

## Глава 5. Субъект: под знаком идеи возвращения

После шокирующих и не всегда беспочвенных заявлений о смерти *Бога, автора, человека* онтологический статус субъекта зримо и ожидаемо пошатнулся. Поправить ситуацию или окончательно преодолеть её академическое сообщество планировало двумя способами. Один предполагал рационально сублимировать субъект до его сущности, сущностного качества или состояния, т. е. до субъектности или субъективности, что можно попытаться сделать как в рамках традиционной эссенциальной философии, платонизма, так и в рамках интеллигибельной феноменологии гуссерлевского типа. Другой предписывал клонировать субъект до полисубъектности, уповая на тотальную коммуникацию единиц складывающейся множественности, на «коммуникацию без границ». Очевидна, однако, недостаточность, паллиативность обоих этих путей, ибо на том и на другом реанимируемая фигура сильно теряет в онтологическом весе. Проблема восстановления субъекта в его бытийных правах и границах остаётся неконъюнктурно актуальной. Без такого рода реабилитации положение человека, да и всего живого в мире, действительно окажется незавидным.

### Онтологический и гносеологический ракурсы субъект-объектной оппозиции

Среди множества философских толкований понятий «субъект» и «объект» имеет смысл выделить два важнейших: *онтологическое* и *гносеологическое*. Содержание гносеологической трактовки, гораздо чаще дающей о себе знать, удачно подытоживает В.В.Соколов: латинские термины «субъект» и «объект», являющиеся аналогом соответствующих греческих (аристотелевских) терминов и вошедшие во все европейские языки, «представляют максимально общую констатацию *познавательных-действенных отношений человека* (курсив мой. – А.Ф.) с противостоящей ему реальностью»<sup>60</sup>. Классическое видение гносеологически понятого субъекта запечатлено в картезианском *cogito ergo sum*, в *Я как мыслящей вещи*. Неокартезианец Э.Гуссерль преподносит субъект как *Я, взятое вме-*

*сте с чистой жизнью его сознания*, в которой и благодаря которой существует весь объективный мир, и существует именно для этого Я<sup>61</sup>. Онтологическую трактовку, априори предпочтительную для нас, в первом приближении встречаем у М.Хайдеггера. Субъектом он именуется «пред-лежащее, то, что, будучи основою, всё собирает вокруг себя как центра. Такое метафизическое значение понятия “субъект” ближайшим образом лишено ещё особо подчёркиваемого отношения к человеку и уж тем более к “я”»<sup>62</sup>. Человек, в хайдеггеровской логике, становится субъектом только в Новое время, потеснив с этого места всех прочих претендентов. В предмодерновой философии ситуация была заметно иной: «*всё сущее*, поскольку оно есть сущее», наделялось субъектным статусом; минералы, растения и животные ничуть не уступали тут людям<sup>63</sup>.

Итак, гносеологически понимаемый субъект имеет зримый человеческий облик, но на общем метафизическом плане остаётся фигурой заведомо и навсегда однобокой, не обладающей фундаментальным превосходством перед объектом и потому склонной к объективации, к замене живой, искусной мысли искусственным машинным интеллектом. Онтологически понимаемый субъект определённо первенствует над объектом, но не гарантирует бытийного возвышения человека, хотя, очевидно, и не должен категорически препятствовать антропологическому подъёму. В этой связи М.Хайдеггеру можно адресовать упрёк в чрезмерной деантропологизации субъекта. Так недолго возвести в этот ранг и кучу мусора, что лежит на мостовой и принуждает прохожих огибать её. Разумеется, безудержное очеловечивание онтологического субъекта опрометчиво. И всё же, думается, не субъективация нововременного человека, а её излишества (прежде всего, десубъективация природы) кардинально урезают, скрадывают спектр его отношений с миром, ограничивая их, по сути, сегментом познавательно-деятельностным. Метафизически строгим следует признать следующую тезис: *статус субъекта есть онтологический минимум для человеческого существа, притом что узурпация субъектной сущности человеком самоубийственна для него*.

Субъект и объект позволительно соотносить, в продолжение хайдеггеровской мысли, как оппозицию трансцендирующего и возвращающегося к себе центра и неспособной к трансценденции и безразличной к возвращению периферии. Субъект-центр, выходя

за собственные пределы, превращается в свою противоположность, выстраивает объект-периферию, поворачивая затем обратно к себе. Объект есть субъект в инобытийном состоянии, есть промежуточный результат развития субъекта, подготавливающий его истинное восстановление. Именно в нём, в этом восстановлении, возвращении к себе субъект открыто выказывает своё бытийное состояние.

