

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Н. Н. Мурзин

Герменевтический круг : онтологический императив.

Расхождение феноменологии с Декартом легко проследить на примере той трансформации, которую претерпевает в последней проблематическое – одна из ключевых интуиций Декарта. Проблематическое – то, что может быть подвергнуто сомнению и нуждается в удостоверении и обосновании через иное. Так в феноменологии мыслится *чувственно данное*, все, что доставляется сознанию посредством органов восприятия и составляет так называемые трансцендентные предпосылки наших суждений. Движение редукции обращено против "наивной" веры (в их независимое существование) как основания знания, претендующего на научность. Но редукция не достигает своей цели : она не может осуществиться в полной мере ни как метод, ни как подлинное событие мысли - до тех пор, пока проблематическое сводится и определяется единственно как чувственно данное. Что стоит за этим определением? Вопрос, на который у феноменологии нет ответа, поскольку редукция в ней важна лишь как ход мысли, о самой возможности которого не особо задумываются. Гуссерль вторит Декарту: порой чувства обманывают нас; и мы в состоянии *вообразить* ситуацию, в которой такого рода обман был бы не исключением, а правилом – *reduction ad absurdum*. Редукция обращается в логическую химеру не потому, что она неоправдана, а потому, что она не прояснена до конца в своем содержании; она обращается в формальность, в видимость самой себя, тем самым свидетельствуя: граница между внутренним и внешним ускользает, становится неразличимой. Мы *уже* знаем, к чему придем – проблематическое, в силу того, что *cogito* "делится" с ним аподиктичностью, "возвращается из ссылки". Вместо ясности и отчетливости мы получаем – абсурд; сомнение, вглядываясь в добытую им из самого себя достоверность, осознает невозможность для себя случиться, осуществиться в ней – с самого начала. Движение оказывается иллюзорным.

Здесь мы сталкиваемся с бессмыслицей, нонсенсом – внезапная трещина открывает, по видимости, путь *в* глубину, который на самом деле ведет *оттуда* : к поверхности. В нашу задачу не входит рассмотрение разнообразных фигур нонсенса, так что мы ограничимся лишь несколькими замечаниями. Феноменология не задается вопросом о том, *чем* пред-послана редукция, *что* в действительности делает возможным такой поворот, ход мысли и в чем подлинный смысл этого движения. Феноменологическое мышление, как и разбираемое им допредикативное сознание, несвободно от само-собой-разумеющегося, только в данном случае это редуктивная модальность, а не положения естественной установки. Как и Декарт, Гуссерль начинает с того, что, приняв некое допущение, распространяет диктуемые им условия на все феноменальное поле; в то время как сама возможность, с формальной ли, содержательной ли стороны рассматриваемая, того, что этим производится и подразумевается, не представляется ему чем-то проблематическим и, наверное, вообще никак и ничем не представляется феноменологически ориентированному мышлению. У Декарта, если можно так выразиться, игра идет всерьез: от бессмыслицы, то есть неснимаемого и неустранимого

принципиального противоречия, которое одновременно уничтожает и удерживает, *cogito* спасается (сводя на нет силу ничтожения "ни... ни..." позитивностью конъюнктивного синтеза) не в силу *своей* аподиктичности, а в силу неумолимой логики, утверждающей, что Бог не может быть обманщиком. Следующий шаг Декарта – достоверность обеспечена логически и обретена там, где, казалось бы, не может быть и речи ни о какой достоверности: по ту сторону очевидности и самотождественности сознания, а вместе с ним и его непосредственных данных, будь то чувственный опыт или тавтологические высказывания логики. Недоступность этого аргумента порядкам выражения и представления объясняет, почему он мало принимался во внимание и, как правило, вообще не брался в расчет; упущено и более доступное, чисто служебное его назначение, поскольку из него разворачивается аналитика содержаний сознания – словом, то, что позже получило наименование *теории идей* Декарта.

Возвращаясь к феноменологии, отметим, что несомненная заслуга ее состоит в определении феноменального поля как такового именно через понятие проблематического. Однако эта установка не была полностью осуществлена ни на уровне материальной, ни на уровне формальной онтологии.

Происхождение представления.

