

Александр Акулов

КУДРИ-МУДРЫ

О теоретических блужданиях
Э. Гуссерля, Н. Гартмана,
М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра
и не только

++++

Сверено: 14. 07. 2023

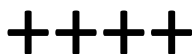
Александр Акулов

КУДРИ-МУДРЫ

О теоретических блужданиях
Э. Гуссерля, Н. Гартмана,
М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра
и не только

© Акулов А.С. Кудри-мудры. 2021

© Акулов А.С. Добавления. 2022-2023



Содержание

1. Есть ли сущность у феноменов?
2. Ошибки Н. Гартмана
3. Лукавый Хайдеггер
4. Теоретические aberrации
Ж.-П. Сартра
5. Сильные и слабые места книги Брикмона и Сокала "Интеллектуальные уловки"
6. Постскрипtum к предыдущей статье
7. Конфузы истории философии
8. Катастрофа с Фридрихом Шеллингом
9. Гегелевская духология

ЕСТЬ ЛИ СУЩНОСТЬ У ФЕНОМЕНОВ?

(К критике мнений Э. Гуссерля, выраженных в его работе
"Идеи чистой феноменологии
и феноменологической философии")

По Гуссерлю — «чистая, или трансцендентальная феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука "эйдетическая"), как наука, которая намерена констатировать исключительно "познания сущности" — никакие не "факты"».

В философской феноменологии отрыв от психологической феноменологии не исключается, но термины "сущность" и "трансцендентальная" сильно отдают кантовской избыточностью. Они имеют отношения к реальности слишком косвенное, обещают неизбежное впадение в очередную схоластику и пустую риторику. У феноменов не должно быть сущности, в противном случае это не феномены. Внутри психологии и философии много наук, но главная и центральная область той и другой — как бы и не совсем наука. Проще было бы употребить слово "дисциплина". И в самом удачном случае эта центральная дисциплина должна быть строже любой науки. В области реальных феноменов мы подходим к той грани, у которой обычное принятое в прочих науках абстрагирование должно быть по возможности исключено. В противном случае перед нами будет присочинение, ложная переориентация, перенос внимания с реального мира психики на идеальный. Чрезвычайная пластич-

ность психики, а в особенности апперцепций не подлежит сомнению.

Обещанная Гуссерлем эйдетическая редукция может выглядеть в каких-то отношениях заманчивой, но слово "сущность" выглядит слишком уничтожительно. По отношению к феноменам можно подбирать нейтральные термины, например "указание", "соотнесение". Иначе у нас пойдет игра в модели, то есть в создание несуществующих миров. Мягко говоря, сущности как таковой не существует. Сущности (выделенные идеальности) в виде законов нужны в физике или иной науке как предельно компактные описания. Их фактура принципиально иная, чем у эмпирически взятого, но это никого не волнует, поскольку на первом месте — решение конкретных специальных задач, а не докапывание до общих причин. Кардинальным образом менять фактуру в философской феноменологии — тягчайшее интеллектуальное преступление. Здесь требуется не подменять, но видеть существующее. Чрезвычайно многое здесь именно мешает видеть. В частности — обыденные отношения с восприятием. А всякая наука — не что иное, как продолженные, измененные обыденные отношения с восприятием.

Уход в выдуманный мир несколько не тревожит Эдмунда Гуссерля: *"...феномены трансцендентальной феноменологии получают свою характеристику в качестве ирреальных"*.

Как математик Гуссерль пытается нас угостить алгеброй феноменологии, но, как мы знаем из других его работ ("Логические исследования", "Философия как строгая наука"), эта алгебра несколько его не спасала от частого наивного

реализма, примитивизации представлений о трансцендентном и вещи в себе. Однако Гуссерль согласен, что в философии невозможны определения, подобные математическим.

Книга первая. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ
В ЧИСТУЮ ФЕНОМЕНОЛОГИЮ

Раздел первый. СУЩНОСТЬ И СУЩНОСТНОЕ ПОЗНАНИЕ

Глава первая. ФАКТ И СУЩНОСТЬ

§ 1. Естественнонаучное познание и опыт

Мало кто из известнейших философов был силен в натур-философии или философии науки. Обычно это одна из бесцветных страниц их наследия. Гуссерль — не исключение. "Мир — это полная совокупность предметов возможного опыта..." Учебник природоведения нам не требуется. Как философ Гуссерль излагает здесь всё совершенно серьезно и даже не пытается отмежеваться. Печально, господа!

§ 2. Факт. Неотделимость факта и сущности

«Опытные науки суть науки о "фактах"». Слово взято в кавычки... Хорошо! Но все же нельзя ли как-то посерьезнее? Отсутствует намек на рядоположение области. Гуссерль увлекается красками и в них тонет. Можно подумать, что мы имеем дело с материалистом.

§ 3. Высматривание сущности и индивидуальное созерцание

"Постигающее в опыте, или индивидуальное созерцание может быть преобразовано в глядение сущности (идеацию) — возможность, которую следует, в свою очередь, разуметь

не как эмпирическую, но как сущностную". Но с этого ли надо начинать? Кто или что у нас глядит? Нельзя ли взять само глядение?

"Тогда высмотренное и есть соответствующая *чистая* сущность, или эйдос, будь то наивысшая категория, будь то некое обособление таковой — и так вплоть до вполне конкретного". Это прыжки в высоту или скачки галопом? Подобное и Ницше бы не приснилось. Материалист — это на самом деле... Известно кто. Описания процесса высматривания — нуль! Гуссерль сам не понимает, в каких теоретических координатах находится. Он словно привязан к обязательке по чтению лекций. Его несет любым образом отработать тематику и удалиться. Он очень спокойно рассуждает о физической вещи, физическом свойстве и его ничто не смущает. Вот что значит изначально ориентироваться на ирреальный мир сущностей!

"Сущность (эйдос) — это предмет нового порядка. Подобно тому как данное в индивидуальном, или же постигающем опытным путем созерцании есть индивидуальный предмет, так данное в сущностном созерцании — есть чистая сущность". А вначале, господа, следовало бы договориться об индивидуальном предмете. А затем о местоположении нового порядка. И какой же он новый? Что нам такое подсовывают под сурдинку? Ох нечестно, нечестно так с бухты-барахты. Попросту нас выбрасывают на свалку идей. За что такое наказание? И без всякого подхода.

"И высматривание сущности — тоже созерцание, подобно тому как эйдетический предмет тоже предмет". Созерцать идеи невозможно, под них можно только подстраиваться. Более или менее созерцаются только мысли. Созерцать отрезок прямой или геометрическую окружность нель-

зя. Их только задают с помощью мысли, но при этом они остаются мысленно непредставимы, ибо абсурдны. Идей как таковых нигде нет, они — мнимые точки опоры. Выстраивать феноменологию из мнимостей — фундаментальная ошибка. Мы и без того многое прощаем точным наукам. А философию нельзя создавать из условностей. Условности — только для вещей прикладных или вспомогательных. Условная философия, философия понарошку — нонсенс.

«Обобщение коррелятивно связанных понятий "созерцание" и "предмет" — это не какое-то произвольное наитие, но оно настоятельно требуется природой вещей». А кто нам навязывает подобную корреляцию? И с какой стати философ Гуссерль, обещавший нам всевозможные тонкости, вдруг перешел на позицию домохозяйки? Какая еще здесь природа вещей? Гуссерль хронически и систематически недомысливает, хватает и проглатывает живьем шаблоны первобытного человека. Поэтому неудивительно, что из области ума, области мысли он панически бежит в сторону мифического разума, где формально допустим любой интеллектуальный вздор.

Отфутболив вон "эмпирическое созерцание", так его и не поняв, наделив его обязательным атрибутом предметности, Гуссерль переходит к "созерцанию сущности". Идет сплошной параллелизм: неправильное одно из одной неправильной области постоянно сличается с неправильным другим из другой неправильной области.

Говоря о высматривании сущности, Гуссерль почему-то забывает упомянуть о посюсторонних строительных лесах — тех умственных лестницах, которые направлены в гуссерлевское потустороннее, но так до него и не дотягиваются. Потому наличие сущности в его живой самостности — не что

иное, как фантазия. В том мире, то есть мире небытия, нет ничего живого. Похоже, Гуссерль пытается отправить в небытие и живую здесь-теперь апперцепцию. А вот пресловутую предметность, которую наш философ позабыл в здесь, следовало бы хотя бы наполовину отправить в туда. Стоит призадуматься — и можно легко понять, что собственно практических предметов в здесь-теперь созерцании нет, что они в некотором роде абстрактны.

Подходы и терминология Гуссерля не особенно удачны. Слова "взгляд", "направление", "эйдос", "эссенция", "опыт", "созерцание", "воображение" и метафорически, и прямо понимаемые не способствуют строгости. Термин "эйдос" может относиться не только к идее, но и к образу. А аристотелевский эйдос в советское время переводили даже словом "форма", благодаря чему Аристотеля делали материалистом.

Рассматриваемая работа Гуссерля хороша по ее тематическому охвату, больше соответствует изменениям или уточнениям во взглядах философа, почему и выбрана, но многие детали Гуссерль все же лучше дает в предыдущих трактатах. Это не может не вызвать отвлечений и неудобств.

*§ 4. Высматривание сущности и фантазия.
Познание сущности
независимо от любого познания фактов*

Слово "опыт" (Erfahrung) стоит у Гуссерля в одном перечне со словом "восприятие" (Wahrnehmung), то есть опыт как бы получается у него уже выделенным из восприятия и почти тождественным практике. К сожалению, это не так. "Опыт" у Гуссерля — довольно расплывчатое понятие, свой-

ственное многим мыслителям конца XIX века. Еще одно. Архаически призывая нас назад к Канту и его предрассудкам, в части терминологии Гуссерль менее строг, чем Кант.

"Чистые сущности" у Гуссерля интеллектуально слишком различны: они попадают то в одни, то в другие ментальные слои, то в область идей, либо представляют собой жуткое смешение. Ни о какой чистоте в таком случае не может быть и речи. Тем самым сущность феноменов у Гуссерля порой оказывается самими феноменами. Представления, воспоминания являются ничуть не худшими феноменами, чем феномены, спроецированные как внешние. Феноменна и природа реального смысла. Якобы созерцая идеи, Гуссерль в действительности наблюдает перед собой тонкие виды феноменов, либо не наблюдает ничего, кроме логической стартовой площадки. Отстартованное в ирреальный мир остается ирреальным, принципиально не созерцаемым.

ОШИБКИ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА

В докладе "Старая и новая онтология" (1949). Николай Гартман делает упрек "старой онтологии" в выставлении на первый план теории познания. Как громко звучит! На первом плане должно быть умение видеть и сомнение. Кому-то из старых мыслителей удавалось приблизиться к этому, но недостаточно. Всех сковывали привычки, предрассудки, подражания предшественникам.