Философия субъекта усматривает метафизическую особенность объекта в его неспособности быть первичной онтологической инстанцией, обладать самобытностью, подлинно самостоятельным существованием. По большому счёту, как ни парадоксально это звучит, объект не способен быть даже самим собой, хотя бы только и исключительно объектом. Для подтверждения своего онтологического суверенитета он должен центрировать себя, пройти процедуру самоотжествления, что выше его сил, принципиально невозможно. То прерогатива субъекта, который порой и местами объективируется, превращается в объект, чтобы застыть в этом сомнительном упадничестве либо чтобы использовать образовавшуюся превращённую форму в качестве поручня собственного развития. Субъект без особых усилий оборачивается своей объектной противоположностью. Гораздо труднее ему вернуться к самому себе. И неизмеримо сложно, почти невозможно возвыситься до абсолюта. Впрочем, а нужно ли ему это? Ответственность-то ведь какая: за всех и за всё! С объектом проблемы заметно иные. Ему никогда не стать ни абсолютом, ни субъектом. Изменяя самому себе, он всегда находится в плену у *иного*, вполне определённого или донельзя расплывчатого. В лучшем случае объект оказывается онтологически производной инстанцией: чьим-то дубликатом, заместителем, кем-то сделанной вещью, остатком чего-то, останками кого-то. Он может быть инстанцией вспомогательной: зеркалом, в которое всматриваются, чтобы лучше разглядеть себя; стенкой или трамплином, от которых отталкиваются, чтобы занять более выгодное положение. Абсолют однозначно умалется в объекте. Субъект демонстрирует себя в объектной среде, манипулирует ей, не имея возможности, однако, вовсе обойтись без неё. Она необходима ему для выявления и снятия отчуждения. Ибо субъект в своей наивно-идиотской непосредственности, с неизведанной отстранённостью от самого себя обречён на нигилистическое угасание. Г.В.Ф.Гегелю принадлежит открытие такого измерения

чистой субъективности, «которое представляет собой ничто»<sup>64</sup>. Ж.Ипполит здесь, наверное, прав, как и Д.Лукач, акцентирующий внимание на том, что в гегелевской диалектической онтологии непосредственность выступает поначалу непреодоленным ещё отчуждением<sup>65</sup>. На страницах «Феноменологии духа» читаем: только «восстанавливающееся равенство (субстанции-субъекта. – А.Ф.) ...а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, – есть то, что истинно»<sup>66</sup>. Для субъекта объект оказывается той инаковостью, не удостоверившись в онтологической ущербности которой невозможно обнаружить и изжить онтологические недостатки в себе.

Что же в конкретном плане допустимо квалифицировать как объект? Бога монотеистических религий – нельзя, не впадая в кощунство или унылый наукообразный атеизм. Конечно, о сверхъестественном можно рассуждать как об объектном сублимате заблуждающегося или ложного сознания. Да что толку! Никого это не убедит. Ревностный боголюбец и истовый богоборец обращаются не к истукану-объекту, а к особенному субъекту. Объективируя, мы умаляем не только религиозный, но и всякий метафизический абсолют: *мировой разум* и *мировую волю* философского идеализма, *живой космос* и *одушевлённую природу* гилозоизма. Материя философского материализма онтологически равна объекту лишь будучи субстратом, но никак не субстанцией. Именно с материей-субстратом, достаточно пассивной инстанцией с, вероятно, внеположенным по отношению к ней активным началом имеет дело естествознание с рубежа Нового времени. Метафизик, видящий в природе субстанцию и, следовательно, субъект, с объективистски ориентированным физиком никогда не договорятся.

Анализ взаимосвязи субъекта и объекта обязывает к рассмотрению их предикативных форм. Они отличаются двоящимися смысловыми значениями. Позволительно вести речь, по крайней мере в русском словоупотреблении, о субъектном и субъективном, с одной стороны, и об объектном и объективном – с другой. Субъектное и объектное – почти целиком, в роли первой производной, принадлежащее соответственно субъекту и объекту. Субъективное и объективное – принадлежащее соответственно субъекту и объекту в той или иной степени, некоторым образом, но и уж точно не только им, а непременно и иному. Так, имеющееся

субъективное мнение предполагает наличие с ним соотносимого и ему противопоставляемого объективного знания. Последнее в свою очередь не может пребывать исключительно в самом себе, в тотальном отвлечении от бытийствующего субъекта. Если оно и обладает каким-то суверенитетом, скажем, содержательным, то только по отношению к субъекту бытийно усечённому, сугубо познающему. Тут обнаруживается ещё одна концептуальная особенность рассматриваемых лексем: «субъективное» и «объективное» задают скорее гносеологический контекст, «субъектное» и «объектное» – онтологический. Быть гносеологически объективным – значит существовать независимо от чьих бы то ни было, прежде всего человеческих, познавательных потенций и усилий. Быть онтологически объективным – значит не до конца утратить самобытность субъекта, его способность к внутреннему преобразованию. Вон дом за окном. Он объективен гносеологически, потому что после постройки и до разрушения наличествует независимо от того, познаёт его кто-либо или нет. Но онтологически объективным его признать нельзя: он смоделирован архитектором и сооружён бригадой строителей, т. е. существует в зависимости от воли, сознания и действий людей. Дерево возле дома, даже если оно намеренно посажено кем-то, с большим правом претендует на статус онтологически объективного. Его претензии подтверждаются мерой субъектности, бытийной самостоятельности, которая осталась ему присуща. Корнями дерево цепко врастает в землю, кроной упрямо тянется ввысь... и никуда не спешит, мерно сбрасывая и возвращая себе листву. Невозвращение здесь – знак гибели.