Философия как строгая наука - необычное предложение. Кажется, впервые философия столь ясно и отчетливо заявляет о себе, вернее, о том, что принадлежит по праву ей и только ей. Но, собственно, о чем идет речь? О *сущности сознания*, при том, что всякое сознание есть "сознание о". Что есть сущность сознания? Оно более определяется не только тем, что находит в опыте, но самим фактом этого опыта, во всем многообразии его предметного и мыслимого содержания. Гуссерль решительно говорит о "предметности" сознания во всех его различных образованиях как единственном смысле общезначимого суждения: бытие, понимаемое как коррелят сознания. Так мы избавляемся от иррациональности предельных объективаций: время является нам через память, пространство - посредством созерцания, образы или формы - благодаря фантазии, воображению. Мы преодолеваем отчуждение и пассивность "чистого" восприятия, опасность натуралистического искажения. Но Гуссерль не дарит победу Я - речь, в конце концов, идет о науке. Единичное, индивидуум для нее суть частный случай, необходимая возможность общих положений или даже неразличимое "в-себе", вызывающее сомнения в том, насколько оправдана научная апелляция к нему. Цель новоопределенной науки - приведение к ясности, трансформация хаоса глубоких смыслов в космос простого и безусловного порядка.

Гуссерль утверждает, что наряду с чувственным восприятием возможно и своеобразное интеллектуальное созерцание сущностей, которое, однако, не будет самонаблюдением и не несет в себе субъективного значения *post factum*. Предметом этой науки является сознание как таковое, сознание изначально предметное, сознание о сознании, если угодно - располагающееся вдоль и по обе стороны линии *интенциональности*, разделяющей бесконечности вещей и феноменов. Что заключают в себе эти слова? Только то, что мы, находясь в рамках заданной таким образом предметной области, уже не в состоянии, размышляя над чем-то, не иметь в виду, что само наше размышление есть не

абстрактное сочетание данного в опыте и соответствующей ему способности разума, но прежде всего - представление, представление сознания как такового. Гуссерль говорит о происхождении представления как о чисто феноменологической проблеме.

То, что волнует нас, можно сформулировать так: что есть представление? Представление не обладает природой или субстанциальностью, оно сопровождает телесное событие, но не сливается с ним. Оно не принадлежит миру объективных (то есть, по Гуссерлю, конституируемых *интерсубъективно*) значений. Оно нейтрально. Для того, чтобы описать его, Гуссерль прибегает к образу безличного, закрытого, монадического сознания. И все же оно немислимо без события, которое оно сопровождает и пронизывает, которое позволяет прочесть и само прочитывается в нем, которым оно происходит на свет сознания. Но какого рода событие реально отвечает этому условию? Острота этой проблемы заставляет нас вновь и вновь возвращаться к приводимым Гуссерлем примерам психических актов - восприятие, фантазия, воспоминание, суждение, чувство, воля и т. д. - с тем, чтобы найти их в высшей степени противоречивыми и загадочными. Они указывают на наличие некоей парадоксальной инстанции, которая не разрешает, но лишь усугубляет эти противоречия. В самом деле, каждый из них по отдельности скорее *мыслится*, чем происходит, скорее *отличается*, чем случается; будучи представлением самим по себе, он неотделим от конкретного содержания и в равной степени - от привносимых толкований и характера соотнесенности с весьма специфической ситуацией собственного наличия. Основание и отправная точка науки есть *факт*. Можем ли мы утверждать, что психическому (такому психическому) хоть в малейшей мере присуща фактичность? Можем ли мы договариваться о том, что изначально, по сути своей отклоняет навязываемую ему роль общезначимого и нейтрального? Можем ли мы освободиться от тени экзистенциального полагания? Нет. Абсолютный поток Гуссерля в свою очередь - тень, призрак экзистенциального осуществления. Замкнув сознание в глубине, мы сталкиваемся с трудностями при абстрагировании отдельных смыслов и наделяем феномены поверхности качествами телесных событий.