С места в карьер Гартман начинает говорить о трансценденции. Еще одно громкое слово. Нет никакого права о нем упоминать сразу. Обойдите вначале, господа, барьер солипсизма. Субъективное сознание внутри собственного интерфейса. Говорить о чем-то внешнем именно в философии — глубочайшая наивность. Именно солипсизм — обязательное начало философии.

Поставить впереди выдуманной гносеологии выдуманную науку о человеке? Нет и не может быть в настоящей (а не в прикладной) философии никакого человека. За человеком обращайтесь к науке, а не к философии. Существуют ли люди без кишок? А философия не должна заниматься кишками. Нейрофизиология научилась связывать работу мозга с психическими проявлениями. Результаты просто отличные. Однако философ не может не видеть в этих результатах порока, а именно — логического круга. Выходу из этого круга не способствует то обстоятельство, что спрятанные в тексты физиологические модели человека не есть сознание. Науч-

ные модели и картины требуются настолько, насколько они соответствуют мутной сфере именуемой практикой и практическими нуждами. С практикой много проблем, поскольку она сама находится в подвешенном состоянии и представляет собой совокупность запутанных моделей, той или иной степени обыденности и оторванности от этой обыденности. Имеем толчение воды в ступе.

С другой стороны, философия не должна превращаться в филологию, в непрерывное обсасывание терминов и в их рядоположение. В какой-то степени подобные действия нужны, но где-то за границами основных рассуждений. В философии землян таких рассуждений почти и нет, зато идет нескончаемое причесывание слов. Иногда оно интересно, но положения за ним стоящие и им скрытые обычно оказываются благоглупостями. У прославленных своими словесами самых знаменитых философов XX века трава зелена, а чашки и плошки — трансцендентны. Стоп машина!

Додуматься до того, что травы вообще нет, человека нет — уже некому. А одна из задач философии — поиск нерелятивного. Н. Гартману такая онтология не по вкусу. Он повелевает застрять на гуманитарщине, на компоте из компоста, рекомендованном мыслителями наподобие Хайдеггера. А под "старой онтологией" Гартман чаще всего понимает примитивный материализм. Обругав его, Гартман тут же принимается его выстраивать по принципу слоев, проще говоря, уровней. Чистейшей воды сциентизм! Слои хороши у Гартмана, когда он занимается эстетикой, хотя и для взгляда на художественный мир эти слои — только эвристика. Уровни в естествознании, социологии и др. — неизбежная подпорка для внутренней, либо междисциплинарной отсебяти-

ны естествоиспытателя или иного исследователя. Для философа это как-то слабо.

В работе "К основоположению онтологии" (Zur Grundlegung der Ontologie) Николай Гартман прокламирует правило, согласно которому основополагающий труд должен возникать на основе частных работ. Вряд ли с подобным стоит соглашаться. Проверять что-то на приложениях или рассматривать приложения на основании чего-то вполне нормально, но идти на поводу у приложений — серьезная ошибка. Именно в философии нельзя подражать науке. Исходными кладезями философии являются субъективное сознание и его границы. Всякое прочее подспорье можно уподобить только шестам для отталкивания от берегов завирательства. Мыслители XX века были осведомлены о принципе нервизма в большей степени, чем Алкмеон Кротонский (V век до н. э.), знали об устройстве глаза и фотоаппарата, но это им не помогло. Они так и не оттолкнулись шестами. Д. Беркли и Д. Юм ничего не знали о нейрофизиологии, но все-таки спаслись от впадения в ересь отождествления видимости с объективной действительностью. И кстати, не ударились в охаиваемый Гартманом спекулятивный априоризм.

Переводчикам Н. Гартмана и ему самому свойственно мистифицирование термина "сущее" (Seiende).

/Для обозначения данного и неданного достаточно слова существование. Вопрос осложняется тем, что идеальное (лжебытие, бытие понарошку, условное бытие, рисунок на растянутом небытии) вздумали тоже называть бытием, что крайне нелепо. Не имеет прямого приемлемого смысла хайдеггеровское мнение о бытии как о просеке в сущем. Еще никто не придавал сущему какой-то пракосмический

смысл, а потому это и не стоит делать зря. Действительное добытие, недетектированное бытие проще называть недобытием, прабытием. Под словом "многообразие" (якобы атрибут Seiende) подразумевают вовсе не это, а всевозможные последствия наивного реализма, коим на удивление были поражены главные философствующие фигуры XX века./

Гартман пытается восстановить давно забытое сущее само по себе, но где и каким образом оно может быть? Для философии ли оно вообще? Попытка вернуть онтологию формально не так плоха, но очень похоже на то, что в действительности пытаются протащить натурфилософию. Seiende понадобилось эклектику Гартману именно для этого.

"Каждый считается в жизни с образом мыслей других людей как с чем-то вполне действительным, определяющим события; каждый знает собственные состояния, чувства, антипатии, симпатии, желания, страсти, страхи как нечто весомое, что и без его знания всегда существует и его определяет, охватывает, а порой и совершенно изумляет, всплывая из темных глубин его собственного Я". Окончание фразы просто поражает. Зачем называть словом "Я" невесть что, да еще апеллировать к тайным глубинам? Это гартмановское "Я" не только никакое не "я", но даже не тождественно субъекту. Мало ли что может прятаться в темноте или поглощенности, но нельзя его просто так с порога идентифицировать и включать в объемы вполне внятных представлений. Даже сказочник Фрейд употреблял слово "Оно".

"Реальная, протекающая независимо от степени ее познанности психическая жизнь существует очевидным образом, и она не тождественна сознанию. Она происходит в

том же реальном времени, в котором происходят и физические события, изменяется и развивается в том же однозначно-необратимом отношении следования, обнаруживает тот же модус возникновения и исчезновения; она даже пребывает в многообразной взаимообусловленности с внешними событиями". Гартман слишком много на себя берет, чтобы заявлять подобное. И тут же сам себе почти (либо совсем) противоречит: "Лишь непространственность отличает ее от них". Думал ли человек, о чем говорил? Даже подключать сюда квантмех или нечто похожее не дело философа. Допустимо придраться и к обрывкам фраз: "Реальная... ..психическая жизнь...", "...в том же реальном времени..." Истинное далеко не всегда реально, а сомнение в реальности времени близко к началу философии как таковой. А видел ли Гартман "психическую жизнь" (не феномены, конечно), в особенности тайную, и где ему удалось ее наблюдать? Многие люди придумывают исключительно для удобства ведения разговора. Всякого рода черные ящики нужно кому-то подарить.

"Если пространственность и тесно связанную с ней материальность..." А Фридриха Энгельса сюда позвать не надо?

"То, что мир духа составляет еще одну особую сферу бытия сверх мира психической жизни..." А здесь проклевывается уже иная мифология: коллективный разум Фейербаха, ноосфера Вернадского и прочее подобное. Философское ли дело копать в подобном детрите? Однако Н. Гартман всерьез относится к этим мистификациям. Всякого рода человеческие сферы-псевдосреды исходят через человеческие же сознания из некоей поглощенности, но это не дает никакого права их возводить на пьедестал реальности. Псевдосреды — заведомая нереальность, условность.

"Дух, понимаемый в этом смысле как целостность, есть то, что во всякое время соединяет людей, там, где сознание и личность разделяют их". Вы только посмотрите! Так всё перевернуть! Далее Гартман заговаривает об историческом духе, называет его реальным... "Он есть то, что Гегель называл «объективным духом»". Трудно поверить, что подобное писалось в XX веке!

Гартман переходит на язык эзотерики: "Загадочным, однако, остается способ его бытия"; "Он не есть субъект, не есть сознание"; "Это частный случай всеобщей задачи понимания «сущего как такового»". Вот оно пресловутое сущее. Только здесь оно оказалось в неприкрашенном виде.

Далее Гартман берется за мистификацию суждения. Однако проскоки Л. Витгенштейна не являются основанием для подобного. Утверждение о "логической" сфере: "Она не тождественна сфере идеального бытия, ибо к ней принадлежат и неистинные суждения, которые не относятся ни к чему существующему. Даже заблуждения «странствуют» в виде оформленных суждений". Как раз идеальное не является никаким бытием, это больше небытие. Туда можно отправить всё, что угодно, включая $2 \times 2 = 17$. Однако среди условностей можно искусственно выделить отдельную область с некоей максимально достижимой логической стройностью. Есть неявная логика как одна из границ субъективного сознания, а есть логики формальные, идеальные. Их материал — небытие, их источник — отсубъективная заданность. Получается, что истинность может касаться не только чего-то реального, но и мнимых построений в небытии. Есть что-то как идеальный объект или нет — не имеет никакого значения. Достаточно лишь ссылок на такие объекты в феноменально реальном и слабом человеческом уме. Слабый

человеческий ум воображает наличие сильного ума — разума. И пусть себе воображает. А нам достаточно знать, что этот разум нереален и не является чем-то онтологическим. Реальный ум может связываться с алгоритмами, чтобы так или иначе справляться с умом нереальным и чудовищным.

К вопросу об аффицировании. Не надо забывать: вещи в себе не понадобились бы органы чувств, чтобы воздействовать на сознание. Однако весьма сомнительно, что вещь в себе вообще непосредственно действует. С какой это стати? Не надо переносить механику туда, куда не следует. Вполне ясно: калейдоскоп нашей видимости построен не на механических принципах. И чрезвычайно глупо подключать сюда некие бытовые или научные предметоположенности. Словно никто не видит, что философия сильно ограничена, полна запретов и в соответствии с этим обладает собственными методами. Философия не должна заниматься чашками и плошками. Это не ее дело. Для нее их не существует. Предметы не могут строиться из феноменов. Однако нам никуда не деться от предметов как прагматических положенностей. Прагматика пропитана идеальностью. На практическом приборном "уровне" мы идеальны и живем в мире идеальностей. Задача философии и заключается в отыскании реального. Все ее ограничения именно из-за этого. Методы крушения, ломания, уничтожения не работают на слом идеального из-за того, что его нет, оно давно сломано в корне.

А вот опять дикое для слуха словосочетание: "...мир существует как сущее..." Как отделаться от идиотизма этого антифилософского Seiende? Зачем смешивать реальное с нереальным? Фразы о соответствии или несоответствии "существующему миру" надо предельно уточнять, чего Гартман не

делает и выявляет себя тем самым как наивный реалист. А еще он и наивный идеалист, у него в ходу термины "дух" и "духовное бытие".

Он усиленно подмешивает к философии не только плохую натурфилософию, но и неважную социологию с элементами довольно отсталой антропологии, приписывает ко всему прочему "идеальное бытие ценностей", ищет ему особый способ данности, не опирающийся на субъекта. Однако не отрицает возможности феноменологического описания ценностей. Весьма противоречиво.