По сравнению с «субъективным» и «объективным», в звучании и написании «субъектного» и «объектного» много больше собранности, рельефности. Морфологические структуры означаемого и означающего взаимообуславливают друг друга. Онтологической подоплёкой субъектного и объектного может выступать не только континуальное, но и мозаически-дробное сущее, план выражения коего ограничивается номиналистическим (не субстанциалистским) дискурсом. Однако удовлетвориться им, не говоря уже о том, чтобы связывать с ним надежду на укрепление онтологических позиций субъекта, было бы шагом легкомысленным. Объектная сфера, напроць отгороженная от субъекта, есть воплощённая, непоколебимо-непреодолимая отчуждённость, нега-

ция. Или абсолютная индифферентность. В любом случае – мертвечина. Но это полбеды. Гораздо существеннее то, что и «незапятнанная» субъектность, не сверенная с объектом, обладает весьма ограниченным ресурсом существования. Об этом уже шла речь. Остаётся экстраполировать данный тезис на сферу полисубъектности. Приблизившись к ней, мы столкнёмся с небытийной пустотой, разверзнувшейся между субъектными монадами. Их среда обитания оказывается принципиально децентрированной, настезь открытой произволу. Трансцендирование всякой монады оборачивается низвержением в бездну, безвозвратным падением субъекта. Куда надёжнее и реалистичнее для него (хотя и не без риска, конечно) не смиренно принять континуальность сущего, особо не благожелательного или попросту безразличного к нам. Но, приняв, настойчиво отыскивать в нём островки бытийной подлинности.

Отдавая предпочтение полнокровной жизни перед одной лишь познавательной её стезёй, подчиняя гносеологию онтологии, должно смело, не страшась солипсистских подвохов и объективистских демаршей, устанавливать приоритет метафизического субъекта над метафизическим объектом и утверждать, что мировая философия на магистральном своём направлении не может быть ничем иным, как только *философией субъекта*. Грекам не нужно было ждать появления Протагора и Сократа – Фалес и Гераклит, описав *живой космос*, уже провели презентацию метафизического субъекта. Античными натурфилософами особо подчёркивается его способность регулярно возвращаться к самому себе. Собственно и для Сократа парадигма возвращения – одна из важнейших. Именно на неё он опирается, когда, помогая ученикам расстаться с предрассудками, ожидает увидеть их вернувшимися к их истинной природе и истинному предназначению. В платонизме и христианстве субъект отправляется в заоблачную высь, и вновь не без пользы для философствующей природы. Происходит обстоятельное осмысление его как инстанции трансцендирующей, выходящей за свои собственные пределы. Её следует отличать от инстанции трансцендентальной: а) вышедшей из себя и себе уже не вполне принадлежащей; б) находящейся какой-то своей гранью за рамками онтологической и гносеологической компетенции субъекта. Трансцендирующему, как и трансцендентальному, противостоит трансцендентное – абсолютно запредельное по отношению к субъекту, если таковое сыщется. В немецкой классической

философии ангажированно субъектный дискурс, охватив собой идею субстанции, подбирается к искомой содержательной полноте. Действительно, реальность, не нуждающаяся для своего существования ни в чём, кроме самой себя, кроме единства – не механической совокупности – всех своих ипостасей, состояний, форм... не может не быть субъектом. Преодолевая абстрактную непосредственность субстанции, субстанциальный субъект превращается у Г.В.Ф.Гегеля в инстанцию, которая сама (саму) себя опосредствует.

### **Атрибутивные интенции субъекта: трансценденция и возвращение**

Нововременная философия субъекта усилиями немецких классиков получает видовое различие в зависимости от того, на какую способность своего предмета мысли она делает акцент. Так обнаруживаются конкурирующие между собой *философия трансценденции* (кантианство) и *философия возвращения* (гегельянство). Первая, наполненная пафосом критицизма, подчёркивает ограниченность, ущербность налично данного, эмпирического субъекта, его недовольство собой и тягу к иному. Выйти из себя, чтобы присоединиться к другому, слиться с ним, – таков её совет человеку и человечеству. Вольно или невольно она заигрывает с потусторонним, приобретая религиозные или квазирелигиозные черты. Вторая вовсе не нуждается в трансцендентном, но не в трансцендентальном и, разумеется, не в трансцендирующем, открыто заявляя о «смерти Бога» или исподволь демонстрируя ненужность, избыточность Его существования как непознаваемой и онтологически недостижимой вещи-самой-по-себе. Преодолевая себя, к себе же и возвращаться – рекомендует она людям. Консерватизм, в лучших своих образцах творческий и жизнеутверждающий, адекватно выражает её дух.

Отгалкиваясь от столпов немецкой философской классики, К.Маркс и Ф.Ницше, Э.Гуссерль и М.Хайдеггер, другие именитые интеллектуалы – (к)то с бóльшим, (к)то с меньшим успехом – пытались метафизически усилить обе или одну из идей в паре «трансценденция» – «возвращение» и осуществить на новой основе их неординарный синтез. Последнее не исключало появления кентаврических интеллигибельных структур.