Бытие как коррелят, "обмысленное" сообразно свойствам сознания, изменяет само сознание. Ведь никогда не "вспоминается", не "представляется", не "желается". Напротив, явление как собственное событие свидетельствует о парадоксальной инстанции представления, которое происходит как первичный смысл сознания или положение о существовании. Если это условие не выполнено, слова, в сколь причудливые узоры они бы не складывались, останутся словами. Гуссерль говорит о том, сколь бессмысленно желать опытного подтверждения или ниспровержения общезначимого познания *как интенции или суждения о сущности*. Но есть внутренний, рефлексивный опыт. Положение о существовании как первооснова представления имеет двоякий смысл. Нечто не просто переживается, но имеет место в том, что появляется вместе с ним как область экзистенциального. Феномен поэтому подобен молнии - явление или событие, иначе абстракция невозможна. Дело не в том, что "в любви любитесь"; дело в том, какой вывод из этого следует. Итак, не столько нечто *переживается*, сколько переживается *нечто*; утверждается как то, что оно есть и отрицается как то, что оно не есть. Сущность сознания есть тем самым *определенность*. Это определенность возможного, охваченного экзистенциальным представлением или положением о существовании, когда Гуссерль говорит о соединениях и комбинациях, которые феномены составляют

между собой. Упомянутая ранее двусмысленность состоит в следующем: представления как таковые понимаются как утверждающе-отрицающие, предпосылаемые всякому опыту сущности. Сознание больше не имеет закрепленного за собой места, открытого бытию, области вторичных природных образований (натурализм) или закрытого в сугубом становлении духа (историзм). Миросозерцательной философии отказано в праве претендовать на научность. *Сознание само становится местом* - осуществлением безличного, оно поглощает и присваивает глубину, чтобы *иное* (в платоновском, гегелевском ли ключе) было основанием его суждения о себе, сознания о сознании. Гуссерль принципиально подчеркивает, что сознание не только не может быть понято и описано с позиций натурализма - оно определяется прямо *противоположным* образом, через отрицание опыта, как бы отталкиваясь от него. Феномен не просто не является вещью или же есть нечто иное - он суть негативное ее описание в понятиях, обратных тем, что ее конституируют. Это негативное является не обратным, но иным, не отличным, но условием всякого отличия. Объективность, общезначимость феноменального отличаются от интерсубъективной общезначимости сущего, но они сближаются, соприсутствуют в телесном событии. Сознание отталкивается от вещей посредством представления, но оно отнюдь не нейтрально и не безмолвный неразличимый соглядатай психического, как это виделось Brentano. Поэтому общезначимые представления вроде "пространства" или "времени" действительно не принадлежат собственно вещам, согласно размышлению Канта; но они априорны совсем не так, как он имел это в виду. Детерминируя субъект деятельным, а не содержательным образом, они суть собственность сознания, отрицающего неразличимый и мертвенный, хаотический сон данного - в абсолютном потоке имманентных сущностей, которые, однако, обузданы и вмещены экзистенциальным представлением. *Определение и утверждение* - два смысла сознания. Но то, что утверждается, будет самым существованием, отстраняющим действительное, полагающим возможное. Когда Гуссерль пишет, что мы столкнулись не с теоретической необходимостью абстракции, а с *жизненной нуждой* в новом понимании проблемы сознания - не об этом ли на самом деле идет речь? Строгая наука и жизненная нужда - сочетание, кажущееся необычным. Возможное в представлении как возможность культуры, открытие *перспективы*, сознания, а не природы или истории. Природа произвела Разум, История - Дух. Понятие сознания принадлежит эпохе Мира, европейской альтернативы античному космосу. Мир - горизонт возможного, за который оттеснено действительное, метафора границы, до которой простирается "созерцательное сознание" и "возможность соответствующей идеации". Это сфера имманентного.

Истина сущего и герменевтика проблематического.

