущностным в ней, сущностным в бытии. Поэтому то, что Гегель называет не-сущностным (*un-wesentlich*), следовало бы правильно переводить как «без-сущностное». Конститутивно без-сущностным является для Гегеля чистое бытие, потому что оно есть чистое безразличие. Вот почему сущность находится как бы по ту сторону бытия. Отсюда – собственный формальный характер сущности. В самом деле, будучи потусторонней бытию как таковому, сущность *eo ipso* означает отрицание конститутивной непосредственности чистого бытия; она ближайшим образом есть «ничтожность» (*Nichtigkeit*) просто бытия. В силу этого сущность формально представляет собой «чистую негативность»; отсюда – ее собственный формальный характер. При таких предпосылках проблема сущности для Гегеля есть не что иное, как проблема структуры этой чистой негативности.

Разумеется, негативность не есть «ничто»: ведь сущность возникает у Гегеля в движении «рефлексии», свертывания становления в самом себе. Таков первый структурный момент сущности как негативности: рефлексивность бытия. Рефлексия есть движение не познания, но

бытия. В качестве характеристики бытия оно есть непреходное движение, некое «пребывание» в самом себе, нечто вроде застойного движения: скорее «отношение», чем протекание. В этой рефлексии, в опоре на бытие, движение открывает в бытии зияние, область его внутренней интериорности.

В этом аспекте рефлексивность означает отрицание простой непосредственности бытия, но не его уничтожение. Бытие сохраняется, но как нечто подвергнутое отрицанию. Открыв область интериорности бытия, рефлексия помещает в нее само бытие, но, так сказать, «посредством отрицания». Это не столько ничтожение, сколько аннулирование бытия. Я бы сказал, что для Гегеля сущность – это не «ничтожность» (ничто), а «нереальность» (таков был бы перевод *Nichtigkeit*) в порядке бытия: нечто, что есть как «не-бытийствующее». Говоря конкретно, это – не что иное, как «явление» (*Schein*). В самом деле, явление означает здесь не вещь, которая кажется другой, то есть кажущуюся вещь, «кажущееся бытие», а «явление бытия», чистую и конститутивную явленность. Явление – не ничто, однако и не бытие; бытие сохраняется в явлении, но как отрицаемое в своем бытии, то есть как утверждаемое лишь в качестве явленности. Это и есть аннулирование бытия. Явление не означает здесь и того, что, например, стоящее передо мною лишь кажется дубом: это есть дуб. Явление – это не «всего лишь явление». Явление означает, что рефлексивная обращенность всех мет стоящего передо мною делает их тем, что мы называем «дубом», причем именно тогда, когда я беру эти меты, вычитая из них характеристику бытия. Так вот, как негативность бытия, сущность в позитивном смысле есть явленность. Поэтому я назвал бы гегелевскую сущность «позитивной негативностью». Это такое бытие, которое, отрицая само себя, пребывает в качестве чистой явленности. Таков второй структурный момент сущности как негативности: явленность. Это конечный момент рефлексивного движения. В результате сущность принимает особый характер. Будучи потусторонней бытию, она пребывает «в себе самой»; чистое явление лишено инаковости, не отсылает к другой вещи. Более того, сущность включает в самой себе то, что представляет собой явление; поэтому она состоит в своей явленности, есть некое «через себя и для себя». Будучи взятыми вместе, эти две характеристики образуют то, что Гегель называет тождеством.

Сущность есть конститутивное тождество с самой собой: она есть то, чем является.

Но, по внимательном рассмотрении, разум не может на этом остановиться. Сущность возникает через отрицание бытия; но вещи суть (или не суть) то, чем они являются. Другими словами, именно явленный характер сущности вынуждает нас возвращаться к вещи, к тому бытию, с отрицания которого мы начали. Сущность находится по ту сторону бытия, но – бытия. Это движение от сущности к вещи противоположно свертыванию: оно есть развертывание сущности в бытии. Как развертывание, оно тоже представляет собой отрицание – отрицание свертывания; но оно будет отрицанием отрицания, так как свертывание (рефлексия) уже было отрицанием. А любое отрицание отрицания есть «полагание». В сущности бытие не уничтожается, но сохраняется как «явление»; в развертывании сущность не уничтожается, но разворачивается к бытию. Как развернутая к бытию, она уже обладает бытием; и это новое бытие есть то, что Гегель называет «фундаментом» (*Grund*). Таков третий структурный момент сущности как негативности: фундаментальность. То, что является как дуб, есть то, что «делает» эту вещь дубом. Самое бытие, как «фундаментированное» в сущности, есть то, что Гегель понимает под существованием. Поэтому, считает Гегель, вещи, прежде чем существовать, уже «суть». Существование – это выход из сущности. В силу этого то, что есть реальная вещь, представляет собою нечто, что «уже было» (*gewesen*); сущность (*Wesen*) есть то, что уже было.