А вот под чем вполне можно подписаться: "Пожалуй, можно жить, не будучи затронутым проблематикой искусства, но философствовать, не будучи охваченным ею, невозможно. Потому данная проблематика входит в тот круг вопросов, где коренится онтологическая проблема". Но везде вокруг этой фразы Гартман — не только наивный реалист, но и наивный натуралист. Слово "ирреальное" по отношению к эстетическому у Гартмана в корне неверно, правильно слово "иррациональное". Фундаментальная ошибка! Даже сновидения реальны в качестве сновидений. Зато мир предметный, прагматический, внефеноменальный заведомо нереален. Действия могут оставаться эффективными, достаточными, но онтологически проваленными. Действуя, мы играем в жмурки, все ментальные приборы по отношению к действию слишком косвенны. Потусторонняя суть движения и времени должным образом в сознании не отображается.

"Духовное" Гартман самым злокозненным образом пытается отделить от "чувственного". А таки отделяемое, восхо-

дящее — нефонический тон, немусицируемая музыка все же остается феноменальной, чувственной. Музыка потому и затребована как высшее искусство, что она может несколько подражать этой вполне феноменальной музыке сфер. Пусть в этой феноменальности присутствует намек на некоторую предельную феноменальность, невозможную в человеческом мире.

Философия истории? Она ничуть не лучше философии науки, а скорее, хуже, и подобно ей никак не может быть философией в чистом виде. Это отдаленно можно сравнить с испорченной бытовой (либо эпической) тематикой лирикой. А предполагаемая метафизика истории ничуть не лучше религии. Здесь можно рассуждать — и с тем же успехом водить вилами по воде. В чем проблема? А проблема, как всегда, в механике. Механика хороша, но способна извратить всё. Именуемое механикой остается внешностью внешности, неким статистическим продавливанием, маскирующим подлинные причины. Сущность, взятая задним числом, как бы и не совсем сущность. Изобретатель играет в непостижимые ему кубики. Гартман всерьез говорит о мифическом для философии "историческом бытии" и добавляет к нему "вопрос о способе бытия объективного духа". Более смешного сопоставления не придумать. А нельзя ли заодно поставить и вопрос об использовании слесарных инструментов внутри сновидений? Гартман словно бы умышленно путает диаметрально противоположные направления: в сторону зафеноменов и в сторону надфеноменов.

"Если бы содержание метафизических проблем было чем-то сплошь иррациональным, то философски подходить к нему было бы, наверное, бесполезно. Ибо иррациональ-

ность в гносеологическом смысле означает непознаваемость". Понимает ли человек, о чем говорит? Главные метафизические объекты именно иррациональны. Иррациональное вполне логично, хотя и не является чем-то структурным и соответственно вписываемым в пространственные и временные отношения. Слово "познание" слишком многозначно и на данном водоразделе подлежит не столько отмене, сколько видоизменению значения. Иррациональное не совпадает с тайным. Эмоции иррациональны. Ну и что? Иррациональное первичнее рационального. Речь справедливо именуют только второй сигнальной системой. Феномены нельзя объяснять надфеноменами. В противном случае имеем логический круг. Гартман подразумевает познание исключительно надфеноменальное. Тем самым он призывает строить и достраивать очередную Птолемееву систему.

В онтологии никоим образом не может быть "широкого круга проблем". У нас онтология — дисциплина, направленная на лжебытие? А ведь главное, чем занят человек, именно это лжебытие и есть. Иначе человек не может функционировать. Человеческое сознание ежедневно, ежечасно погружено во всевозможные искусственные карты и модели. Мир предметов — естественный, натуральный лжемир. Его не существует. Однако некий правильный разрез бытия человеку просто не дается. Познание — прежде всего познание лжемира, дальнейшая подгонка под него представлений. Понять искусственность развертки из времени, пространства и структуры не так сложно. Зато с непривычки не просто нащупать что-то неотносительное, неракурсное. Повсюду дается соразмерное. Даже автомобиль похож на животное. Даже геологические структуры в рамках миллионов

лет и атомы в рамках микросекунд выглядят как бы организмами. Утонуть в натурфилософии нелепо. Не она главное, сердцевинное. Гартман призывает к эклектике.

Однако не просто эклектичным, но монструозным выглядит у Гартмана термин "сущее". Именно его он вплетает в рассуждения о должных или предполагаемых философских началах и точках исхода онтологии.

В высказывании "онтология может быть обновлена лишь так, чтобы в ней предполагалась вся исследовательская работа других областей науки" прежде всего бросается в глаза слово "вся". Обращает внимание и наивное причисление философской онтологии к науке. Затем почти всё это высказывание кажется довольно сомнительным. Начинает сильно пахнуть грубейшей натурфилософией. Некоторый позитивный запал Гартмана от этого уже не спасает.

Представив общий план, Гартман переходит к обещанным частям. Здесь мы, наконец, наталкиваемся на его коронную фразу:

"Бытие отличается от сущего точно так же, как истина отличается от истинного, действительность — от действительного, реальность — от реального. Есть много того, что истинно, однако сама истинность в этом многом — одна и та же; говорить об «истинах» во множественном числе с философской точки зрения неверно и этого следовало бы избегать. Точно так же неверно вести речь о действительностях, реальностях и т. д. Действительное бывает разным, действительность в нем одна — тождественный модус бытия.

Так дело обстоит и с бытием, и с сущим. Необходимо отвыкнуть от смешивания одного с другим. Это первое условие всякого дальнейшего проникновения в тему. Бытие су-

щего одно, сколь бы разнообразным ни было это последнее. Все же дальнейшие дифференциации бытия суть лишь конкретизации его способов".

Отчего же в предлагаемом формальном случае не говорить о бытийном и бытии, о бытийном и бытийности? А дело в том, что Гартман держит про себя дальнюю мысль о своем желании в обязательном порядке вставить в части своего труда описание отсталой сферы под названием "натурфилософия". А для этого, противореча сам себе, оставляет клетки для подразумеваемого "разнообразия". С другой стороны, мы сталкиваемся с практикой перевода немецких слов. У *das Sein* и *das Seiende* — сходное звучание, у русских "бытие" и "сущее" такого нет, возникает коренное различие в прямом и переносном смысле.

О сбое в мышлении Гартмана можно судить уже по предложению: "Точно так же неверно вести речь о действительностях, реальностях и т. д." Утверждение о реальности здесь ложно, поскольку субъективная реальность — совсем иное, нежели предполагаемая реальность вещи в себе. Реальность феноменов внутри сновидения — чуть другая, чем реальность феноменов яви. "Физическая реальность" — никакая не реальность, здесь мы имеем дело только с ограниченно работающей моделью, зато в отношении видимости, данности вполне реальна галлюцинация. Она служит собственным доказательством. Реальное относительно? Получается именно так. Одно реальное отличается от другого по способу иллюзорности. На определенной дистанции рассмотрения будет иллюзорным даже абсолют. Иначе откуда он взялся? Способ иллюзорности есть в то же время способ детектирования. Весь фокус в том, что иллюзия исходная по

отношению к иллюзии производной является неколебимым фундаментом, заменяющим всякую и всяческую субстанцию.

Уходя от "старой онтологии", Гартман так от нее и не ушел, во многом остался ее рабом. О "новой онтологии" мы еще узнаем. Однако предварительно уже видно: этой "новой онтологией" без всякого Гартмана успешно занимались кафедральные трудяги, диаматом мобилизованные, призванные. Онтология у них бесхитростно разделялась и распределялась по отраслям знаний: бытие биологическое, бытие историческое et cetera. Разорвав бытие на части, Гартман пытается не потерять единства.

"Бытие сущего одно, сколь бы разнообразным ни было это последнее. Все же дальнейшие дифференциации бытия суть лишь конкретизации его способов". Ошибочка! Нельзя всё подряд называть бытием. Прошлое и будущее — не бытие. Идеальное — не бытие. У нас только два бытия: бытие феноменов и бытие вещи в себе. Всё прочее — виртуальные отскоки.

"Основной вопрос о сущем можно спокойно воспринимать как вопрос о бытии, ибо бытие есть явно то тождественное, что имеется в многообразии сущего". Мы видим здесь онтологический страх потери почвы под ногами, страх из-за узости той камбиальности, в которой находимся, страх из-за иллюзорности нашей действительности. Тонкую ниточку, по которой приходится идти, Гартман хочет подменить "многообразием". Перед нами мельтешащий калейдоскоп и не более того. Вот вопрос философии! Гартман нам предлагает мнимую действительность производного от

прагматического, то есть он предлагает нам идеальное, набор бытовых и научных мифов. Тогда нужно послать к черту философию. Зачем нам нужен попугай, мешающий видеть дальше носа? Идеальное — род размазанного небытия, идол привычных ссылок. Этого идола Гартман и хочет протащить в бытийственность во что бы то ни стало. По ту сторону субъективности, мир принципиально не таков, каким кому-то может представляться. Какой смысл в навязываемых идеальностях? Причем смысл не практический, приспособительный, а предельно теоретический, коим собственно философия и должна заниматься? Понадобится ли он? А вдруг понадобится? Кто ручается, что нет?

Никакого "онтически понимаемого всеобщего" нет. Это риторика чистой воды. Подобно Хайдеггеру и Сартру, Гартман без конца смешивает метатеорию с теорией. Общее, частное, единичное — гегелевские кубики. Играйте ими и наслаждайтесь, но не ползите с этим заведомо искусственным схоластическим грузом в онтологию. Хотя изнутри субъекта реальное не совсем едино, общего, частного, единичного в нем не должно быть. Всё это заведомые выдумки, идеальности, небытие. Параллели и меридианы не существуют. Такой же выдумкой в философском плане является и потусторонняя объективная структура. Грубо говоря, человеческая субъективность является эфемерной суперпозицией перекосороченных перевернутых вырванностей, образующих самосглаживающуюся калейдоскопную видимость. Когда мы обнаруживаем в этом месиве некоторые закономерности, мы ими пользуемся, но абсолютизировать его предполагаемую структуру мы не имеем права.

Ссылки на Аристотеля вряд ли поддержат позицию Гартмана. Здесь потребуется специальный текстологический

анализ различий. Часто подразумевается определенный аспект существующего. Сущее у Аристотеля слишком связано с сущностью, подразумевает вещь, существование, единое. И все-таки как бы мы ни пытались рассматривать в позитивном ключе те или иные фрагменты из "Метафизики", "Физики", "Категорий", в них нельзя не видеть задела для будущего трансцендентализма.

Таблицы абстрактных понятий бывают важны, но мало значат сами по себе. Употребляя в разных контекстах слова "бытие", "существование", "реальность", "действительность", "наличность", "данность", "фактичность", мы неявно прослеживаем те параметры, без которых они бессмысленны, а именно: полноту, полноценность, относительность, абсолютность, условность, иллюзорность, конкретную связанность с чем-либо. В соответствии с указанным мы в определенных рамках подменяем один термин другим без каких-либо интеллектуальных потерь, поскольку нам дается его соотнесенность. Главное — не делать трансцендентальных приписок к рассматриваемому, а их, к сожалению, неустанно делают три тысячи лет. В итоге философия находится в жалком положении по сравнению с постоянно умуощняющей наукой. Мало того — в искусственно запутанном.