Истина вопрошания. Соображения, изложенные ниже, касаются "Прологомен к истории понятия времени" Хайдеггера, точнее, небольшого раздела этой книги, в котором рассматриваются некоторые аспекты картезианской метафизики. Это, по видимости, не имеет никакого отношения к герменевтике. И все же задача этого текста герменевтична : показать противоречивость интерпретативной модели, в которой, в свою очередь,

отражается противоречивость опыта, сохраняюще-ничтожащего схватывания-ускользания между неясным и неясным, непроницаемым и непроницаемым. То, что для Декарта - обеспечение достоверности и начало науки, для Хайдеггера - бессмыслица, невозможность истины для мира и мира по истине. Уловленное метафизикой, улавливающее метафизику оказывается единственно проблематическим, означаемым и интерпретируемым с обеих сторон : трансцендентное не совпадает ни с чувственным, ни с мыслимым, сообщая каждому его неопределимую возможность. Подлинный предмет герменевтики, истолковать который делается вдруг жизненно необходимо - антитетическое, безосновное вопрошание : ни чувственный осадок субстанции, ни нормативные акты сознания. Прорыв Хайдеггера оборачивается буквально прорывом в Ничто, в последнюю неразличимость, подготовленную уже картезианством.

Мир как феномен. Мир, или даже "мир", согласно Хайдеггеру - одна из структур Dasein, составляющих бытийную основу познания. То есть, речь идет не столько о переоценке, сколько о переадресовке тех или иных философских понятий. Понятие истины (истинности) в данном случае перестает быть исключительно свойством познания как такового и объясняется (в той мере, в какой здесь возможно какое-либо "объяснение") через бытийную особенность самого Dasein. Мир - то самое в-чем, к которому отсылает нас формальное определение Dasein, вот-здесь-бытия, как бытия в мире. Последнее, разумеется, феномен - в феноменологическом смысле слова. Мир в контексте бытия-в-мире представляет из себя то, что обнаруживается всегда уже существующим, предстающим в модальности заботы, озабоченности. Эта модальность или экзистенциал Dasein как бы открывают мир, делают его разомкнутым, открытым и доступным для обхождения. Таким образом, феноменологическое исследование стремится к выявлению его открытости, самоданности как феномена, в то время как научно ориентированное познание всегда имеет дело с уже разомкнутым миром, истолковывая его соответственно тем направлениям, которые изначально содержатся в нем и сообщают о себе посредством специфических знаков. Разумеется, всякое иное прочтение проблемы бытия, оперирующее терминами, выдающими опосредованное, специфицированное отношение к реальности, Хайдеггер рассматривает как "сужение", имеющее в принципе отрицательный эффект, согласно принципу *omnis determinatio est negatio*. Примером такого мышления, которое, по Хайдеггеру, заслоняет, не позволяет увидеть сам феномен, выступает картезианство.

Субстанция. Декарт выяснял условия достоверности познания, то есть последние основания очевидности. То есть, речь идет о том, чтобы предельно сложным образом объяснять саму возможность факта, наличия, данности предельно простого. Здесь Хайдеггер обнаруживает противоречие, проистекающее из того, что Декарт, спрашивая о бытии сущего, имеет в виду *субстанцию* в традиционном (пошедшем от греков) смысле этого слова. Субстанция или субстанциальность - понятие, обозначающее особый, изначальный способ бытия сущего как собственного безосновного основания. Субстанция существует, не нуждаясь для этого ни в каком ином сущем, существует в "собственном" смысле бытия. На самом деле такого рода определению отвечает лишь Бог. Но, отмечает Хайдеггер, Декарт релятивизирует в данном случае понятие субстанции как *ens perfectissimum*, поскольку такое понимание сущего ставит его (сущее) в зависимость от того, что его производит и поддерживает, делая тем самым относительно реальным, реальным в той степени, в какой тот или иной вид сущего относится к

первичной реальности. Декарт же, по мысли Хайдеггера, ставит вопрос о бытии сущего вообще, как пребывающего объективным образом в-себе, самим по себе, безотносительно всякого первопринципа. Тем самым, сущее в целом, неизбежно уступающее божественной реальности в полноте мыслимого и реального совершенства, из составляющих его и причастных ему в самом общем плане сущих может восприниматься, в силу своей простой наличности, как независимое, не нуждающееся в чем-то ином бытие. Мир, сущее, взятое относительно Бога (как *ens perfectissimum*, первичной реальности), представляет собой различные, за счет приобщенности к высшему бытию, степени реальности; взятый относительно самого себя, то есть составляющих его вещей, он становится общим, однозначным (*univoco*), бесстрастным бытием вообще.