Всё непросто с К.Марксом. Начиная уже с обсуждения им статуса философии, её целей и задач. Тут он однозначно, казалось бы, предстаёт ярко выраженным трансценденталистом. Понимая философию формой общественного сознания, а само общество – исторически развивающейся реальностью, не сводимой к совокупности индивидуальных субъектов, диалектический материалист влечётся к трансцендентальному субъекту, над практической деятельностью которого надстраивается философская мысль. Далее. Понуждая теорию не объяснять, а изменять мир, К.Маркс бесповоротно вроде бы, т. е. опять-таки трансценденталистски, ориентирует её на маршбросок в сферу практики. Однако тот же самый рейд допустимо трактовать иначе – как возвращение общественного сознания, выверенного подлинной наукой и передовой классовой ментальностью, в лоно противоречивой жизни. Причём вторая интерпретация, пожалуй, надёжнее первой, ибо учитывает мировоззренческие предпочтения материализма, в частности, постулируемую им первичность общественного бытия. Трансценденталистские мотивы открыто дают о себе знать в марксовской социологии и антропологии. По их лекалам, дабы избавиться от социального отчуждения, человек должен... полностью отдаться социальности. Правда, по ходу дела он кардинально преобразовывает её и, таким образом, меняется вследствие обстоятельств, которые сам же и подготавливает. В данном случае появляется возможность трактовать снятие отчуждения на гегелевский манер, как возвращение: к себе, преодолевшему недуг, к выправленной собственной сущности. А быть может, к сущности ещё не обрётённой. Вот только корректны ли философские рассуждения о возвратном движении к тому, чего ещё нет и не было? В сугубо временном ракурсе – вряд ли. В линейно убегающем времени вернуться вообще ни к чему нельзя. В лучшем случае возвращение подменяется здесь воспоминанием. В циклическом времени возвращение возможно, но лишь к тому, что уже было. При этом оно оказывается повторением. Становится очевидным: для концептуальной полновесности идеи возвращения требуется ограничить притязания временного, хронического дискурса.

Кардинальные изменения такого рода планируются Ф.Ницше. *Вечное возвращение того же самого*, если его трактовать как непрерывное и нескончаемое повторение, схлопывает темпоральность, уничтожает всякое «было», удерживая одно только «есть»



и не оставляя места никакому «не было». Но тогда моментально повисает фигура сверхчеловека. Его-то, по раскладу немецкого интуитивиста, ещё не было, но встреча с ним предвидится. Без разрыва замкнутой цепи существования, без отыскания в сфере сущего спасительных лакун, т. е. без следов трансценденции, сверхчеловеку не обойтись. Впрочем, бог с ним. Принесём его в жертву вечному возвращению – смысловому ядру нищезанятия, приоткрывающему нам по-настоящему бесценную реальность: и максимально ценную, и вовсе по ту сторону ценностей существующую. Эта философская композиция конгруэнтна платоновской, с эйдосом блага на вершине: и венчающим собой иерархию идеальных сущностей, и выходящим за её пределы. Кроме того, именно нетривиальное возвращение, отличное от банального повтора, стягивает рыхлый, раздробленный, пресмыкающийся, почти фиктивный субъект в твёрдо стоящий на земле субъект высокого полёта. Скрепляет союз орла и змеи. *Возвращение есть обретение подлинности или хотя бы прикосновение к ней.* Однако и трансценденталистские коннотации у Ф.Ницше не исчерпываются очерченной ранее «сверхчеловеческой». В ряду с ней стоит представление о своенравно рвущейся вонне *воле к власти*. Не совсем ясно, правда, как далеки и насколько безвозвратны её притязания. И всё же нельзя не признать: воля к власти со страниц одноимённой книги возносится и над бытием, и над становлением, претворяясь в *пафосе*. Если придать ницшевскому пафосу психологически законсообразный вид, нетрудно перейти к брентановской интенциональности. Элиминируя из неё остатки душевности, неминуемо соскальзываем к стерильно-рассудочной интенциональности гуссерлевского типа.

Э.Гуссерль – интеллигентно-коммуникативный трансценденталист. Метафизик эпохи «умершего Бога», разоблачённой безусловности, низложенной иерархии. Он среди тех, кто утратил веру в онтологическую суверенность естественного и сверхъестественного, кто ощущает эту утрату как острейшую психологическую проблему, но не способен признаться себе в этом. Отсюда весь его «антипсихологизм». В полемике с «приземлённостью» классического нововременного рационализма и релятивистскими рецидивами эмпиризма немецкий феноменолог пытается выйти к гносеологически безусловному, для чего планирует придать сознанию противоесте-

ственную установку. Логика, конечно, в этом есть, но только логика научной фантастики, а не жизнь: гносеологически безусловное действительно есть нечто противоестественное.

Трансцендентное для Э.Гуссерля – лишь коррелят, горизонт трансцендентального. Останки традиционной иерархии перевёрнуты здесь вверх ногами. Именно трансцендентальное конституирует у него всё мысле-сущее и прежде всего отмытый от психологических «пятен» субъект, точнее, структуру интеллигибельной трансцендентальной субъективности, на смещающейся в бесконечность периферии которой каждое Я размещает своё «другое Я» первого и последующих порядков, коррелятивно взаимосвязанное с редуцированными по аналогичной схеме разнопорядковыми «Я других». Там же, в центральных сегментах бесчувственной субъективности, «трансцендентальное Я» обнаруживает отдельные «интенциональные объекты», опять-таки коррелятивно соположенные ему, и целый «жизненный мир», скорее всё же измышлённый, скоординированный с мыслью, нежели порождающий её. Реверансы Э.Гуссерля в адрес идеи возвращения – дескать, всякий становящийся на путь философии обязан раз в жизни вернуться к самому себе, к «*ego* чистых *cogitationes*»<sup>67</sup> – не должны вводить в заблуждение. Однако и отмахнуться от них нельзя. Ко всему прочему, они любопытны: нам подают картезианство, поверенное ницшеанством. Неожиданно, но в меру: гуманитарии наслышаны об аисторизме Р.Декарта и «раннего» Э.Гуссерля и, благодаря М.Хайдеггеру, уведомят о симметрии эйдетического рационализма Платона и иррационализма Ф.Ницше. Почему тогда онтологию эйдосов (платонизм) не заменить их феноменологией (гуссерлианством)? Да потому, что симметрия платонизма и ницшеанства не сугубо формальная, но и содержательная: они подобны в своих исходных «пространственных» интуициях. Мир платоновских идеальных сущностей топологичен, находится в «занебесной» области, и туда же может попасть и попадает человеческая душа, вмещаемая в тело. Интуитивным «пространственником» является и Ф.Ницше, яростно защищающий чувственную реальность, мир прикосновений и бросающий вызов времени, но не истории, которая разворачивается для него в том или ином месте, в определённом природно-культурном ландшафте. В противовес ему, Э.Гуссерль – типичный «временщик», без истории и без значимого «нездешнего»: конечно, для существования чистых смыслов вовсе