На каком-то этапе Хайдеггер и Гартман начинают называть бытием исключительно вещь в себе, не называя ее прямо, либо некоторую всеобщую потустороннюю сущность, опять не обозначая ее прямо. Складывается упорное впечатление сознательной недоговоренности, боязни перед чем-то. Подобное может случиться при нежелании переступать границу между философией и теологией, либо при внутреннем переходе этой границы, совмещенном с желанием сокрыть сей досточтимый (или нет) факт от чи-

тателя. Какая-то детская игра: показать личико и спрятать — показать и спрятать.

Вот у Аристотеля в трактовке Гартмана сущее как сущее, сущее как часто являющееся, сущее как становящееся, взаимно отличные друг от друга... Господа! Так здесь вообще не идет речь о философских предметах в современном духе. Здесь диалектический материализм, в котором, кстати, термин "сущее" был в загоне. Либо еще хуже — одиалектичный наивный эмпиризм.

Мистификации Аристотеля четче видны в отмеченном А. Ф. Лосевым: "...материя оказывается, как уже говорилось, источником всяческих возможностей, благодаря чему получает другое название — «сущее в возможности» (*dynamēi on*). Это «сущее в возможности» переходит в реальность благодаря воздействию вышеупомянутого «сущего в энергии», или «действительно сущего» (*energeiai on, entelecheiai on*)".

Духи-боги-консистенции!

Вот еще Лосев об Аристотеле: "Будучи, в сравнении с Платоном, больше всего аналитиком, он не любит платоновского Единого, которое выше всякого рассуждения и всякой сущности и которое настолько синтетично, что охватывает все бытие в единой точке. Принципиально такого Единого Аристотель не признает. Единство для него всегда есть только единство раздельного, как он и сам прямо утверждает: единое и сущее попросту есть одно и то же (*Met. X 2, 1053 b 25*)".

Многие авторы подразумевают под сущим видимость (в противоположность, например, субстанции — не сущему). Гартману больше импонирует сущее как сущее. Он считает

его непревзойденным за исходность, отсутствие разногласий, расхождений во мнениях на него, но создающим "апорию" вследствие своей неопределимости. При этом подходя к этой странной апории, Гартман почему-то предпочитает больше говорить о бытии, но вовсе не о сущем.

О выгодном положении онтологии по сравнению с теорией познания: "Она есть ни что иное, как продолжение движения по направлению к предмету познания. Она рассматривает в предмете познания всеобщее и основополагающее, и ей, таким образом, нет нужды от него отказываться в пользу других структур".

Здесь идет речь вовсе не об онтологии, не о философии! Это совсем иной огород. Нисколько не видно положенной редуктивности. Должен быть девиз: "Долой предметы!" Предметами в узком смысле занимается обыденность и наука. Предмет философии обычно эфемерен, расплывчат.

А это что? "Онтология же, со своей стороны, снимает *intentio obliqua* и возвращается к *intentio recta*, одновременно с этим ей вновь достается вся полнота проблем предметного царства, т. е. мира. Она есть восстановление естественной направленности взгляда". Сие именуется убийством философии. Какая еще полнота проблем? Николай Гартман пытается нам подсунуть пресловутую кажимость и производные от нее, суету сует вместо онтологии. О единстве "установок естественного и онтологического познания" не может быть и речи. А гуманитарные науки Гартман по-прежнему именуется науками о духе, причем всерьез верит в существование этого самого духа. Мало того, считает его объективным духом... Для чего так облагораживать фик-

ции? Полагаемое за структуры оживленные и структуры-носители крайне нефилософично.

Обманув нас с направлением онтологии, Гартман все же ищет отличий от "естественного" и находит: "...онтология не есть теория предмета, не наука о предметах вообще, но наука о «сущем как сущем»".

"...сущее — т. е. как нечто, что и без противостояния (Gegenstehen) и независимо от него есть то, что оно есть". Гартман не видит здесь противоречия с им же прокламируемым разнообразием, не хочет понимать пространство-время как развертку, связанную с возникновением океана субъективностей-относительностей. По Гартману, "...естественная и научная установки, точно так же, как и онтологическая, понимают свой предмет как самостоятельный, в себе сущий". Подобные установки слабы даже для XVIII века и превращают онтологию в паразитическую дисциплину. При этом Гартман вынужден сделать оговорку: "Факт лишь в том, что наука разделяет естественный реализм наивного сознания мира. Она из него исходит и на нем останавливается, как бы далеко по содержанию она ни вышла за первоначально узкое предметное поле", но отказывается эту оговорку развивать, поскольку-де возможно обесценивание всего, в том числе жизни.

Потустороннее нельзя осязать, видеть, представлять, внятно мыслить, будь оно субстанцией или чем-либо еще. Желая показать оттуда какую-то фигу или козу, Николай Гартман подсовывает нам заимствованные у Аристотеля глубоко имманентные умственные приписки, а в качестве опоры оправдывает наивный взгляд на мир. Фактически он говорит: "Там суть сути, там есть есть, быти быть". Прояснил

ли он этим что-то? Ничего не прояснил, поскольку такое и без него известно.

"Феномены суть нечто, хотя и присутствующее во всякой вещной данности, но в естественной установке не замечаемое". Феномены присутствовать в вещной данности не могут. Кроме того, вещей и вещной данности в обычном понимании нет, и то и другое только практически полагается ради удобства. Доказать наличие вещей гораздо сложнее, чем наличие бога. Пока еще никто не доказал. Это дело бессмысленное и бестолковое. Изъятие вещей в значительной степени изымает и сущее в гартмановском понимании.

Гартман опровергает "наивную точку зрения" на сущее наивнейшим же образом, искусственно вводя некое "органическое бытие". Во-первых, нельзя механически перетаскивать объекты из науки в философию; во-вторых, нельзя без всякой основы отбирать у потустороннего "психическое" и "духовное". Формально если у нас этого духовного нет, то это не означает, что нет и там. Гартман просто хочет причислить к сущему не только вещи, но и психику с этим самым "духовным".

"...есть прошлое, которое в настоящем весьма ощутимо сказывается..." В настоящем есть только сказуемость прошлого, но не прошлое, а следовательно прошлого в прямом философском смысле нет как реальности и бытийности. Другая проблема — естественнонаучный парадокс: почти настоящая структура в науках выстроена заторможенным взглядом на нее.

"Есть тесная бытийственная связь между тем, что находится на большом временном расстоянии друг от друга". Опять-таки эта догма для науки, а не философии. И насколько "бытийственна" эта связь? Нельзя свойственные человеческому ракурсу всякого рода выжимки и выдранности причислять к полноценному бытию. А в данном случае у нас даже не феномен, а производное от производного.

Гартман согласен со средневековым убеждением, что... "всеобщее обладает бытием". Ничего странного, у него бытием обладает любое идеальное. Тогда нечего выдавать за достижение высказывание "сущности суть нечто сущее". Однако бытийность сущности сомнительна сразу и оказывается невозможной при отказе в бытийности идеальному. Относительно бытийными могут быть только отдельные субъективные здесь-теперь-так представления, причем представления реальные, но не каким-то образом самодополненные в некотором нигде.

Переходя к конечным дифференциациям, "сущему как экзистирующему", Гартман делает весьма сомнительный вывод: "...о бытии *essentia* беспокоиться не нужно. Ибо экзистирующее содержит *essentia*". Смотрится крайне наивно.

Гартман обижен тезисом номиналистов: "...универсалии вообще не имеют собственного бытия, что они бывают только *in mente* и основываются на абстракции". Его, видите ли, раздражает намек на отрицание собственного бытия идеального! О дальнейшей подозрительной наивности Гартмана, касающейся соотношения *essentia* и *existentia*, не стоит и говорить. А именно на таких нелепостях он основывает пресловутое сущее как сущее. Уничтожьте идеальность, и оно исчезнет. Вместе с условно полагаемой сущностью.

Миру сущность не нужна, он прекрасно обходится и без нее. Это человек ради собственных удобств пользуется светофильтрами и прочими насадками.

Мир, полностью очищенный от субъектов? Ему не нужна и структура вместе с пространством и временем. В чистом качестве интенсивность имеет невообразимую природу в прямом и переносном смысле. Она не для философов. Сейчас даже композиторы туда перестали заглядывать. Особо чутким вживания в эту тему грозят сердечным приступом.

В другом Гартман, видимо, хотел сказать нечто разумное, но не получилось: "...реальным всеобщее оказывается только «в» индивидуальном..." Не всеобщее, а намек, ссылка на него! Реальное всеобщее — нонсенс. Ссылка может быть актуальной и на то, чего не существует. Гегельянщина хороша (эвристически), когда дается в отдельности, сама по себе и в некоем заоблачном месте, а Н. Гартман пытается смешать ее с натуральностью. Упорство Гартмана в попытках натурализации абстракций просто поражает: "И если определенность и экзистенция (так-бытие и вот-бытие) составляют все бытие единичного, то сущее как таковое в конце концов есть все". Кстати, разрыв между "так" и "вот" Гартман более или менее последовательно не обосновал. Здесь нельзя не отдать дань Бибахину в переводе хайдеггеровского Dasein. Все-таки присутствие — не совсем "вот". А попытка связать сущее с энергией и динамикой чрезвычайно самонадеянна! Это уже низший ранг натурфилософии. Еще не хватает приплести сюда и напряженность электромагнитного поля. Зато Аристотель многое что мог себе позволить, даже семь небесных сфер.

ЛУКАВЫЙ ХАЙДЕГГЕР

На большинстве портретов Мартина Хайдеггера можно заметить лукавую двусмысленную усмешку. Подобную, разве что, можно наблюдать на лице некоторых "магов", "чародеев" и специалистов по альтернативной истории. Да еще, причем иногда поразительно точно такую же, — на физиономии одного очень исторического деятеля, к тому же внешне похожего на Хайдеггера.

Хайдеггер вроде бы понимает порочность наивного отношения к "окружающему" и "природе", но не собирается высказывать такое отношение слишком лобово. А с другой стороны, как будто не хочет понимать. Но не только. Он не особенно склонен разделять теорию и попытки метатеории, смешивает одно с другим и впадает в типичную для немецких мыслителей риторичность. Вы недовольны главной книгой Хайдеггера? Однако она будто бы — всего лишь проба пера, дебют (хотя были некоторые работы и до нее), а настоящий Хайдеггер появляется лишь в тридцатые годы. Этот новый Хайдеггер — настоящий подарок для искусствоведов, литературоведов и элементарных краснобаев¹. Слишком, уж слишком много в его новых писаниях гуманитарности... Я бы употребил и другое слово. Все же крае-

¹ Работы Хайдеггера по эстетике А. В. Михайлов собрал в специальном сборнике. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: "Гнозис", 1993. При этом работа Хайдеггера "Der Ursprung des Kunstwerkes" (Исток художественного творения) — билингва с приложением Введения Х. Г. Гадамера. Перевод работы "Время картины мира" желающие могут сличить с переводом В. Библихина из более доступных изданий.