В конечном счете, вещи суть, но «не» просто «суть». Это «не» есть сущность в ее чистой негативности. И в силу этого вещи «не» просто суть, «но» внутренне фундаментированы. Это «но» образует структуру сущности как чистой негативности: рефлексивность бытия, явленность бытия, фундаментированность бытия. Внутреннее и структурное единство этих трех моментов и есть то, что Гегель последовательно понимает под сущностью: непреходное дви-

жение, движение интериоризации и экстериоризации. Будучи непреходным, оно не выводит нас из самой вещи, но есть самодвижение. Сущность – это не движущееся, но само движение интериоризации. Это движение есть движение мыслящее. Мысля вещь, я мыслю ее как «сущую»; но тем самым я «уже» мыслю ее вместе с интериорностью. Другими словами, мое конципирующее движение конципирует реальность, предконципируя ее как интериоризованную. Сущность дуба не есть ни один из трех моментов (семя, дерево, плод), взятых порознь, ни даже эти три момента в их процессуальном единстве. Наоборот, сущность есть нечто до-процессуальное. Становление и его моменты суть то, что они суть, именно потому, что представляют собой становление того, что «уже было» дубом. Назовем это «бытием-дубом». Что такое для Гегеля это предварительное бытие-дубом? Это не обладание формальными свойствами семени, или дерева, или плода; иначе говоря, это не значит быть как семя, как дерево или как плод. Но это и не «чистый» процесс, или «чистое» становление, ведущее от одного из своих терминов к другому. В самом деле, «чистый» процесс – это всегда «продвижение» от одного к другому, тогда как в жизненном цикле дуба (или любой другой вещи) речь идет о «продвижении», которое «уже» внутреннее «квалифицировано» (да простят мне это столь негегелевское выражение, употребленное ради ясности). Это такая квалификация, в силу которой процесс внутренне является «дубовым» (если можно так выразиться) процессом, а не, скажем, процессом «собачьим». Этот внутренний характер процесса как такового и есть именно то, что Гегель понимает под «бытием-дубом»: это и есть «сущность» дуба. Для Гегеля он квалифицирует становление не вследствие того, что «приходит-от» некоторого термина или «идет-к» некоторому термину; напротив, это характер, который предопределяет формальную природу каждого из трех терминов. Процесс завершается в желуде, или в его части, или распространяется на дерево, потому что этот процесс уже в самом себе – «дубовый». Дуб «сначала» есть семя, «потом» – дерево, «в конце концов» – плод, но он «всегда» бытийствует как одно и то же: как дуб. Стало быть, бытие-дубом предопределяет эти его три момента. Это – внутреннее движение, самодвижение, внутренний и непреходный динамизм реальности. Таким образом, сущность есть внутреннее определение бытия, то, что мы с необходимостью мыслим, мысля бытие: его внутренняя предпосылка. В этом состоит его истина: сущность – это радикальная истина. И наоборот, бытие, то есть вещь в ее становлении и со всеми ее метами, есть не что иное, как «проявление» (*Erscheinung*) сущности, ее интериорности. И в этом состоит ее истина: реальное бытие – это фундированная истина.

Итак, сущность для Гегеля – это истина, фундирующая бытие. Поэтому раскрыть сущность чего-либо означает концептуально, умозрительно выстроить предпосылки его реальности: вновь- породить вещь. Соответственно, сама реальность есть нечто «полагаемое»: «полагание» бытия как сущностного, или формальное конципирование. Такова вторая стадия формального конципирования: реальность как «полагание», как сущность.

Но это – странное «полагание». Ведь, «полагая» сущность как предпосылку становления, разум ничего не прибавляет к ней, а лишь отчетливо конципирует то, что, не ведая о том, он уже конципировал, конципируя становление. Интериоризация – это некоторого рода припоминание. Теперь же разум вынужденно отдает себе в этом отчет: он «знает», что сущность есть нечто предконципированное, то есть мыслит, каким образом сущность служит моделирующей основой для и внутри конципирующего акта разума. Это тип конципирования Гегель назвал *идеей*: идея – это выраженное и формальное понятие самого понятия как общего конципирования реальной вещи. Такова третья и окончательная стадия реализации разума. На этой стадии разум мыслит сам себя как чистое формальное мышление; это – мышление мышления, а значит, мышление всецелой реальности как «понятия» разума. В таком вхождении разума в самого себя, в таком *самоконципировании*, мы находим заключительный термин хода конципирования: будучи взят как идея, разум, мысля вещи, мысляще реализует сам себя как абсолютную реальность, единственную и радикальную. «Идея являет себя как мышление, которое