не требуется пространства – достаточно чистой длительности, точной трансцендентальности. У Ф.Ницше мы сталкиваемся с возвращением ради возвращения: оно самоценно, вернее, бесценно. У Э.Гуссерля возвращение есть стадия, завихрение перманентной трансценденции. Для натурального человека, ставящего знак равенства между эмоциональной жизнью (некоторыми мгновениями её) и бытием, это отступление.

Наследуя Р.Декарту, немецкий феноменолог терпит серьёзную неудачу – жизненную неудачу тотальной серьёзности. Картезианское кредо – «Я (сомневаясь) мыслю, следовательно, существую» – привлекательно, если заключить в скобки его гносеологизм, едва завуалированной ажурной французской легкомысленностью. Пользуясь им, мне дозволяется держать в голове всякую несусветную чушь и, беззаботно жонглируя ею, крепить фундамент собственного существования. Более того, чем сильнее моё сомнение в истинности мыслимой мишуры (а оснований к тому предостаточно), тем твёрже я стою на ногах в своей повседневной практике. Если же меня влекут философские и научные штудии, то придёт уже, возвысившись над обыденностью, оперировать исключительно ясными и отчётливыми интуициями и дедуктивно-аксиоматической дискурсией. Р.Декарт разумно и снисходительно разграничивает: жизнь со всем её многообразием и фривольной доксой – одно, философия и наука с их строгостями – другое. Э.Гуссерль решает экстраполировать сциентистские требования, с общезначимостью во главе, на всю жизненную сферу, опрометчиво полагая, что аподиктическое суждение, принятое за универсальную норму, окончательным образом удостоверит существование субъекта. В итоге получаем: «Я аподиктически мыслю, следовательно... коммуницирую». Да, не живу, не общаюсь – только обмениваюсь порциями информации с калькированными то ли со «своего» редуцированного Я, то ли с усечённого Я других когнитивными моделями. Э.Гуссерль удивляет: ведь сам натерпится от искусственно насаждаемого единомыслия, а гнёт по сути в ту же сторону. Особенность «нового порядка», который выставит из университета респектабельного неокартезианца, заключается в том, что «право жить попадает под контроль науки»<sup>68</sup>.

М.Хайдеггер не доверяет науке: она проходит мимо бытия; она не мыслит, а исчисляет. Им отвергаются притязания общезначимости: чтобы быть строгим, мышление, наоборот, должно вра-

щаться в стихии многозначности. Его тревожат плоды коммуникации: они скрадывают дистанцию, сберегающую иерархический, аристократический мир. Данные тезисы хрестоматийны для хайдеггерианы и не нуждаются в цитатной поддержке. Идеи трансценденции и возвращения сплетены у немецкого философа в куда более замысловатый клубок. В ранних работах он пристальнее всматривается в первую. Для него там трансценденция, понимаемая как «превосхождение», совпадает с «существом субъекта», с «бытием-в-мире». Её, что весьма важно, «можно раскрыть и уловить не через бегство в объективное, но единственно через постоянно возобновляемую онтологическую интерпретацию субъективности субъекта, работающую настолько же в направлении противоположном “субъективизму”, насколько вынужденную отказать в следовании “объективизму”»<sup>69</sup>. С далеко идущими последствиями М.Хайдеггер уравнивает трансцендентное с трансцендирующим, ставя их привычно рангом выше трансцендентального. Здесь его посылки логически противны гуссерлевским. И в том смысле, что трансцендентное онтологически первичнее трансцендентального, и в том, что иерархия безусловно сильнее и ценнее корреляции, координации, дополнительности. По М.Хайдеггеру, мир как сущее не есть ещё бытие; мир не обладает бытийностью, а обретает её, встраиваясь во вызывающую к нему трансцендентно-трансцендирующую структуру. Называть трансцендентным то, во что или куда совершается перешагивание, немецкий метафизик не рекомендует. Трансцендентным он именуется пребывающее в превосхождении, осуществляющее его. Трансцендирующим, таким образом, оказывается в первую очередь изначально «потусторонний» себе и другим субъект, шествующий в мир, а не бегущий из мира в потусторонность. Но что это за мир? Природный? Социальный? Внутренний мир бытийствующего субъекта? Последний случай, прочитанный антропологически, предстаёт аутентично экзистенциалистским. Человек, укрываясь в мире собственных переживаний, остаётся в то же самое время чуждым этому и всем другим мирам. Он всегда свой-чужой строю жизни. Чаще – посторонний.