угольным трудом Мартина Хайдеггера является тот самый, фундаментальный, сколько бы сам автор от него ни открещивался. Но отрицать высказанный нашим героем скепсис нельзя, а потому до реплик о "Sein und Zeit" (SZ) лучше поговорить о поздних работах Хайдеггера. Заранее должен предупредить: некая гуманитарная экология меня вовсе не вдохновляет.

Читать Бёме и писания масонов XVIII века иногда приятно (как художественную литературу), но бёмовщина Введения к лекции "Что такое метафизика" отталкивает. Введение и послесловие написаны одновременно с лекцией, показывают нам позднего Хайдеггера. Мы видим: как и в SZ, Хайдеггер отвергает предыдущую философскую терминологию. В чем-то ее и нужно отвергнуть, однако вместе с терминологией оказываются убраны и скромные достижения предыдущих философов. Где у Хайдеггера субъект, где вещь в себе? Неизбежно закрадывается крамольная мысль, что глубокоуважаемый Хайдеггер уничтожает многие вполне внятные и неизбежные разграничения, дабы быть туманнее, метафоричнее. Ведь он проводит уничтожение чисто словесно, а на заднем дворе его соображений кое-какие прямо не высказанные разграничения остаются. Если он их и выдает, то по каплям, намеками. Остается впечатление неискренности. Часто без всяких оснований Хайдеггер заменяет одни слова другими, даже синкретичными. Перемешав карты, воскрешает древнегреческое слово "алетейа" (ἀλήθεια, непотаенность, несокрытость, истина); частично декапитируя и затемняя читателя, снимая слои Новой философии, возвращает его к Платону и далее — к досократикам. Простите, но подобные антраша не требуются. Греки о многом не догадывались, шли наощупь и наобум, часто были по

этой причине непоследовательны и многословны. Современному читателю играть в жмурки не надо, но жмурки — именно то, что желательно Хайдеггеру. Иначе не будет тайномудрия. Почему бы заодно не рассмотреть темные свидетельства об Анаксимене, связанные с вопросом сокрытия звезд небесных? Давно ведомый мир феноменов Хайдеггер пытается сделать как бы не совсем ведомым и не хочет говорить о нем, поскольку о нем многое уже сказано, да он и так ВИДИМ, а дабы его обновить, давайте-ка, братцы, его переименуем. А лучше переименовать не совсем по его границам, и вообще надо повсюду нарушить границы переименований, чтобы ни одни черт ни о чем не догадался.

Хайдеггер без конца сыплет метафорами, прячет за ними суть. А как понравится высказывание: "Мысль, думающая об истине бытия..."? Вообще может ли какой философ позволить себе подобное? Мысль думающая! Строго говоря, субъект не думает, "я" не думает. А думает ли мысль? Мыслит ли мысль? А ведь кроме нее мыслить некому! Феноменологически в данном словосочетании Хайдеггер куда точнее Гуссерля и Сартра. Заметим только одно: мысль не запускается и не поддерживается без волевого импульса. Будем считать, что Хайдеггер в своей метафоре рассматривает мысль и микроволевое как единый комплекс. Но далее Хайдеггер, к сожалению, упирается в самый обычный метафизический трансцендентализм и фактически говорит ни о чем, но на свой лад и с собственной специфической стилистикой. С метафорами надо здесь говорить не о бытии, но о бытии бледном, недостаточном, без пафоса. А пафос есть и совмещен с нескончаемой эпилептоидной жвачкой. Где она хваленая немецкая лаконичность? Вот еще одно словосочетание: "истина бытия". Вполне подойдет для вещания с ам-

вона. Другой подарок: "...сможет ли само бытие из своей собственной истины..." Во что здесь заплетена архаика? Кошмар! Интуиции Декарта отмечены с порога. А нельзя ли соблазняющее слово "бытие" изъять и брать именно феноменальное как пресловутое "непотаенное"? А от кого ускользает потаенность? Именно от Хайдеггера. Потаенность, поглощенность, и даже иногда пожранность всегда остается незримым часовым. Уже слово МЕТА предполагает подобное. Где у Хайдеггера метафеноменальное? Он вообще не хочет его иметь в виду. Для постсоветского читателя (наследника диамата) на всякий случай говорю: метафеноменальное — отнюдь не мозг, оно не имеет отношения ни к физике, ни к физиологии, ни к природе, наконец. Имеет ли право кто-то говорить о "забвении бытия", если он намеренно забыл малые достижения Новой философии?

"...не привязывать определение человеческого существа к субъективности"? Но заниматься человеческим существом философия и не должна. Это не ее дело. Для нее такого и не должно существовать, не должно быть натурфилософии. Что себе воображает Хайдеггер? Наивную античную синкретичность? Так называемое человеческое существо — бытовой прагматический домысел, бойко подхваченный нефилософскими науками.

А вот подтверждение ухода уже в чисто гуманитарные миры: *«Сущность присутствия (Dasein) заключена в его экзистенции»*. Сказано хорошо, но это не философия и тем более не метафизика. Здесь нельзя не увидеть и чисто логического капкана: сущность идеальна (нереальна), а следовательно идеальна (фиктивна, нереальна) и экзистенция. Неужели многочисленные литературоведы не чувствуют стыда и смущения?

Дело не только в греках. Не секрет, что Хайдеггер взял на вооружение хитрое помешательство математика Гуссерля, но использовал его вовсе не для трактовки феноменов. Конечно, область "духа" весьма заманчива, но там слишком многие уже копались. А почему бы эту область не переделать? Не выдумать как-то заново? Одни завоевывают территории, другие их просто выдумывают. А можно выдумать и обустроить так, что они кажутся почти реальными. Есть опыт искусства и художественной литературы. Индуцированные образы не менее действенны, чем образы естественные. Можно вспомнить религии. Но индуцировать можно сам способ мышления! Коварно пользуясь пластичностью психики, можно внести в мышление некоторый кривошипный механизм. Отчего завелся постструктурализм? Чтобы здесь не повторяться отсылаю читателя к словарной статье "Хайдеггеризмы"²

Продолжим. Пусть "сущность" каким-то образом размазана по более полной, чем она, "экзистенции". Неплохо вспомнить, что присутствие и экзистенция являются предикатами, а не субъектами. Их ширина никак не может определяться ими самими. Но в данном случае еще хуже. У Хайдеггера, как он заявляет, экзистенция — обозначение бытия человека. Человек — неправильный термин. Имеющее отношение к человеку бытие, в лучшем случае, — это всплеск субъективного здесь-теперь-так. Феномены (ошибка Гуссерля) не имеют сущности. Нефеноменное не является ментально доступным. Даже воспоминания находятся здесь-теперь, а не где-то там. Однако Хайдеггер пытается

² Акулов А. С. Буквы философии. Т. 2: СПб., 2003. — С. 282—284. Третье издание (однотомник). СПб., 2017. — С. 624—627.

сюда приплюсовать и потустороннее. В итоге получается, что он говорит ни о чем, поскольку на потустороннее можно свалить ответственность за что угодно. Стиль Хайдеггера местами неотличим от стиля Мейстера Экхарта, но куда менее прозрачен, хотя оба говорят о довольно простом. Поясняя сам себя, Хайдеггер продолжает шифровать и в итоге запутывается сам.

"...бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять. Это умение устоять продумывается под именем «заботы»". Вот он кот с маслом! Избыточное слово "сущее" (Seiende) портит всё. Нельзя в одном обозначении смешивать идеальное с реальным. А у нас "так" приходит после "тик". Выходит, "тик" не устоял. И конечно, "забота" — вовсе не забота. Это сугубо индуцированное явление — экзистенциал, либо кандидат на него. Штучка, выросшая выше неба. Пусть даже сие новая реальность, но сартровская ТОШНОТА гораздо сильнее.

Ясно видно: Хайдеггер выстраивает не философию, но неправильную антропологию. Но полностью вынырнуть из философии ему не удастся. Ему не удастся обойти огородами Беркли и Юма, причем самым катастрофическим образом. Именно поэтому он без конца к ним возвращается, но возвращается тайком, воровским образом, надевая маску на каждый термин. Во многих местах его текстов эти маски полупрозрачны, но это никого не смущает. Многим кажется: Хайдеггер совершает некий сверхчеловеческий подвиг.

О "заботе" у Хайдеггера немало трехэтажной ерунды, предназначенной исключительно для его фанатов. А вот с чем вполне можно согласиться: "...забота удовлетворитель-

ным образом осмысливается только в ее экстатическом существе". Однако это вовсе не "стояние внутри открытости бытия". Сей кунштюк, простите, для уверовавших в святость и непогрешимость философа. А словесность какая театральная: "открытость бытия"! Конечно, Хайдеггер нам вещает вовсе не о бытии. Даже у математика творчество временами переходит в поэму экстаза, неведомую посторонним. Экстаз реален. Но что есть в большинстве случаев математические объекты? Фантомы. Фантомы. И небытие. Из дальнейших рассуждений Хайдеггера видно: подобно прочим немцам, он вышибает сознание из феноменального поля, происходит нелепый трагический разрыв. Знание много хуже сознания, поскольку по большей части не может быть феноменальным, как и память. А память нереальна и хуже, чем идеальна. Она невозможна даже в тщательно разрисованном небытии. Нельзя протаскивать в рассуждения бытовые фикции, а равным образом нельзя оперировать с поглощенностями. Мы видим здесь традиционные проскоки, умноженные и умощненные благодаря способам хайдеггеровского вживания в них. Человеческое сознание поверхностно и наперекор всем экзистенциям не является самостью. Понятие "человеческое существо" довольно сомнительно во всех отношениях. Есть соблазн не считать это существо фикцией, но одного наития все-таки мало. За границу феноменов не перепрыгнуть.

Хайдеггер возражает против аналогий названия его главного трактата "Бытие и видимость", "Бытие и мысль" и почему-то больше защищает первое, а не второе слово. А как раз основную критику гораздо проще обрушить на слово второе — время. Где оно время? Дайте его пощупать или вывести. А бытие как база без проблем выводится, убрать

или задвинуть его в сторону невозможно. А Хайдеггер стучит по паркету и громогласно заявляет, что некие недоумки со- всем забыли о бытии. "...везде здесь бытие понимается еще ограниченно, словно как если бы «становление», «види- мость», «мысль», «долженствование» не принадлежали к бытию, тогда как они все-таки явно не ничто и потому к бы- тию принадлежат". Хайдеггер беспрестанно смешивает вещь в себе (объективное бытие) с бытием иллюзорным (субъективным). Субъективное не является нулем исключи- тельно изнутри себя самого. Вне себя оно расплавляется, исчезает. Конечно, с человеческой феноменностью это про- исходит как бы не сразу, поскольку она возвращена на почве из промежуточных иллюзий, но это нисколько не мешает всему древу субъективного быть опрокинутым и занулен- ным. Источное пластично настолько, что одни "фигуры" не отменяют других с ними совмещенных, но сравнение с во- дой и волнами, водой и рябью не идет дальше весьма отда- ленного намека. В источном нет левого и правого, центра и периферии. Отсутствие относительности убивает всё³.