есть чистое и простое тождество с самим собой, но которое, чтобы довзлеть себе, в то же время есть деятельность. В ней разум ставит себя перед лицом себя (как чего-то иного), чтобы, пребывая в этом ином, пребывать лишь в себе самом» (*Encykl.*, § 18). Мышление, разум, – это идея в себе и для себя; природа – это сама идея в ее инобытии; дух – это идея, которая из своего инобытия возвращается для себя в себя. Как таковая, эта реальность идеи есть не что иное, как Бог: νόησις νοήσεως [мышление мышления], самомышление, называл ее Аристотель, Метаф. А, 1072 b 18–30. И в § 777 «Энциклопедии философских наук» Гегель буквально и на языке оригинала воспроизводит весь этот аристотелевский пассаж как синтез своей собственной философии.

Всецелая реальность будет здесь не чем иным, как процессом самореализации самого Бога, логического разума как формального мышления. Бытие, сущность, идея, то есть становление, полагание, самомышление, суть три момента единого процесса формального мышления. И каждый из них будет истиной предыдущего: сущность есть истина бытия, а идея есть истина сущности.

Я говорил во «Введении» о том, что в значительной части философии Нового времени сущность соотносится с единственной субстанцией – с Я. У Гегеля это соотношение поистине достигает кульминации. Для него единственная субстанция – это мыслящий субъект; его сущность заключается в функции конципирования, то есть порождения, продуцирования вещей, а их сущность – в том, чтобы быть чистыми полаганиями, чистыми «понятиями» мышления, то есть мыслящего субъекта. Таков смысл местоимения «чего-то» во фразе: «сущность есть реальность понятия ‘чего-то’, то есть вещи»: это – генитив порождения.

Но, несмотря на это усилие Гегеля, сущность нельзя понимать как момент формального мышления. Это абсолютно неприемлемо по нескольким причинам.

Во-первых, неприемлемо из-за единого и унивокального понятия разума, которое приводит Гегеля к первенству логического перед реальным. Того, что Гегель называет «просто» разумом, не существует. Разум не есть нечто существующее в единственном числе, по отношению к чему божественный разум и разум человеческий были бы двумя разными ступенями. Напротив, различие здесь имеет сущностный характер: это различие разумов именно как разумов. В самом деле, познавать всю актуальную и возможную реальность, во всех ее аспектах и метах, посредством одного лишь формального понятия есть нечто такое, на что способен лишь бесконечный – божественный – интеллект; но было бы химерой приписывать это человеческим интеллектам, с их внутренней конечностью. Человеческое познание требует не только формальных понятий, но и понятий объективных, зависящих от вещей; и в этой зависимости как раз и заключается один из сущностных моментов его внутренней конечности. Такая конечность есть не просто «ущербность» или недостаточность человеческого разума, но прямо наоборот: она есть его позитивная и конститутивная структура. Человеческий и божественный интеллекты различаются не просто степенью, своим, так сказать, радиусом действия, как если бы человеческий интеллект был просто меньше божественного, был бы своего рода усеченным, умаленным, малым божественным разумом; но они в самих себе, самой структурой интеллекта как интеллекта, сущностно различны. То, что мы называем интеллектом, применительно к Богу и к людям оказывается двумя разными вещами. Человеческий разум не тождествен божественному именно как разум. Это не две степени одного и того же интеллекта, а два разных интеллекта как таковых: они представляют собой, если можно так выразиться, два не сводимых друг к другу вида интеллекта и интеллектуальной деятельности. И вообще: конечность вещей состоит, вопреки утверждению Гегеля, не только в том, что они не обладают в самих себе всей полнотой реализации своего понятия. Есть и другой, более глубокий и радикальный тип конечности: внутренняя ограниченность самого понятия; то, в силу чего полностью помысленное в одном понятии не будет тождественно полностью помысленному в другом, идет ли речь о различии внутри родового единства или о тотальном различии в трансценден-

тальном порядке. Соответственно, бесконечность есть не только полнота по линии помысленного, но и полнота существенности по линии реальности как таковой. Первая была бы чисто экстенсивной, тогда как вторая представляет собой, так сказать, интенсивную бесконечность, бесконечность в трансцендентальном порядке. Так вот, различие между божественным и человеческим интеллектом принадлежит к этому последнему порядку, есть трансцендентальное различие. Поэтому не существует того, что Гегель называет «просто» разумом; есть лишь сущностно различные разумы.

Тем более не существует фундирующего первенства разума перед реальностью. Ибо различие модусов постижения, то есть различие интеллектов как постигающих, зависит от модуса физической реальности интеллектов, то есть от интеллектов как реальностей. В свою очередь, различие интеллектов как реальностей зависит от различия в характере тех реальностей, которые обладают этими интеллектами. Человеческий и божественный интеллекты различны как постигающие, потому что они различны в своей физической реальности; и они различны в своей физической реальности, потому что сущностно различны реальности Бога и человека. Таким образом, даже в самом интеллекте нет первенства постижения как такового перед реальностью. Стало быть, в самом исходном начале метафизики имеется радикальное и фундирующее первенство реальности перед постижением.