Непроницаемость. Основное противоречие, которое обнаруживает картезианская концепция, заключается в том, что, отрешившись от чувственно данного как от недостоверного, мы с позиций чистой рефлексии приходим к пониманию бытия как бытия сущего вообще. Однако, таким образом обозначенное, бытие сущего делается для нас недоступным, непроницаемым. Поскольку мы не в состоянии первично и изолированно постичь субстанцию, бытие сущего само по себе (мы можем лишь обозначить его, прибегнув к знакам наподобие "бесконечного", "неопределенного", "нейтрального"), нам с неизбежностью приходится ввести атрибуты, чтобы постичь сущее "посредством того, что в нем самом, в его собственном содержании указывает на собственное сущее". Для осуществления познания Декарт, согласно Хайдеггеру, требует обратиться к определениям того, что есть то или иное сущее. Декарт, тем самым, фиксирует бытие сущего в *чисто формальном смысле*, несвободном от влияний схоластики, как то, что, будучи взятым как таковое, для себя, непостижимо и никак не дано нашим чувствам, никак нас не аффицирует. Получив, таким образом, два несводимых друг к другу измерения - ноуменальное, пользуясь термином кантовской философии, и феноменальное, истолкованное в аспекте чувственно данного разнообразия свойств, которые не могут считаться критерием достоверности - Декарт вынужден ввести третье, как бы опосредующее измерение смысла, не выходящее за пределы опыта, но и не сливающееся с чувственно данным. В качестве такового выступают те субстанции - *substantia corporea* (телесный мир, мир тел и вещей) и *substantia cogitans* (мысль, дух), которые в первичном плане Субстанции производны и конечны, но независимы друг относительно друга так, что пределом их мыслимости может послужить лишь бесконечное и неопределенное бытие вообще, Бог философов. Хайдеггер уточняет: "Бога здесь следует рассматривать как онтологическое понятие в его специфической категориальной функции: в бытии Бога репрезентирован смысл бытия, который затем, вторичным образом, применяется ко всем прочим областям бытия"; Бог как *онтологическая кульминация*, но не сущее наряду с каким-либо иным сущим.

Протяженность. Хайдеггер ограничивается рассмотрением одной *res corporea*, чтобы понять первоначальное определение, которое Декарт дает бытию мира. Субстанция, то есть бытие вообще, дана через атрибуты. Атрибутами этой субстанции или, вернее, атрибутом, особым свойством сущего, обозначающего его природу, по Декарту, является протяженность - протяженность в длину, ширину и глубину. Субстанциальность мира, его собственное бытие, конституируется посредством *extensio*. Все прочее, что мы можем приписать такому сущему, - лишь вторичные его свойства, модальности, предполагающие и мыслимые благодаря протяженности; таковы *внешняя*

форма, движение, место, занимаемое в пространстве. Саму же протяженность вполне возможно постигнуть, оставив в стороне вторичные качества, без их необходимого участия. Она представляет собой то "бытийное определение вещей мира, которое предшествует всем остальным", то есть предвосхищает кантовское понятие априорных структур восприятия как условия возможности опыта.

Неразличимость. "Ошибка" Декарта примечательна тем, что, ища, как определить бытие мира, он приходит к наименьшему, ускользающему от восприятия качеству, которое он выделяет как инвариант, субстрат модификаций и изменений, с тем, чтобы предпослать его опыту, в том числе, чувственному, как основание *достоверности*. Здесь впервые обозначился парадокс, позволивший позднее развить идеалистическую концепцию внешнего (Природы) как бессознательного, соответствующего смутной, неразличимой области самого сознания (Духа); рефлексия в такой ситуации принимала двоякий характер - она была экспансией одновременно вовне и внутрь: наименьшие, неявные качества обнаруживались в природе как единственно мыслимые и достоверные, принадлежащие, тем самым, к природе сознания, но также неявным, требующим уяснения в рефлексии способом. Переход от чувственного к мыслимому производил впечатление несглаженности, неопосредованности опытом. Возможность ошибки относительно чувственно данного; бытие вообще как предел мыслимого, предел, обнаруживающийся чересчур быстро, - делали достоверность проблематичной.