"«Бытие» в «Бытии и времени» не есть нечто другое, чем время, поскольку «время» названо собственным именем для истины бытия, каковая истина есть сущностное бытия и таким образом само бытие". Но старая традиция относить прошлое и будущее к бытию подлежит отмене. Хайдеггер запер сам себя в клетке фикций: сущность и истина идеаль- ны, а не реальны.

"Бытие как таковое соответственно открывает свою пота- енность во времени". Откуда Хайдеггер взял, что у безотно-

³ Недостигаемость отдаленного оборачивается недостижимостью совмещен- ного. Времена и пространства оказываются сугубо внутренним рисунком.

сительного бытия есть время? Или полностью опрокинут Кант? Кант плох оправданием трансцендентального, но отрицание объективности пространства и времени — его главная заслуга. А если бы Хайдеггер действительно был сосредоточен на камбиальности субъективного здесь-теперь, то должен был бы отказываться от бытийности омертвевшего. Бывшее и будущее непотаенное обращаются в ничто. Тайник невелик, но недоступен. Речь может идти не об открывании, но о детектировании и трансформациях, а заодно и об извращении с ними связанном. Извращение-умножение как раз не открывает тайну, но ее прячет. А кому понравится такое: "История бытия в эпоху метафизики..." Вряд ли философу была доступна гипотетическая планетарная ментальность — идол некоторых экстрасенсов. Выражение того же рода, что и "истина бытия".

У нас гуманитарный новодел: в SZ никаких упоминаний ни об истории (Geschichte), ни об истине (Wahrheit) бытия нет. Зато с этими курьезами можно не раз столкнуться в более поздних работах Хайдеггера⁴.

Складывается неотвязное впечатление, что под бытием Хайдеггер чаще всего подразумевает пропитанную и оживленную экзистенциалами потенциальную толщу субъективных кажимостей — заведомо мнимый и сколь угодно далеко раздуваемый околосубъективный мирок. Пусть даже

⁴ Могут ввести в некоторое заблуждение электронные версии текстов: в немецких версиях нередко исчезают умлауты, в русских переводах — точки над "ё". В примечаниях у В. В. Биbihина "бытиё" вместо "бытие" соответствует старонемецкому *Seyn*. Бывает хуже: в сканах прижизненных публикаций Э. Гуссерля (немецкоязычные сайты) "Wesen" читается как "Wefen".

строго логически это ниоткуда не следует. В послесловии к лекции мы видим между строк еще больший напор на глагольность и фактическую схоластическую искусственность понятия бытия по сравнению с сущим.

Вот высказывание о "сущем как сущем". В русском языке здесь четкий элемент маскировки. Понять бессмысленность этого выражения можно через "существующее как существующее". Здесь главный логический изъян — метатеоретическое отсутствие конкретики, которое отлично пародируется "стольностью" и "стульностью".

О кивках Хайдеггера в сторону теологии скромно промолчим.

Единственное, что гипотетически может претендовать на непотаенное, — тоническое как неструктурная сигнальность. Ее моделированием в звуке иногда занимались композиторы. Но парадокс: вневременное они пытались размотать во времени. Правда, здесь важно не время, не процесс, но чисто ментальная схватываемость, в которой изменения переливаются в некую неизменность. Важной оказывается вовсе не музыка, а более или менее константная чувственная выжимка из нее. Это понимают и композиторы, повторяя один и тот же удачный пассаж, добиваясь как бы нового подтверждения удачного эффекта. Нейтральное структурное восприятие уже не обладает прямой, оно косвенный прибор, а не иллюминатор. В этом смысле речь следовало бы называть не второй, а третьей сигнальной системой.

Речь речью, но термины "спрашивание", "опрашивание", "вопросание" как у Хайдеггера, та и у его эпигонов не могут не раздражать.

И подобно тому, как у феноменов нет сущности, у бытия нет истины. Зачем бытию нужна истина? Конечно, чисто словесно можно, например, заявить истина абсолюта есть сам абсолют. Возможен такой частный теоретический случай, но что это дает? Кроме того, формально абсолют уже бытия.

В послесловии к лекции вдруг говорится о воле и воле к власти. Это пока замнем. Послесловие опубликовано в 1943 году. Плохо другое: Хайдеггер величает метафизику как историю истины. Вместе с рассуждениями об опредмечивании подобное указывает, что уважаемый мыслитель находится где-то далеко за областью мнимых чисел. "...всякое опредмечивание сущего сводится к накоплению и обеспечению сущего, в опоре на последнее обеспечивая себе возможность наступательного движения..." Вот он мнимый и наивный фокус рассмотрения! Главное в метафизике именно МЕТА. А Хайдеггер и Сартр берут иллюзию восприятия и пытаются ее умножить способами, подобными птолемеевским. При этом Хайдеггер никак не уточняет, что "истина бытия" не должна в силу каких-то особенных исключений быть идеальной.

"Не так-то сразу бытие дает сущему предметно представить и установить себя". У Хайдеггера много подобного рода фраз, что дает некоторое право многочисленным комментаторам отождествлять хайдеггеровское сущее с субъективным.

"Другое всему сущему есть не-сущее. Но это Ничто пребывает как бытие".

"...мы должны вооружить себя для единственной готовности — ощутить в Ничто вместительный простор того, чем всему сущему дарится гарантия бытия". К сожалению, далее Хайдеггер не особо мудро сближает ничто с ощущением ужаса. А это, с одной стороны, носит чисто хайдеггеровский патографический характер, а с другой стороны, показывает странное нежелание выхода из человеческой оболочки вообще. А подобный выход в достаточной мере является обязанностью философа. Интеллектуальная безвоздушность порой необходима.

В русском языке высказывание "бытие бытийствует" в лучшем смысле читается как оксюморон, а в самом слове "бытие" давно стерлась глагольность. Вот еще один оксюморон: "внимание к голосу бытия". С какой стати мы должны следовать за чудачествами Хайдеггера?

"«Ужас» перед ужасом, наоборот, способен заблудиться настолько, что не распознает простых соотношений в существовании ужаса". А здесь, наоборот, следует остановиться. Здесь не заблуждение, но один из запахов некоей высшей субстанции. Правда, точнее высказывания "ужас ужаса" или "ужас в себе", "ужас как таковой". Заодно можно прийти к пониманию высказываний "красота вообще" и им подобных. Это вам не стольность и стульность! Хайдеггер, однако, похоже, пытается сбежать от предвечного ужаса к ужасу вещному, опредмеченному — "ужасу простых соотношений".

В рассуждениях об ужасе еще присутствует намек на реальность, прочие умствования Хайдеггера откровенно выдают попытку трансцендентальных копаней. Вовсе не

трансцендентных. В них и речи не может быть о какой-либо реальности.

"Жертва есть изъятое из всякого принуждения, ибо поднимающееся из бездны свободы растрачивание человеческого существа на хранение истины бытия для сущего". А для чего здесь нужна форма языческой молитвы? Что за тайное братство, к которому словно бы причисляет себя Хайдеггер? В любом случае ни логические проскоки, ни смешение философии с богословием недопустимы. Переход от Denken к Danken никак не обставлен. Далее Хайдеггер окончательно заикнулся на витализациях и гуманизациях. Толкать его в бок, пытаться разбудить бессмысленно.

То явно, то неявно Хайдеггер считает философию "исторической наукой". В этом нельзя не видеть порока. Для чистой философии, философии как таковой источники — ничто. Следование в какой-либо философской концепции авторитетам в действительности оказывается преступлением. Всякая "система" или ее подобие начинается как бы с нуля. Полная переоценка всех предыдущих воззрений обязательна. Нельзя путать философию с философедением.

В рассуждениях о картинах мира Х-р. в очередной раз субъективизирует предполагаемое существующее под видом сущего. Кроме того: "Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного". А это совсем плохо! Слово "человек" опять как бы вне философии, надо говорить хотя бы о сознании. Х-р всё-таки переключается на слово "субъект", но с тем, чтобы сделать его параллельным картинам мира: человек — мир, затем субъект — картина мира. Прочие утверждения Х-ра по этому вопросу не лишены позитивности, но весьма произвольны, необязательны. Но ино-

гда все же выходят даже за рамки обычного здравого смысла: "... у греков на праздничных торжествах в Олимпии не могло быть никаких «переживаний»". После нечетких рассуждений о "спрашивании" неподрастательного X-р помещает будущего человека в "то Между, где он будет принадлежать бытию и все же оставаться чужаком среди сущего". Казалось бы, здесь проступает много раз прокламируемая разница между бытием и "сущим". Однако о каком бытии идет речь? Бытие кажимости так и остается кажимостью, а собственно существующее всегда будет невидимым и только предполагаемым. Существующее же, гносеологически девальвированное до сущего — всё та же кажимость. В последних строфах стихотворения Гёльдерлина "К немцам", невзирая на их печальную окрашенность, нужно видеть не подтверждение хайдеггеровских слов, но упреждающую тонкую издевку над ними:

Краткому веку людей малый положен
срок,
Собственных лет число видим мы и сочли,
Однако лета народов,
Видело ль смертное око их?

Коль и твоя душа вдаль за отмеренный
век
Устремится в тоске, скорбно <застынешь⁵>
ты
На побережье холодном,

⁵ Либо <замедлишься>. Есть много более точных современных просторечных слов, но они не подходят романтической лексике Гёльдерлина.

Не узнавая близких своих.

Сличение бытия и существования уйдет в песок, когда мы будем иметь в виду степень и характер существования, степень и характер бытийности. В определенных моментах бытие и существование будут совпадать, не стоит преклоняться перед привычно дающимся формальным словесным обрамлением явлений.

Нельзя не возмутиться словами Х-ра: "Впервые благодаря Декарту реализм оказывается в состоянии доказать реальность внешнего мира и спасти сущее в себе". Подобное можно сравнить только с наивными современными утверждениями о том, что формула Эйнштейна для фотоэффекта наконец-то доказала существование материи.

А как вы отнесетесь к следующей фразе: "Ценность по видимости предполагает, что сообразующиеся с нею люди занимаются самым что ни на есть ценным; на самом деле ценность как раз и оказывается немощным и прохудившимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего". И смешно, и капельку интригующе. Но не для философа! Только для чистых гуманитариев. Но куда до изречений Оскара Уайльда наподобие: "Не дай совратить себя на стезю добродетели".

А говоря о софистах, Х-р как бы восхищается их наивным реализмом! Истина у них непотаенное! Как хорошо!