Следовательно, не существует ни «просто» разума, ни метафизического первенства разума перед реальным. Метафизика никогда не сможет стать логикой. Сама исходная предпосылка гегелевской метафизики неприемлема.

Во-вторых, неприемлемо отождествление реальной вещи с ее объективным понятием как продуктом формального конципирования. Гегель основывает такое отождествление на том доводе, что в противном случае была бы невозможна истина. Но это неприемлемо как в том, что касается человеческого разума, так и в том, что касается разума божественного. Прежде всего в том, что касается человеческого разума, потому что, если бы такое тождество существовало, была бы невозможной ошибка. Ведь в тождестве бытия и мышления то, что мы называем ошибкой, могло бы заключаться лишь в неполной реализации понятия истины, то есть в том, что бытие и мышление, даже будучи тождественными, в своем тождестве не составляли бы вещи как целого. Стало быть, ошибка была бы, и сам Гегель это признает, конечной истиной, то есть фрагментарной и частичной истиной, предварительной стадией на пути к абсолютной истине, к полному и окончательному тождеству. Так вот, сколь бы ни было верным, что материально ошибка есть частичная истина, однако формально она всегда представляет собой не частичность, а несообразность, результат неверной направленности мышления по отношению к вещи, заблуждение. В крайнем случае частичность может быть причиной последующего заблуждения, но не более того. Это означает, что мышление состоит лишь в том, чтобы мыслить в обращенности «к» вещи, а значит, в «дистанцировании» от вещи, а не в «тождестве» с нею. Если бы это было не так, ошибка была бы невозможна. Ошибка – это несообразность, основанная на заблуждении. Соответственно, истина разума есть сообразность, основанная на следовании по верному пути. Поэтому человеческий разум еще до любых истинных или ложных суждений обладает в своей радикальной структуре двумя внутренними возможностями: следовать по верному пути или заблуждаться. Стало быть, эта сущностная совокупность истины и ошибки в человеческом разуме подтверждает, что в нем имеет место не тождество, а дистанция и различие между бытием и мышлением. Это означает вовсе не то, что утверждал Гегель: что в таком случае истина разума невозможна; это означает нечто совсем иное: истина человеческого разума не имеет своим первичным основанием сам разум.

Но даже применительно к божественному интеллекту абсолютно ложно – ибо невозможно, – что бытие мыслимого состоит просто в своего рода внутреннем порождении. Даже применительно к Богу чистая объективность, то есть знание, основанное на простом постижении, по меньшей мере опирается на «предварительную» и «физическую» плодотворность



божественной реальности. Но даже если оставить в стороне эту проблему знания, основанного на простом постижении, одно остается неоспоримым, и это для нас сейчас важнее всего. Коль скоро познаваемое обладает «физической» реальностью, его постижение – умозрение, как сказали бы теологи, – не есть вопрос чистого интеллекта: ни в том, что касается реальности познаваемого, ни в том, что касается средства постижения. Для этого необходимо *fiat* [«да будет!»] со стороны Творца, то есть акт воли, наделяющий чисто объективное содержание простого постижения физической реальностью. Без такого воления вещь не имела бы никакой реальности. Даже для Бога физическая реальность не сводится к продвижению чистого постижения; реальные вещи суть нечто большее, чем просто «божественные понятия» (если понимать это последнее выражение, во всех отношениях несобственное, в широком смысле).

Отсюда следует, в-третьих, что даже в Боге реальная вещь не есть чисто имманентный и формальный момент его интеллекта. Разумеется, она служит термином божественного постижения, но термином, который, как термин, трансцендентен и постижению Бога, и даже его творящему волею. Бесконечность божественного постижения никоим образом не есть монизм постигающего божественного духа. Акт божественного постижения, формально имманентный реальности Бога, со стороны реальности постигаемого имеет своим термином трансцендентное. Реальная вещь формально не является формальным моментом самого божественного постижения. Гегелевский идеализм не имеет ничего общего с той идеей, что метафизическая сущность Бога есть субсистирующий интеллект. Даже если бы этот – весьма проблематичный – тезис был истинным, он никогда бы не означал, что нет иной реальности, кроме божественного интеллекта, и что все постигаемое им формально и в качестве термина постижения есть имманентный момент этого акта постижения. Идеализм – это не только, как обычно говорят, то утверждение, что абсолютное и радикальное бытие есть интеллект; идеализм к тому же заключается в том утверждении, что все постигаемое в этом интеллекте и посредством него есть не более чем момент, формально имманентный и тождественный самому интеллекту; что это постигаемое есть чисто мысленное содержание интеллекта, не имеющее другой формальной и терминальной реальности, кроме чистого постижения. Иначе говоря, идеализм состоит в утверждении, что бесконечный интеллект – это не только абсолютная и радикальная реальность, но и «физически» единственная реальность. А это невозможно по уже указанным причинам.