Чувственное. Хайдеггер указывает на интересное замечание Декарта касательно чувств: они сообщают нам не о том, что есть мир, но только о том, что внешние, телесные вещи, вещи мира, могут быть нам полезны или вредны. Таким образом, чувства - не просто менее ясный, не столь достоверный способ познания, но принципиально *отличная* функция человеческого существа, не имеющая отношения к познанию вообще, но отвечающая в большей степени его телесной, протяженной, не-сознательной природе; они "специфическим образом ориентированы на поддержание телесности или целостности человека как органического существа". В познании следует полагаться только на *intellectio*.

Трансцендентное. Но интеллект быстро приходит к противоречиям, что Хайдеггер демонстрирует на примере кантовских антиномий. Возможность метафизики в пределах чувственного как неопределенность, недостоверность, знак, сводится на нет невозможностью для разума мыслить метафизическое-в-себе; антитезис и синтез диалектики оказываются на деле не только не связанными, но и актуально негативными относительно разведенных сознания и внешнего. Декарт в стремлении обосновать знание хочет удержаться в пределах опыта, сохраняя изменчивую чувственность как формальное условие и составляющее (содержание) опыта, трансцендентное в-себе, как условие мыслимости. Ни с чувственным-в-себе, ни с ноуменальным сознание не способно оперировать. Следовательно, необходимо обнаружить ту инстанцию, которая одновременно существенным образом и определяет бытие в его существенном свойстве, и соответствует специфическим формам мышления так, что может быть отвлечена от того, что ее "сообщает" сознанию. То есть, критерием высшей объективности, истинной бытийственности для Декарта выступает то, что более всего доступно и подвластно идеации, теоретизации, отвлечению, то, что в силу наименьшей своей определенности в опыте обеспечивает наиболее продуктивное, результативное совпадение объективных и субъективных структур. Декарт не признает никакой иной предметности

телесных вещей кроме той, которая "во всех направлениях делима, обладает какой-либо фигурой и может менять свое место". Речь идет о формах, из которых с необходимостью следуют, выводятся вторичные качества, делающие возможным опыт при том, что они сохраняют свою трансцендентность, "по-ту-сторонность" опыту.

Новая онтология. Бытие мира, следовательно, есть не что иное, как объективность исчисляюще-измерительного постижения природы. Лишь познанное математически является истинным бытием; познанное истинное бытие оказывается собственным бытием мира. Сознание помещено в *опыт*, оно движется исходя из опыта и к пределам опыта; по ту сторону картезианского познания остаются как неутонченная специфика восприятия, так и фундаментальные противоречия формальной онтологии. Сознание, субъективность как таковая - лишь малая часть опыта, соответствующая неким специфическим (наименьшим) его категориям. Хайдеггер пытается увидеть сам опыт данности чего-либо как формы, а не материи (субстрата) этой данности, каковым является первичное понимание мира как природы. "Сужение" здесь - не оценка философии Декарта, но объективная (по представлению Хайдеггера) характеристика его подхода, не эксплицирующего, но имплицитного, трактующего восприятие изолированно, "экземплярно". Речь идет не о том, что картезианская метафизика - сплошь измышление; но она претендует на тотальность, основываясь на самом деле на *одном из* возможных способов познания мира - мира, понятого в таком качестве Природы. "Мировость" мира при этом целиком и полностью остается вне поля зрения.

Истина мира. Каким же образом это происходит? Как возможна ошибка? (Вопрос, как мы знаем, в философии едва ли не более важный, чем "что есть истина?"). Хайдеггер здесь выходит из положения очень по-своему: понять причину ошибки представляется возможным только из его собственного дискурса, который, собственно, и изображает это как ошибку, пускай неизбежную. Феномену изначальной данности мира свойственно ускользать, так как само Dasein, поскольку оно есть всегда бытие-в-мире в смысле озабоченности своим миром, "растворяется в своем мире, которым озабочено, словно бы захватывается им, так что самое естественное и непосредственное бытие-в-мире... исключает тематический опыт мира в его мировости". Открытость, разомкнутость мира скрывает сам характер этой открытости сознанию, "захватывая" его поддающейся тематизации и интерпретации предметностью природы. Хайдеггер вменяет Декарту в вину, что тот поставил вопрос о бытии ("мировости") мира как вопрос о *структуре сущего в его данности*, игнорируя или принимая за само собой разумеющееся саму эту данность и ее допредикативный характер.