«Зрелого» М.Хайдеггера тяготит безысходность, бесперспективность самоедствующего потока сознания. Стремясь опереться на нечто более прочное, нежели переживаемое в себе одиночество,

он совершает *поворот*: не к социальности, на что французских экзистенциалистов-сопротивленцев сподвигли условия внешней агрессии и оккупации, а к природе, к *гению места*, который германские политики вознамерились безответственно развеять, лишив сосредоточенности, по окрестным и чужим краям, а толпа социализированных индивидов фанатично поддержала их в этом бездарном начинании. Сделанному выбору способствовала увлечённость М.Хайдеггера гилозоистической греческой натурфилософией. Такая ангажированность не могла сложиться вне пространственного, не временного, стиля мышления. Нелепо игнорировать очарованность временем, когда соответствующий термин выносится интеллектуалом в заглавия нескольких своих работ. Однако в пафосе «Времени и бытия» по крайней мере трудно уловить превознесение хроноса. Да, время, как и бытие, не есть (лишь) сущее; но бытие, как бесценная реальность, не есть ни время, ни нечто временное. Не станем оговаривать, как можно «овременить» пространство, а времени придать пространственные черты и к какой из двух метаморфоз склоняется герой наших рассуждений. Сошлёмся на его прямое заявление и удовлетворимся этой прямо-той: «...За пространством, по-видимому, нет уже больше ничего, к чему его можно было бы ещё возводить. От него нельзя отвлечься, перейдя к чему-то другому»<sup>70</sup>. Пространство, простор, местность, ландшафт, а в сопряжении с ними бытие и событие, экзистенция и возвращение – однопорядковые реалии. Раскрыть характер взаимосвязи между ними – вот где оголяется нерв хайдеггеровской философии. На категориальном уровне задача почти невыполнима. Нельзя апеллировать ни к жёсткой субординации и однозначной причинно-следственной детерминации – они не способны вывести нас за рамки «логики мщения», ни к координации – она онтологически легковесна. Смешно давать советы мастеру. Для себя же попытаемся решить в первом приближении очерченную проблему обращением к идее подвижной, пластичной иерархии<sup>71</sup>.

М.Хайдеггер, с опаской относясь к соблазнам профессиональной камерности, обращается за помощью, и безуспешно, не в ущерб логике, к языку поэтики и обыденной речи. Его зарисовки показывают и несофистически убеждают, что только в просторе, например, «даёт о себе знать и вместе с тем таится событие»<sup>72</sup>, которое «есть прозрение, возвращающее вещи их сути»<sup>73</sup>. Если

истинная философия есть философия субъекта, т. е. прежде всего онтология (и только после неё – гносеология), наделяющая бытие субъектными качествами, а бытийствующий субъект есть по преимуществу существо волящее и только «потом» мыслящее: не мышление волит – воля осмысливается, то, действительно, «вечное возвращение того же самого есть высший триумф метафизики воли, которая вечно хочет своего собственного воления... и в этом волении самой себя является своим собственным основанием»<sup>74</sup>. Формально безупречная выкладка страдает, однако, саднящим содержательным изъяном: независимостью от человека, безразличием к нему. Защищая себя, мы «инстинктивно» антропологизируем онтологию. И тогда событие, скажем, приоткрывается как такое возвращение бытия к самому себе, при котором присутствует небезразличный (к) бытию, непосторонний ему человек. Осенний листопад и подснежник в мартовской прогалине – событие для человека живущего и периодическое явление для существа познающего. Встреча людей становится событием, не банальным контактом, только в бытийно поджидающем их месте. Я могу встретиться с другом, пожалуй, когда угодно, но не где угодно. И даже самому близкому человеку я не открою, наверное, то место, возвращаясь в которое, я оказываюсь один на один с миром, и там я и мир суть одно.

### **Субъект, объект и вещь-сама-по-себе**

Отдельной строкой следует прописать или хотя бы пунктирно очертить соотносённость с субъектом и объектом *вещи-самой-по-себе*. Poleмика вокруг её содержания и статуса идёт давно, особенно остро – при обсуждении теоретического наследия И.Канта. Бытует мнение и в стане материалистов, и в стане идеалистов, что кантианство внутренне противоречиво и оппортунистично по отношению к двум «основным направлениям» философии. Вряд ли! Не испытывая особых симпатий к трансцендентальной философии, этой сопернице философии возвращения, всё-таки не поддержу обвинений в адрес одного из её лидеров касательно противоречивого якобы преподнесения им вещи-самой-по-себе и шараханий между материализмом и идеализмом. Разумеется, двусмысленности в текстах кёнигсбергского мыслителя имеются, но их немногим больше, чем в метафизических матрицах его главных оппонентов.