Отсюда – радикальная ложность гегелевского понятия сущности и пути ее постижения. Для Гегеля сущность обладает двумя характеристиками: предпосылкой бытия (назовем ее «предпосылочностью») и его истиной. В такой формулировке, без уточнений и без особой строгости, эти две характеристики, несомненно, принадлежат сущности, но в них нет ничего специфически гегелевского. Специфически гегелевское заключается в их интерпретации как структурных моментов негативности, а значит, как моментов формального мышления. Но такая интерпретация неприемлема, потому что, как мы только что видели, неприемлемы исходные предпосылки философии Гегеля. Тем не менее, остановимся ненадолго на каждой из этих характеристик: негативности, истине, предпосылочности.

Во-первых, остановимся на собственном формальном характере сущности, как его мыслит Гегель: на ее формальной и конститутивной негативности. Это – центральное понятие всей гегелевской философии, потому что негативность служит *primum movens* [перводвигателем] всего диалектического хода мышления: именно она порождает антитезис и вынуждает к синтезу. Что касается сущности, именно негативность вынуждает ее к рефлексии, свертыванию (антитезису) и к развертыванию в основание (синтез). Поскольку для Гегеля диалектика есть формальное мышление, порождающее физическую реальность, оказывается, что необходимо ввести негативность в само бытие как его конститутивный момент. В этом и состоит проблема: можно ли утверждать, что бытие, что сама реальность конститутивно затронута негативностью? Это невозможно. Реальность есть то, что она есть, и этим «то, что она есть» исчерпыва-

ется вся ее реальность, сколь бы ограниченной, фрагментарной и недостаточной она ни была. Негативное как таковое не имеет никакой физической реальности (употребим здесь термины «бытие» и «реальность» как синонимы). О двух реальных вещах мы говорим – и усматриваем это как истину, – что ни одна из них «не» есть другая. Но это «не» затрагивает не физическую реальность каждой из этих двух вещей, а лишь физическую реальность как предъявленную интеллекту, который сравнивает вещи между собой и видит, что одна «не» есть другая. Поэтому негативность составляет конститутивный момент объективного понятия реальности, а не физической реальности как таковой. Применительно к сущности это имеет решающее значение. Гегель рассматривает сущность как чистое «явление»; для него это – конкретная форма негативности просто бытия. Но это невозможно. В реальности нет чистого явления бытия. Все являющееся опирается на предварительную реальность; и эта опора, которой конституируется явление, есть негативность лишь в своем объективном понятии, но не в самой вещи. Отсюда следует, что Гегель называет сущностью не физический момент реальности, а ее объективное понятие. Дело в том, что Гегель начинает с отождествления физической реальности с объективным понятием; а поскольку это последнее обладает лишь тем бытием, которым наделяет его формальное постижение, оказывается, что реальность *a limine* [«с порога»] погружена в интеллект. Но это невозможно по изложенным выше общим соображениям. Укоренять проблему сущности в негативности означает превращать предпосылочность и истину сущности в моменты формального мышления, что недопустимо. Убедимся в этом независимо от указанных общих соображений.

Во-первых, возьмем сущность как «истину» бытия. Что Гегель понимает здесь под истиной? Естественно, речь идет не о логической истине, а об истине онтологической, истине бытия, об истине как о конститутивном моменте бытия. Для Гегеля эта истина будет «явлением» (*Erscheinung*) сущности в реальности вещи. Приемлемо ли это? Здесь вновь обнаруживается отождествление между реальностью и ее объективным понятием. В этом дубе, который находится передо мной, его меты – позднее мне придется всячески настаивать на этом – являют сущность, то есть бытие-дубом; но все дело в том, что «сущность» означает здесь физический структурный момент самой вещи – дуба. Если же под сущностью понимается нечто потустороннее бытию, то бытие не будет явлением сущности. Прямо наоборот. Как мы увидим в следующем параграфе, изначально именно вещи являют себя в объективных понятиях и, следовательно, именно они отсылают к интеллекту как чему-то потустороннему бытию. Лишь вторичным образом вещь может быть названа явлением мыслимого. Это – проблема онтологической истины как сообразности вещи ее объективному понятию. Но Гегель претендует на нечто большее: для него онтологическая истина состоит, в последней инстанции, в том, что формальный акт постижения физически и формально есть конфигурирование самой вещи, – или, если выразиться в столь дорогих Гегелю аристотелевских терминах, в формальном мышлении заключается сама «форма» вещи. Но это невозможно, причем даже независимо от того, что сущность находится по ту сторону бытия. Ибо тогда будет иметь место не «сообразность» между вещью и ее понятием, а «оформление» вещи понятием. Так вот, это ложно как в том, что касается Бога, так и в том, что касается вещей. По отношению к Богу это ложно потому, что божественная идея, взятая объективно, не есть форма, которой реально оформляются вещи, а лишь их формальный образец. Если же взять идею как идеирующий акт, то есть как формальный акт постижения, тогда эта невозможность будет даже большей, если только она может быть большей. Потому что в качестве формального акта – скажем это в общих чертах, не углубляясь в проблему, – идея представляет собой постижение собственной божественной реальности как «источника» реальности. Она вовсе не будет постижением такой реальности, которая в мышлении и посредством мышления чего-то, что не есть она сама, оформляет себя, оформляя вещи.