Истина метафизики. Но спросим себя: каковы отличительные черты хайдеггеровской постановки вопроса о метафизике? Метафизика составляет сущность самой природы человека. Что же это за *природа*? Речь идет, очевидно, не о cogito - мыслящем субъекте, а о его весьма проблематичном sum. Проблематичном для метафизики потому, что у него, в отличие от философии, нет, да и не может быть истории. Декарт релятивизировал положения схоластической метафизики и (вольно или невольно) вскрыл противоречия опыта. Совпадение - в субстанциях, в чистых формах: тенденция, ясно прослеживаемая вплоть до Канта. У Гегеля и Ницше все - имманентное поле субъективности. Причем если у Гегеля субъект заполняет собой "мир", превращает его в себя, то у Ницше он вообще уходит из фокуса, его нельзя

уловить напрямую ни в истории, ни где-либо еще. Той же нераличностью властно проникнута онтология Хайдеггера : она вся "за скобками", за пределами мира, который призвана описать, в не-мыслимости истории и метафизики, которые призвана истолковать. Дело не в том, что Хайдеггер весьма вольно перелагает - не мысль даже, а движущие мотивы - того или иного философа; дело в том, *как* именно он понимает истину и, тем самым, суть метафизики. Истина мира - *непотаенность*; она имеет двойной смысл - это и открытость, и еще большая скрытость, непостижимость. Вещи мира, да и сам мир, даны нам как сокрытые, приоткрытые; потому-то метафизика и впадает постоянно в противоречия - истина есть одновременно и явление вещей, и явление тайны, как их, так и своей собственной. Европейская метафизика стремилась преодолеть бытие, перевернуть его в *cogito*, не замечая своей укорененности в *sum*. Таким образом, противоречия опыта - онтологические противоречия; истина - необходимая условие того, чтобы *всякое* мнение относительно вещей было вообще возможно. Во мнении нет истины, как и об истине невозможно мнение. То есть, истина упраздняет сама себя, не являясь более чем-то (критерием) относительно менее истинного. Истинным относительно мира будет то, что он нам дан вне зависимости от какой бы то ни было артикулированной "истины".

Другой и проблема смысла

Что *представляет* из себя Другой? Чем он *является*? Следует ли он из "несомненности Ты помимо Я"? Другой сохраняет присущую ему фундаментальную двойственность, которую сообщают ему Отличие-Подобие. Он, однако, негативен в том смысле, в каком он предшествует самому себе в качестве некоей чистой *собственности*, которая не может быть нами в полной мере воспринята. Это не негативность "вещи в себе", поскольку социальное знание - всегда знание, а не познание; таким образом, данность Другого будет фактом сознания, а не рефлексии, представления, а не восприятия, коммуникации, а не созерцания. Другой - "другой" в нашем представлении, как внешнее, принцип Подобия и одновременно как внутреннее, принцип Отличия. О чем же идет речь, когда мы говорим о негативности Другого? Он обнаруживает нашу незащищенность именно там, где мы более всего стремимся уйти от нее, подвергает сомнению исчерпывающий характер тех или иных практик субъективации, в конце концов, заставляет пересмотреть наше представление о "себе" и о "мире". Положение о данности Другого предполагает ее осуществление, "высветление" предданного и негативного не в чувственном опыте и не в углубленной рефлексии, а в совершенно особом пространстве Отличия и в совершенно особом времени Подобия. Негативный субъект - всегда "он". Но его негативность, негативность "чистого" полагания в сознании чего-то не принадлежащего в абсолютной степени ни сознанию, ни опознаваемому им в чувственном опыте сущему, снимается и даже предстает своего рода фоном для появления чего-то между ними, некоего особого элемента или измерения сознания, которое переносит смыслы индивидуального за пределы области суждений и помещает их в пространство как бы аристотелевых исключений.