Давайте разберёмся. Для чего обратимся вначале к выкладкам известного отечественного критика кантианства «слева». Тот полагает: «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, – то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, – Кант выступает как идеалист. И далее В.И. Ленин, притязая на аутентичное изложение диалектического материализма, пытается показать, что вещь в себе объективно реальна, вполне познаваема, посюстороння, ничем принципиально не отличается от явления, превращается в явление на каждом шагу развития индивидуального сознания человека и коллективного сознания человечества»<sup>75</sup>. Теперь посмотрим. Если И. Кант или кто-то ещё предполагает существование вне нас некоей довлеющей себе реальности, то это ещё не материализм, потому что таковой суверенной особой может предстать *мировой разум* или *мировая воля* философского идеализма, таинственное *единое* мистического или натуралистического пантеизма, наконец, *Бог* монотеистических религий. Признавая указанную инстанцию трансцендентной и, стало быть, заведомо непознаваемой, мы утрачиваем способность выдать ей ещё какую-то положительную характеристику: квалифицировать как идеальную или как материальную, например. Она нам более никак не известна. Тут В.И. Ленин, настаивая на идеальности трансцендентного, опять, как и в случае отождествления самобытного с материальным, логически уязвим. Приравнивая трансцендентное к идеальному, материалист превращает в фикцию не только первое, но и второе. Остаётся ещё один интересный вопрос, который правомерно адресовать и отечественному марксисту, и критикуемой им персоне. То, что существует независимо от нас, от человеческой деятельности, практической и теоретической, и без сверхъестественного вмешательства, очевидно, есть нечто, наличествующее *само по себе*. Однако стоит ли его называть именно *вещью-самой-по-себе*? Если к тому же последняя ничем принципиально не отличается от вещи-для-нас, то и незачем именовать их разным способом – достаточно пользоваться одной только «вещью» без всяких уточняющих довесков. С другой стороны, если нечто существует благодаря воздействию иного, в частности за пределами иного, то оно, быть может, действительно есть вещь, но никоим образом не вещь-сама-по-себе.



В современном русском словоупотреблении лексема «вещь» имеет вполне определённую область предметных значений. В отличие от образовавшихся в природе *веществ* и порождённых природой *тел, вещь* – рукотворного происхождения. Она сделана кем-то. Причём зачастую сделана хорошо или даже очень хорошо. Её имя из подлежащего нередко превращается в сказуемое. Выражение «Книга – вещь!» синонимично выражению «Книга хороша!». Будучи рукотворной, вещь, несомненно, оказывается объектом, а не субъектом, реальностью посюсторонней и вполне познаваемой. Её объектный статус предполагает, что она всегда и везде представляет не только или даже не столько самоё себя, сколько того, кто её изготовил. Она вещает о нём. Русская «вещь» созвучна «вести». В немецком языке ситуация несколько иная. Там существительное «das Ding» («вещь») близко, фонетически по крайней мере, отглагольному существительному «das Denken» (что есть прежде всего «мышление», «мысль», но также «воспоминание», «воображение», «предчувствие»). В силу чего, в сравнении с русской вещью-вестью (о ком-то, о чём-то), немецкая вещь-мысль легко замыкается на себе, обособляется, претендуя на онтологическую автономию. В параллель с этим ускоренным темпом идёт процесс гипостазирования, овеществления мысли. И ещё. М.Хайдеггер, например, усматривает этимологическую связь современной лексемы «das Ding» со старым словом «thing» («вече», «собрание»). Смысловых переключек здесь минимум две: 1) вещь собирает в целое физические крупницы, вече – крупницы социальные; 2) вещь, как и вече, скорее удерживает в себе обрётённый целостный смысл, нежели выносит, транслирует его за свои собственные пределы. М.Хайдеггер мастерски демонстрирует онтологические достоинства вещи. От многих из них не откажется и русская метафизика. Во-первых, вещь сохраняет дистанцию, препятствуя сплющиванию реальности и её распылению. Вещество способно на такое лишь изредка, оказываясь самородком. Тело – гораздо чаще, благодаря своей пластичности, недостающей вещам и веществам, колыша, раздвигая пелену сущего. Во-вторых, вещь есть ловушка для неуловимой пустоты. Немецкий философ указывает на горшечника и его изделие, которое днищем и стенками, ограничивая, схватывает то, «чего нет». Пространство, отвоёванное у пустоты, становится объёмом, который можно чем-то запол-

нить, местом, на которое можно что-то водрузить. Тут обнаруживается ещё одно концептуальное ответвление метафизики вещи, для М.Хайдеггера, вероятно, не самое близкое. Ему, европейскому интеллектуалу, сущее видится априори *дробным*. Да, в отличие от многих своих коллег он пытается перейти к реальности не дробной – к бытию, не являющемуся к тому же сугубо идеальной сплошностью, мыслительной абстракцией, но не настолько, чтобы отрицать исходную расщеплённость, мозаичность сущего. В русской метафизике (включая и религиозно-философскую концепцию всеединства, скрадывающую трансцендентность Бога), напротив, сущее понимается скорее как *тотальность*, пусть и хронически деформированная, но не изъеденная до ничтожных дыр. Сквозь неё не проникает ничего, потому что «проникающему» просто некуда держать путь дальше, разве что возвратиться к собственному началу. Такое сущее, правда, способно светиться от своего или принимаемого за таковой глубинного бытийного истока – и тогда оно всё целиком, «всем миром» нацеливается на онтологическую перековку и устремляется в эту светлую бытийную даль. Религиозный, пантеистический по своей сути проект всеединства и возрожденческая на русский манер доктрина большевизма идут тут рука об руку. Однако в более реалистическом (пессимистическом?) и экзистенциально выверенном варианте русское сущее может предстать *сплошным и неприглядно-тусклым* – и тогда в его обволакивающей тотальности человеку приходится самостоятельно, на свой страх и риск отыскивать на лоне природы, в кругу семьи или создавать с помощью обрётённого ремесла заповедные пристанища бытия. Здесь и востребована чрезвычайно *тобой самим изготовленная вещь*. Она становится вехой, ограждающей пространство твоей самобытности. Чем «шедевральнее» вещь, тем выше её охранительный потенциал. Её смог сделать ты и никто другой! Социум, хоть и со скрежетом в зубах, будет вынужден считаться с тобой. Вещь, созданная другим, защищает в первую очередь не тебя, а этого другого, который получает возможность и потребителя её использовать в качестве своего живого щита. К тому же приобретаемый предмет, особенно серийного производства, доступный многим, превращает его очередников и обладателей в массовых потребителей. Если с опаской и подозрением относишься к унификации и процедуре обмена, тяготишься внешней зависимостью