И это ложно по отношению к вещам. Вещи – не идеи, а всего лишь трансцендентные проекции идей. В своем характере реальности вещи бесконечно богаче идей, потому что в идеях объективно и определенно содержится «то, что» вещи суть или чем они будут, но не сама их физическая реальность, для которой необходим, как уже было сказано, акт бесконечной божественной воли. Онтологическая истина – не тождество интеллекта и вещи; она предполагает, в той или иной форме, нечто вроде дистанции между моментом постижения и физическим моментом реальности. Без этого может быть только голая реальность идеи, то есть идея без реальности. Онтологическая истина имеется лишь тогда, когда имеется сообразность, не оформление. Это означает, что сущность, конечно, – не идея как формальный акт постижения. В крайнем случае, она была бы идеей как объективным понятием; однако вскоре мы увидим, что и это невозможно. Пока же нам достаточно понять, что в ближайшем рассмотрении сущность не есть формальный акт постижения, и что, следовательно, сущность отнюдь не являет того, что истина бытия есть само мышление.

Она являла бы это лишь в том случае, если бы заставила нас увидеть в сущности предпосылку бытия, и если бы бытие «предпосылкой» было чем-то формальным, что свойственно исключительно мышлению. Такова последняя характеристика сущности, которую мы должны рассмотреть: сущность как предпосылка бытия. Каков внутренний характер этой предпосылки? И в чем состоит «бытие-предпосылкой», то есть «предпосылочность»?

Во-первых, о внутреннем характере сущности как предпосылки бытия. Гегель говорит нам, что сущность как предпосылка бытия есть внутренний принцип его становления, так что сущностность вещей – это самодвижение.

Так вот, Гегель, прежде всего, не проясняет того предпосылочного характера, которым обладает сущность. Он говорит, что сущность – это интериоризованное, свернутое в себе бытие, то есть начало, из которого проистекают, фонтанируют меты, свойственные ей просто в силу того, что она есть то, что есть. Другими словами, бытие-предпосылкой – раскодируем этот термин – есть просто «бытие-началом». Отсюда следует, что все различие между сущностным и не-сущностным оказывается просто различием между начинательным как таковым и просто сущим, или индифферентным: различием, которое я для большей ясности назвал различием статуса. Но этого, помимо всего прочего, недостаточно: ведь если бы это было так, все меты, которыми вещь обладает *hic et nunc*, будучи свернутыми в ее начале, *eo ipso* оказались бы сущностными для нее. А это невозможно. Не-сущностное – это не просто безразличие, а реальный момент всякой вещи: момент, физически отличный в ней от того, что для нее сущностно. Реальная вещь заключает в себе, как реальность, не только сущностные меты, но, «кроме того», многие другие меты, не менее реальные, чем те. Различие между сущностным и не-сущностным – это не различие в статусе одних и тех же мет, а различие между самими метами. Проводя проблему сущности по линии понятия, Гегель, подобно Платону (хотя и по радикально иным соображениям) проходит мимо этого различия между сущностными и не-сущностными метами внутри одной и той же вещи. Он не говорит нам, в чем состоит это различие, но довольствуется тем, что называет его поверхностным. Именно здесь обнаруживается абсолютная темнота, в которой он оставляет формальный характер «бытия-предпосылкой», то есть начинательный характер сущности, ибо все меты, как сущностные, так и не-сущностные, имеют одно и то же начало «внутри» вещи. Но это начало различно в отношении к сущностным и несущностным метам. Для сущностных мет внутреннее начало есть первичное единство, определяющее формальный характер мет. Напротив, не-сущностные меты хотя и опираются на внутреннее первичное единство, фундированы в нем, однако не определяются с необходимостью указанным единством. Отсюда явствует, что хотя Гегель и прав в том, что сущность есть предпосылка бытия как его начало, он оставил в полной темноте, каков, с унитарной и формальной точки зрения, характер этой предпосылки, или начала как такового. Иначе говоря,

он не сказал нам, что значит «быть-предпосылкой», в чем состоит собственная и формальная «предпосылочность» сущности по отношению к метам, образующим «то, что есть вещь».