Негативность чистой индивидуальности - "он" как предданность Другого - преодолевается в Я-Ты, причем внутреннее становится взаимоотношением Отличия, а внешнее - отношением Подобия. Первичное отчуждение телесного в перспективе индивидуального сознания удваивается в Другом. Он "крадет" тело и одновременно, каким-то непостижимым образом, возвращает нам его. Он растворяет его в его собственной субъектной пустоте или прячет среди других тел, в безликости множества, оставляя нас в ужасающем одиночестве на самом пороге хаоса, чтобы дать его (тело) нам как объект и цель; Я облекается в форму императива принципа Подобия, который делает Другого вместилищем утраченной нами индивидуальности с тем, чтобы она могла обрести себя в ином качестве. Так называемые практики субъективации теперь становятся направленными на специфическое "обретение телесности", утраченной индивидуальности. Они врезаются в нас, высекают свои безличные истины в нашем отчужденном сознании и абстрагированной телесности - агентом их действий является Другой. Другой является миметической провокацией, осуществляемой внутри Я-Ты, которое создает план общезначимого поверх "он"; но он же возвращает нам связанные с "он" странные возможности нового восприятия и понимания, отстраняя себя (в смысле "другого") и уничтожая декорации Я-Ты. Под поверхностью *отношения* мы обнаруживаем более глубокую реальность Другого. Мы признаем необходимое, определяющее и опережающее по значению выведение индивидуального из множества "других" в качестве репрезентанта (первого или последнего) оговоренных родовидовых, социальных элементов, свойств и черт, конституирующих отличие как статический фон для *его* становления в заданных ими рамках. Вне их остается теперь лишь темнота чистой возможности, но это уже не допустимая вещь-в-себе, нередуцируемая гипотетическая автономность, а возможность изменения и превращения, темпоральная разомкнутая структура. Эта темнота увлекает нас в область смыслов настолько несхожих с привычными, что мы в какой-то момент оказываемся в другой реальности, по ту сторону Онтологии, Этики и Политики, где только и возможны подлинная бесстрастность и неподдельная боль. Общезначимые смыслы - не сущности, но прорехи, разрывы, шрамы, пустые площадки для обзора. Они симулятивны изначально, поскольку в них сдвоены прямое сообщение и неявный намек, невозмутимость и провокация. Они - это ложные знаки, отсылающие не к онтической кульминации, но к нереальности самих себя, допускающие самые фантастические кульбиты одинокого сознания, самые причудливые паттерны. Неверно трактовать их как конечное, предельное, первое или последнее, как то, каким образом и посредством чего Бытие сообщает нам о себе как о субстанциальном референте, верифицирующем (верифицируемом) и означающем (означаемом), естественном основании нашего существования, чувства и мысли. Напротив, они суть негативный *post factum* многомерной реальности смысла, события, способ, каким заявляет о себе безличное "он" и происходит падение обреченной невинности созерцания. Вот почему ответ опережает вопрос - настоящее опережает будущее, создавая иллюзию врожденного, уже некоторым образом наличного знания, ценностей, идей, истины, пребывающих в Вечности, имманентной, однако, нашему и только нашему настоящему в его превосходной форме *единственного*. Но если настоящее обманывает, то прошлое - сам обман, фантом совершенного осуществления, за которым - непредставимая деградация. Не кроется ли всякий раз под претензией на общезначимость, формы которой - Онтология, Этика и Политика - эгоизм, одновременно иронический и

комичный, не ведающий о своем post factum характере, о своей опосредованности и всегда вторичной, симулятивной природе? Значит, смысл всегда двойственен. И тем не менее, он подразумевает понимание, на которое указывает Другой. Другой – это медиум, тот, кто принадлежит всем мирам, инициатор метаморфоз сознания. Он вовлекает нас в вечное осуществление События и вечное становление смысла. Он обретается наконец как собственный чистый смысл в понятии *места*, или дискурсивной среды, чей субъект, будучи предельно абстрактным, делает единственно возможным понимание сознания как инварианта своих вариативов и модальностей, самоочевидного бесстрастного События; чей объект - фантазматическая темпоральность представления, извлекающая трансформированные смыслы по ту сторону индивидуального, в замкнутой открытости личного самому себе.