и перманентной коммуникацией, то к чужой вещи проявляй минимум заинтересованности: относись к ней эстетически! Впиваясь взглядом в «Сирень» В. Ван Гога, отдавая должное хайтековской начинке и дизайну продукции «Electrolux», радуясь качеству выделки русской льняной скатерти, ты не растворяешь, не умаляешь в них и в их создателях собственное Я. И не замыкаешься в нём глупо-самодовольно.

Вещь-сама-по-себе метафизически пригодна, если она принципиально отлична от рукотворного нечто, т. е. если она онтологически суверенна. По упомянутым выше причинам отечественному философу много труднее, нежели европейскому, перейти к ней от обычной вещи, а при состоявшемся всё же переходе почти невозможно признать её непознаваемой. Здесь сближаются (не до совпадения, конечно) позиции диалектического материализма и идеал-реализма. Характерен, в частности, пассаж А.Ф.Лосева: «Итак, или “вещи-в-себе” существуют – тогда они познаваемы (и впрямь, как может быть непознаваемым существующее? и как оно тогда может быть строго трансцендентным? – А.Ф.); и “явления” суть не просто нечто субъективно обусловленное, о предметном аналоге чего нельзя и спрашивать, но как раз проявления этих сущностей, этих “вещей-в-себе”. Или “вещи-в-себе” действительно всерьёз непознаваемы (потому что не существуют – А.Ф.)» – тогда нужно немедленно «вычеркнуть это слово из философского лексикона...»<sup>76</sup>. Заметим, что религиозному интеллектуалу крайне проблематично увязать гносеологический оптимизм с онтологическим тезисом о наличии трансцендентного Бога. Отчасти выручает мистическая, с пантеистическим подтекстом формула: «Явленная энергия Бога есть Его сущность, но сущность Бога не есть только Его энергия». Имяславец А.Ф.Лосев не назовёт ни Бога, ни человека вещью-самой-по-себе. Сочтёт кошунством. Они для него – тайна. «Но кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как её понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же – существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдётся что говорить и целую вечность. Тайна не есть просто отсутствие, небытие. Она также не есть и то, что может быть раскрыто или разрешено»<sup>77</sup>. Нерелигиозная русская философия экзистенциального толка может позволить себе *метафориче-*

ски приравнять человека к вещи-самой-по-себе, исходя из того, что ни он, ни она никоим образом не суть вещи. Европейский метафизик, имеющий дело с заточенной на саму себя вещью-мыслью, располагает определённым логическим основанием *понятийно* именовать человека и Бога вещами особого рода, а исходная интуиция дробного, расколотого сущего подталкивает европейца трактовать их трансцендентными и непознаваемыми. Протестантизм, догматически акцентирующий наличие пропасти между тварным и нетварным, кратно усиливает указанные тенденции. Кёнигсбергскому философу, воспитанному в духе пиетизма, сподручно именовать Бога вещью-самой-по-себе. Более того, именно Бог оказывается тут, в деистически трактуемом авраамизме, единственно надёжно удостоверяемой вещью-самой-по-себе, чья сущность никогда не будет охвачена человеческим опытом, как бы тот ни расширялся и ни трансцендировал. Вот и М.Хайдеггер полагает: «“Вещь в себе”, осмысленная строго по Канту, означает предмет, никак не являющийся предметом для нас... существующий без всякого противостояния человеческому представлению, которое шло бы ему навстречу»<sup>78</sup>. Ни о каком материализме, ни о каком имманентизме применительно к кантианству не может быть и речи. Опирируя конструктом «вещь-сама-по-себе», трансцендентальная философия прямо или косвенно имеет в виду Бога. При этом Он, понятно, как и всякая признаваемая существующей вещь-сама-по-себе, – не объект, а субъект. Трансцендентальный. Навеки. Недоступный какой-то своей стороной онтологическим и гносеологическим потугам другого субъекта. В кантианстве посюсторонний трансцендентальный субъект – человек и человечество – копирует свой «потусторонний» прообраз. Автономная мораль оказывается всё-таки полуавтономной. Связь между моральным субъектом и божественной вещью-самой-по-себе налицо. Т.Адорно, к удивлению, её не обнаружил. Не захотел? Он недоумевает: «Единственное, что привлекает Канта в вещи в себе, – это то, что вещь в себе “аффицирует” субъекта. Таким образом вещь в себе окончательно противопоставляется субъекту, а субъект – вещи в себе; (но! – А.Ф.) следуя какому-то загадочному, нигде не раскрытому ходу мысли, Кант соединяет вещь в себе с моральным субъектом...»<sup>79</sup>. Ничего загадочного! Всё достаточно логично.