Но даже если взять сущность без этого необходимого прояснения, верно ли, что внутренний характер такой предпосылки заключается в бытии самодвижением? Гегель подчеркивает определенную динамичность сущности, то есть внутреннюю детерминированность процесса становления как такового; для Гегеля сущность приписана не к одному из трех моментов становления – например, к «дубу-дереву», – а к «дубовому» становлению как таковому. В ближайшем рассмотрении эта концепция Гегеля сомнительна. В самом деле, трудно представить, что такое становление, если не «реальность в становлении», то есть становящаяся реальность. В таком случае можно будет спорить о том, что это за реальность – в данном случае, будет ли она семенем, деревом или плодом, или даже чем-то отличным от этих трех моментов, – но сущность всегда будет заключаться в моменте реальности, а не становления. Подчеркивая момент αὐτός [самости], мы ничего не выигрываем, прямо наоборот. Ибо что понимается под αὐτός? Это αὐτός, «само по себе», есть реальная вещь, которая обладает характером физической «то-же-самости», в силу которой она «движет» сама себя. Здесь αὐτός, или реальность, которая пребывает «той же самой», есть некое *prius* [предыдущее] по отношению к своему «самодвижению», есть его начало. Будучи таковым, оно находится по ту сторону движения. Допустим, что это начало – не просто основание или субъект движения, а нечто внутренне и формально заключенное в нем; тогда метафизика становления должна будет уточнить, в какой форме начало движения находится по ту сторону начинаемого движения. Но речь всегда будет идти о начале, о *prius* собственного самодвижения. Это не то αὐτός, о котором говорит Гегель. У него речь идет не о *prius*, а о *posterius* [последующем] (по крайней мере, в порядке диалектического развертывания) по отношению к самодвижению. Для Гегеля самодвижение состоит не в том, что нечто, что уже является неким αὐτός, «движет себя», а лишь в том, что это движение имеет непреходный характер. Вследствие этого αὐτός оказывается не началом, а прямо наоборот, внутренним результатом самого движения. То-же-самость будет областью, конституированной непреходным движением. Другими словами, для Гегеля сущность не «есть» заранее, но представляет собой нечто «возникающее» в непреходном движении и посредством него; лучше сказать, сущность – это само непреходное движение. Так вот, это радикально неприемлемо. Потому что остается без ответа главный вопрос: на чем основан непреходный, то есть рефлексивный, характер движения? По мнению Гегеля, он основан на негативности просто бытия. Но мы уже видели, что негативность – момент не физической реальности, а всего лишь ее объективного понятия. Только потому, что меты суть то, что они суть, они могут конституировать в постижении этот непреходный динамизм. Сущность же – это физически конституированное начало, и, как таковое, она представляет собой не непреходное движение, а его начало. В самом деле, этот динамизм (можно для простоты называть его «становлением») не является для Гегеля физическим и временным «становлением»; иначе говоря, Гегель не претендует на разработку онтогенетической теории реальности, естественной истории мира. Становление, о котором говорит Гегель, есть нечто совсем иное: это не-временное становление, в котором его различные моменты не следуют друг за другом, а опираются одни на другие κατὰ λόγον, в своей собственной «формальной сущности». То, что Гегель понимает под становлением, есть это «логическое» развертывание фундаментирования, формального конципирования, а не возможное развертывание во времени. И «формальной причиной» всего этого развертывания служит именно то, что Гегель называет сущностью. Сущность дуба есть «формальная причина», по которой процесс «семя-дерево-плод» есть процесс внутренне «дубовый». Этот характер процесса, каковым является сущность, и есть то, говорит Гегель, что мы вынуждены конципировать, чтобы имелось становление. «Вынуждены конципировать» – это характеристика именно конципирования. Именно поэтому гегелевское становление – не каузальный «онтогенетический» процесс, а процесс некоторым образом «лого-генетический».

Поскольку уже это «необходимо» конципировать для того, чтобы имелось бытие, оказывается, что для Гегеля концептуальный характер сущности есть свидетельство того, что само бытие, в его глубинной сути, имеет концептуальный характер. Сущность как предпосылка бытия есть «полагание» в конципировании и посредством конципирования. Но это невозможно. В самом деле, в чем состоит та вынужденность, согласно которой следует конципировать сущность? Мы вынуждены конципировать ее, мысля, то есть «в» мышлении; но мы вынуждены к этому не «самим» мышлением, а силой вещей, то есть силой предварительно постигнутого бытия. То, что «полагается» мышлением, есть не сущность в бытии, а сущностный характер бытия в постижении. В качестве формального акта мышление не порождает бытия, а в лучшем случае актуализирует его в интеллекте. В силу этого вынужденность, этот лого-динамический характер сущностного мышления, есть то, чем конституируется не собственный характер сущности как предпосылки бытия, а собственный характер сущности как формальной причины умопостигаемости бытия. Сущность как предпосылка бытия не есть непереходный динамизм; она есть физическая структура. Это не «предпосылка бытия», а «бытие-предпосылкой». Вынужденность – это *ratio cognoscendi* [формальное основание познаваемости] сущности, а не ее *ratio essendi* [формальное основание бытия]. Сущность – не вынужденность бытия; вещи фактически суть то, что они суть, и не более того. Сущность есть вынужденность только для постижения вещей. Именно в этом и состоит всецелая формальная причина ее бытия постигаемой: она есть то, что вынужденно погружает нас в сами вещи.

И это сущностно важно. Погружаясь в чистое мышление само по себе, разум, по убеждению Гегеля, занимается только самим собой, причем не как реальностью, а как мыслящим; сам модус его занятия тоже имеет чисто мыслимый характер. Поэтому, несмотря на свое предполагаемое становление, разум у Гегеля просто конципирует сам себя; в действительности в этом гегелевском становлении ничего не происходит, всё сохраняется. Это – конципирующее становление, в котором нет подлинного начинания и подлинного творения ни в вещах, ни в самом человеческом духе: гигантское самосохранение в чистом конципировании. Если кому-то угодно по-прежнему говорить о становлении у Гегеля, то есть о «реальном движении», придется говорить, что это – особое движение: трансформация, которую математики называли бы «автоморфизмом». В нашем случае это логико-динамический автоморфизм. Но это невозможно. Для интеллекта человек пребывает в вещах (к числу коих принадлежит он сам) как в реальностях; он испытывает принуждение с их стороны и поэтому находится в реальном, а не только логическом, становлении. В силу этого мы самой реальностью вещей вынуждаемся смиренно и вопрошающе склоняться к ним. Смиренно – то есть силясь подчиниться им, сколь бы иррациональным это ни казалось; невозможно схватить сущность чего бы то ни было посредством чисто концептуальной диалектики. Вопрошающе – потому что мы никогда не можем быть уверены, ни фактически, ни принципиально, в том, что способны схватить сущность чего-либо, и тем более схватить ее целостно и адекватно. Перед лицом гегелевского концептизма необходимо решительно отстаивать права реального, будь оно адекватно конципируемым или нет. Итак, одно дело – формальные понятия, и другое дело – реальность.

## § 2. Сущность как объективное понятие

Я говорил о том, что высказывание «сущность есть реальность понятия» двусмысленно, ибо неизвестно, о каком понятии идет речь: формальном или объективном. Для Гегеля, как мы видели, речь идет о формальном понятии. Но это высказывание можно понять иначе, соотнося его с объективным понятием. Такова точка зрения всех вариантов рационализма, восходящих к философии XIV–XV вв., воплотившихся в Декарте и достигших кульминации у Лейбница и самого Канта. Объективное понятие вещи не есть, разумеется, сама вещь. Но, как нам говорят, в объективном понятии нам формально презентруется «то, что» вещь реально

есть; именно поэтому такая презентация оказывается некоторым образом «второй» презентацией самой вещи, то есть ее «ре-презентацией». Достаточно ли этого, чтобы познать реальную вещь, как считал Лейбниц, или недостаточно, как думал Кант, в любом случае остается верным, что в этих философских учениях объективное понятие представляет собой репрезентацию того, что есть вещь. А поскольку «то, что» есть вещь, – это сущность, оказывается, что для этих философских учений сущность есть не что иное, как содержание объективного понятия. Естественно, понятия, о которых идет речь, – это прежде всего божественные идеи; сущность мыслится как объективное содержание этих идей. Но это верно и применительно к человеческим понятиям, когда они существуют, потому что в своем объектном измерении они обладают тем же содержанием, что и божественные идеи. Поэтому для того, чтобы узнать, что такое сущность, достаточно узнать, что такое объективное понятие.

Нам говорят: любая реальная вещь есть фактическая реализация объективного понятия. В самом деле, реализовать нечто означает реализовать «нечто», «сделать» то, что было конципировано. Собаки, люди, дубы суть реализации того, что есть бытие собакой, человеком или дубом. Стало быть, первая характеристика сущности – это ее «предшествование» по отношению к реальности. Это становится очевидным, если обратиться к радикальному началу вещей, то есть к акту божественного творения: Бог творит мир согласно своим идеям. Человеческие понятия лишь воспроизводят это предшествование божественного объективного понятия.

## **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.