Европейский (западный) нигилизм? Об этой работе Х-ра, основанной на извлечениях из лекционного курса 1940 года. И бог умер, и сверхчувственного нет, и метафизика износи-

лась. "Однако для Ницше «переоценка» означает, что исчезает именно «место» для прежних ценностей, а не так, что просто расшатываются они сами". "...*лишается корней сама потребность* в ценностях прежнего рода на их прежнем месте, а именно в сверхчувственном". А главное, конечно, воля к власти. "Коль скоро власть останавливается на какой-то ступени власти, она уже становится немощью власти". Всё это Х-р, о Ницше. Роскошно изданную книгу Ницше "Воля к власти" я последний раз читал в 1971 году. И вынес из нее совсем другое. В "красное" и в "черное" постперестроечное собрание сочинений Ницше "Волю к власти" не включили. Очевидно, по старому соображению, что работу де написала-составила сестра Ницше, а не он сам. Иное можно вынести и из остальных работ Ницше. Однако особо спорить здесь с Хайдеггером не буду, поскольку вообще не склонен заниматься источниковедением. В работах Ницше многое что весьма плохо обосновано (то же "Вечное возвращение" и бесконечность времени при верном (!) ограничении числа "атомов"). У Х-ра вполне отчетливый и приземленный, но болезненно романтичный Ницше оказывается вообще повиснутым в воздухе духом.

Мы здесь рассматриваем не Ницше, а интеллектуальные девиации Х-ра. Цитируют или не цитируют Х-ра церковные мыши — дело десятое. Важнее происшедшее уничтожение метафизики, а затем — и философии, которая фактически превратилась в пшик, в культурно-исторический кунштюк. Старание к этому приложил и Хайдеггер. Он объявляет историческое бытием сущего, а это в любой интерпретации не может не вызвать возражения. Кроме того, термин "сущее" при каждом его употреблении требует четких гносеологических координат, места на бытийной шкале. Х-р никаких обо-

Наивное отношение к "сущему" Х-р пытается подтвердить обращением к грекам. Слова *idea* и "эйдос" берет в значении "видимость", "явленность".

Разговор Х-ра о невременном предшествовании (в том числе, по отношению к априори), конечно, весьма уместен, поскольку эта проблема объяснения очень часто возникает по разным поводам. И все же Х-р порой уходит от "до" как "мета", как "за", как основы — и седлает свой любимый конек — глубинность временности бытия. Приводит мнение Платона и говорит много благих слов о вторичности сущего, ломится в открытую дверь, но при этом вневременность бытия не подчеркивает. Относительность бытийности, многозначность слов остаются вне поля зрения Х-ра. {Ведь можно в некотором смысле говорить о бытии преходящих ощущений, а некоторые русские космисты чуть не отождествляли пресловутое сущее с абсолютом.}

А с этим невозможно согласиться: "Метафизика, идеализм, платонизм означают по существу одно и то же". Х-р словно забывает о том, что недавно говорил об идее как видимости. Видимостью идея остается и в новом качестве, но видимостью фиктивной, идеальной. А важно рассматривать запредельное бытие не как идею. Подлинная метафизика здесь. Х-р множество раз утверждает априорность бытия, однако бытие как собственно метафизический объект вполне выводится из человеческого субъекта. Не выводятся пространство и время (а наоборот закрываются) оттого, что они и так есть в субъекте. Априорность пространства и времени чисто субъективна.

Функцию света в мире идей будто бы выполняет ἀγαθόν (агатон) — благо, но не благо в новоевропейском смысле, а

благо в старом греческом понимании — как годность, пригодность. В нормальном понимании, если нам и нужны фикции, то фикции для чего-то пригодные. Но Платон в понимании X-ра идет, конечно, гораздо дальше. Идеи отождествляются с бытием и возникает новый прорыв в открытую дверь: бытие выявляется как обуславливающее. Некоторая соль здесь есть: неидеальное метафизическое бытие необходимым образом ологичено. Но где она висит эта логика как не в царстве идей? На первый взгляд, мы имеем неплохую головоломку, но наши логики вторичны по отношению к способам бытийности. Уход от фальши новоевропейской классической философии — особого труда не представляет.

Достаточно комично хайдеггеровское сближение аристотелевской "энергии" с волей к власти. Даже в качестве намек. Всенаправленность добытийной таковой остается и после его обкорнания бытийным. Отделенность-детектирование ничего не меняет в исходном. После распада абсолютного? Разделенная на рукава шопенгауэровская воля вроде бы вступает в войну сама с собой. Вот здесь какой-то намек есть. Но какая там метафизика в утверждениях "о воле в природе"! Нужно делать поправку и на германские тридцатые — сороковые годы, в которые возникли ассоциации X-ра.

Рассматривая простейшие предложения с глаголом *ist* (первое лицо, единственное число настоящего времени от *sein*), X-р рассуждает о пустоте и богатстве бытия. Поиски эвристического здесь в наличии, но по большому счету

остаются напрасными. Обыденность хороша, но часто не может никак быть взята за основу.

В начале "Преодоления метафизики" Х-р совсем уж сбивается на стиль Ницше и Шпенглера, но не забывает твердить о своей "истине бытия". А далее остается поклонником архаики: "«природа», «что» и «как» его [человека] бытия сами по себе метафизичны: animal (чувственность) — и rationale (внечувственное)". Способность человека оперировать в области математики или инженерии замкнута на неизбежные фикции, что являются необходимыми строительными лесами. Но фикции не способны изменить субъективное сознание. В нем нет ничего внечувственного. Внечувственное просто отсутствует. Ум, в отличие от предполагаемого и нигде не существующего "точного" разума, вполне феноменален и неабстрактен. И двигаются в нем не абстракции, но их посясторонние суррогаты, либо только ссылки на абстракции. Аналогично и с действиями любого обывателя: инерционно кажущиеся предметы не суть феномены. Феномены потребны для того, чтобы совсем уж не играть в жмурки.

Хайдеггер жил не во времена Декарта. Самым нелепым образом он рассматривает некую лжеметафизику. Предмет (пред-мет) у него характеризуется эссенцией и экзистенцией (сущностью и существованием). Для чего подобная галиматья? Для собственно метафизики нет обыденных предметов, нет столов и стульев. "Преодоление" метафизики для Х-ра есть превозмогание пресловутого "забвения бытия". Пытаясь сблизить бытие то с энергией, то с волей, Х-р так это и не осуществляет. Х-р ругает Ницше и Шопенгауэра за отсутствие точности, заодно мог бы обругать и Бергсона, но сам путается в двух соснах. Попытка гипостазировать и субстан-

цировать историю философии — странная нелепость, ментами завязанная на Гегеля. У Библера прорезывалось "развивающееся понятие", у Хайдеггера выпухает из ниоткуда фантастическое существо — истина сама по себе. Вот намек на теологические корни Хайдеггера: "Что «есть» бытие? Имеем ли мы право исследовать в «бытии», что оно такое? Бытие остается неспрошенным и само собой разумеющимся и оттого непродуманным. Оно таится в давно забытой и безосновной Истине". Вполне артистично! Чуть не Экхарт. Неизречено имя Божие! А Хайдеггер-то бормочет всё vsue и vsue. Зачем нас без конца поливать абсолютом? Похоже на матерщину. Ведь матерные слова издревле святые. Обозначают собой родовое и для Рода главнейшее.

"...существо предметности как таковой обнаруживается только там, где существо мышления познается и в собственном смысле осуществляется как «я мыслю нечто», т. е. как рефлексия". Да никому это существо не нужно! Идет громахание полезными фикциями и не более того.

"Кант вступает на путь продумывания существа рефлексии в трансцендентальном, т. е. онтологическом смысле". Онтологическое трансцендентальное? Железо именуется деревом, притом порубленным на дрова и сгоревшим, но затем почему-то воскресшим и приобщившимся к бытию.

"Воля сама по себе есть уже акт стремления в качестве реализации цели стремления, причем эта цель осознанно и сознательно полагается не иначе как в понятии, т. е. в качестве чего-то обобщенно-представленного". Увы, волевой импульс безотносителен и действительно он сам в себе. Его истолкование и его градиент — вне его самого — в меру испорченности неволевой практической направленности. Си-

стема ценностей — вне воли. Воля слепа и доосновна, добытийна по своей сути. Относительно субъекта полное бытие выглядит капканом воли, да и относительно самого полного бытия. Но для изначальной внелогичной и внебытийной воли капканов и абсолютов не существует. Что ей Гекуба?

Власть, руководители, подчинение? X-р здесь много на себя берет и еще не достиг достаточного просветления, не говоря уже о логически организованной мысли. А рассуждая о технике, он попросту умножает обыденно данное.

И X-р не желает иметь в виду, что метафизическое — это прежде всего МЕТА, нечеловеческое "забытое" полное бытие, в конце концов. Бытие "пред-метов" — оксюморон.

Очередной проговор X-ра: "Отыскивая сущность дерева, мы неизбежно увидим: то, чем пронизано всякое дерево как таковое, само не есть дерево, которое можно было бы встретить среди прочих деревьев". Хайдеггер — древний грек? На какой стадии находится его философствование? Если бы философию преподавали в церковно-приходских школах (чего, к сожалению, не было), то именно так и следовало бы говорить. Однако есть факт: последующие этапы введения в философию неизбежно отрицают предыдущие. А это предыдущее отдается на откуп науке. Аналогично нельзя не считать странным заявление Хайдеггера в *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Основные понятия метафизики) о том, что философия когда-нибудь достигнет ранга науки. Подобного никогда не произойдет! Либо полученное попросту уже не будет философией. X-р запутался сам и пытался запутать своих слушателей. А главный фактор путани-

цы — представления Х-ра о сущем. Хайдеггеровское сущее недостаточно бытийно, чтобы быть философским термином. Утверждение о философии как будущей науке не шутка, поскольку, говоря о сближении философии с прочими сферами, Х-р не скрывает собственного скептицизма. Но мыслительный самоконтроль все же присутствует: "При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа..." Кто с подобным будет спорить! Поиски Х-ром дефиниции философии небезосновны, но искать определения метафизики не стоит, оно в этимологии. Правда, метафизика не есть зафизика, метафизическое — строгая заобыденность, зафеноменальность. Решения физики и метафизики резко расходятся. Первая нужна для практики, вторая — для пунктирных наметок об абсолютном знании, о направлении этого абсолютного знания. Не только наметки, но и само абсолютное знание в своем полном, а не в расщепленном виде совершенно бесполезно для нашей относительной жизни. Итак, метафизика смотрит в область за субъектом. Но искать нечто за самой физикой бессмысленно из-за логической кривизны физики. Метафизика и физика исходно расходятся по своим методам. Сам факт сбора эмпирического материала предполагает резкий отрыв от реального субъекта и переход на объективацию тех или иных фикций. Фикции уточняются-уточняются, яростно птолемуют, но по сути фикциями и остаются. Отсюда превращение философии в науку смотрится не иначе, чем преступлением. А поскольку наука не занимается собственно реальностью, то есть реальностью в предельном значении, то претендентом на эту область выглядит философия, при этом не только философия в качестве философии как дисциплины, но и в любом своем облике: внутри поэзии, музыки, живописи,

внутри сосредоточений отдельного субъекта, а не связанного формальными конвенциями социума.

"Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*". Не думаю, что с этим согласятся мудрецы из числа психологов. И насколько наше бытие исчерпывается нашим бытием? Внутри любого восприятия много чего несчетного и лишнего, неухватываемого. И разумеется, отсутствие конечности вовсе не утверждает наличие бесконечности. Наоборот, здесь намек на отсутствие конечности и бесконечности в метафизическом. А для Х-ра индивидуальная "конечность" — своеобразная розоношница. Он расцветивает ее как может. Но мало того: Dasein здесь, пусть в качестве риторического вопроса, приобретает фихтевский масштаб, а прочее рисуется театром теней. И важно "не быть повсюду дома" по Новалису и Хайдеггеру, но в противовес всему увидеть нечеловеческое, чуждое. Для престарелых подобные схватывания сопряжены с сердечным приступом. Думать о подобном требовалось на заре туманной юности. Спрашивание и вопрошание нужно отправлять туда же. Важнее углубленность, а еще больше — сопряженность с максимальным уходом из области соотношений. А вот острая мысль и вполне в рифму сказанному: "Что значит — предписать философии в качестве мерила познания и идеала истины математическое знание? Это означает не менее как сделать совершенно необязывающее и по своему содержанию самое пустое познание мерилком для самого обязывающего и полного — т. е. нацеленного на целое — познания". Помнится, Декарт не менее резко выразился некогда об алгебре.

Выраженный по-разному аргумент за здравие: "...мы как раз не знаем и никогда не сможем знать с абсолютной достоверностью, философствуем ли мы вообще во всех наших разбирательствах", "...мы в своем философствовании не удостоверены".

Аргумент за упокой (по отношению к искомой истине): "Философия имеет смысл только как человеческий поступок. *Ее истина есть, по существу, истина человеческого присутствия.* Истина философствования укоренена в судьбе человеческого присутствия". А почему бы в таком случае не поговорить о неприсутствии? Неприсутствие в связи с существованием тысячу раз провозглашенного потаенного куда важнее!

Кажется перлом: "Никто из познающих не стоит каждый момент так тесно к краю ошибки, как философствующий". А если подумать? Познание чаще и не имеет отношения к науке и философии. Что происходит каждую секунду?

Работа "Тезис Канта о бытии"⁶. Здесь можно видеть попытку Х-ра преодолеть ложность своего сущего через общие представления: "Бытие сущего является в виде того, что мы называем основанием. Сущее вообще — это основание в смысле почвы, из которой вырастает все дальнейшее рассмотрение сущего. Сущее как высшее сущее есть основание в смысле того, чем все сущее выведено в бытие". Никакой подстановки или подставки не выходит, дело ограничивается риторикой. Высказывание самого Канта: "Понятие полагания, или устанавливания, совершенно просто и тожде-

⁶ В частности по трактату И. Канта: "Единственно возможное основание для доказательства существования Бога" (1763). Прочие обращения к Канту — по "Критике чистого разума".

ственно с бытием вообще". И предыдущее, парное ему: "Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи". Х-р яростно отрицает направленность положительного момента кантовских утверждений на вещь в себе. Тем не менее настаивает на взаимоотношениях бытия и единства. Далее Х-р впадает вместе с Кантом в трансцендентализм и находит новые дополняющие мысли у Канта: "Итак, синтетическое единство апперцепции есть высшая точка, с которой следует связывать всякое применение рассудка, даже всю логику, а за нею — трансцендентальную философию; больше того, эта способность [вышеназванная апперцепция] и есть сам рассудок". Если здесь нельзя говорить о просто апперцепции, то еще хотя бы о предсуществующей апперцепции, возможных способах любой реальной апперцепции. А говорить об онтологии многие бы пока воздержались.

"«Все предметы вообще» критика разделяет на «феномены и ноумены». Эти последние подразделяются на ноумены в негативном и в позитивном рассудке. То, что в чистом, не связанном чувственностью рассудке вообще представлено, но не познано и непознаваемо, расценивается как Х, который мыслится как то, что лежит в основе являющегося предмета. Ноумен в положительном смысле, т. е. нечувственный предмет, взятый сам по себе, напр. Бог, остается закрытым для нашего теоретического познания, поскольку мы не располагаем никаким нечувственным созерцанием, которому этот предмет мог бы непосредственно предстать сам по себе". Комментируя, Х-р чрезмерно налегает на понятие предметности и связывает с ней понятие бытия, что в общем случае чрезмерно избыточно. Степень бытийности

здесь слаба до исчезновения. Зато X-ра таки корежит истолкование бытия как субстанциональности субстанции и радуется оставлению субстанциональности в области полаганий. Канту не был чужд наивный реализм, и соответственно X-р приветствует понимание предмета и объекта в буквальном смысле. В кантовских антиципаниях восприятия есть смешение априорно-апперцептивного чистого восприятия с прагматическими фикциями предметности. А во втором постулате кантовских законов эмпирического мышления ощущение путается с материальным: "То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*". В третьем постулате ("То, связь чего с действительным определена в соответствии с общими условиями опыта, есть (существует) *необходимо*") используется сомнительное антиметафизическое словосочетание "связь с действительным". Метафизика откровенно подменяется обывательской практикой. Сверх того, возможность и необходимость не могут быть видами бытия ни в каком смысле. Но нельзя забывать об осторожности Канта, отрицавшего предикативность существования применительно к "вещи". А как мы полагаем, должно иметь в виду совсем иную модальность, нежели возможность и необходимость. Величины обратные степени бытийности — степень иллюзорности, степень неполноты. А в фундаментальном смысле — и степень структурности. Структура — уже не совсем бытие. Она требует субъекта-регистратора и оказывается комбинацией вырванностей-вычлененностей. В целом ее изолированность родо-субъективна. Время — координата не бытия в полном смысле этого смысла, но родового древа субъективностей и каждой субъективности в отдельности.

Далее Х-р ничтоже сумняшеся повторно отождествляет трансцендентальное с онтологическим. Кантовское определение бытия как полагания, явно, ему импонирует. Однако онтическое он вроде бы (пока косвенно) считает реальным. Слова Канта: "Всякое наше различие просто возможного и действительного покоится на том, что первое означает лишь полагание представления той или иной вещи относительно нашего понятия и вообще нашей мыслительной способности, а второе [действительное] — полагание вещи самой по себе (вне этого понятия)". С одной стороны, наши мыслители уточняют характер полагания, а с другой стороны, указывают на наивный реализм. Защита от оппонентов (фиговый лист!) — во введении представления о "трансцендентальной рефлексии". По словам Александра Блока: "И ручки скрещиваю я, а также скрещиваю ножки".

Ближе к концу работы Х-р всё чаще употребляет слово "материя", но всегда вскользь. Метафора ловка, но не способствуют продуктивности, например, когда Х-р взывает к "координатам точки, определяющей место бытия как полагания" в некоей данности или в условном рядоположении материи и формы. В любом случае, говоря о трансцендентальной рефлексии, не стоит забывать о логической порочности самого понятия "рефлексия"⁷. О порочности, либо узкой относительности и ложности трансцендентального как среды приходилось говорить неоднократно.

Кант о материи и форме: "Первое [материя] означает вообще все то, что поддается определению, второе — определение первой". Весьма впечатляет! А главное: не обещает

⁷ См. Акулов А. С. Мировоззренческая рефлексия как стереотипная ложь. (Есть в этой книге.)

инфаркта. Но медленный склероз сосудов головного мозга — точно. Туда, господа! Вслед за Кантом.

Нельзя не видеть умножения данностей, то есть нарушения принципа Оккама, в словах Х-ра: "Доступ к субъективности дает рефлексия". Субъективное сознание дано, как дано, его никто не намазывает маслом. Сознание есть, но субъект как таковой всегда пуст, поскольку граница субъективного сознания не видна из самого этого сознания. Сознание ограничено насильственно.

В результате долгого говорения и массы подготовок Х-р пришел (и не совсем по Канту) к фразе: "Поскольку бытие высвечивается как присутствие, то отношение к существу как подлежащему может стать полаганием, устанавливанием, представлением и установлением". Можно заметить перескок: вначале Х-р метил на роль подлежащего несколько иное. К перескоку Х-р подошел через этимологию слова бытие в испанском языке (*ser* от слова "сидеть" — *sedere*). А вначале у Хайдеггера было редкое древнегреческое слово юпокейменон — *ὑπόκειμενον*⁸: "Что же все-таки называется бытием, если его оказывается возможным определить из *subjectum*, т. е., по-гречески, из *ὑπόκειμενον* [юпокейменон]? Это последнее есть заранее-уже-предлежащее, ибо постоянно присутствующее. Поскольку бытие определяется как присутствие, сущее есть данное и

⁸ Наиболее известны слова: *κείμενοι* — кеймай (лежать, покоиться, пребывать, простираться) и *μένος* — менос (сила, мощь, мысль, жизнь, суть). Ионийский префикс и предлог *ὑπό* — юпо (1 —внизу, снизу; 2 — из-под, под, при). Да и вообще не было у Х-ра в абзаце никаких обращений к древним! В данном случае слово он взял будто бы с потолка.

предлежащее, ὑπόκειμενον [юпокейменон]?" Игра в слова вдруг находит отождествление.

В любом случае нельзя согласиться с представлениями Х-ра об объективности. Его объективность — фактически субъективность, а так называемое сущее оказывается совершенно излишним термином. В конце концов, философия не физика и не биология. Объективное для науки остается отсубъективным для философии. Николай Гартман хотя бы пытался размазать философию по всем знаниям. У Х-ра такого нет, но ложная тенденция остается.

И все же Х-р хочет выразить здравую мысль в трактовке парменидовского тождества бытия и мышления: тождественность не означает равенства, бытие не есть мышление, союз "и" сохраняется: бытие и мышление. Тем самым Х-р оставляет нишу для кантовского полагания бытия субъектом, но это полагание и без того было весьма скромным и умеренным, на слишком многое Кант не покушался, об идентичности в духе Х-ра не заявлял. Кантовское полагание оставалось сугубо общим и абстрактным, но не тотальным и полным.

В общих чертах соглашаясь с характером кантовского полагания, Х-р выставляет вперед свое коронное: "Если дело обстоит так, не должен ли также и *способ* истолкования бытия, образ мышления, иметь соответственно другой характер?" На-чи-на-ет-ся! "В неприметном «есть» таится все достойное осмысления бытие". Но и этого мало. Известно, что Х-р расфуфырил подобное до странностей собственной неонтологичной онтологии. Это "есть" может пребывать в совершенно разных смыслах и степенях. А если сюда подключить вообще неклассическую многозначную логику? Или

что-то похожее на логику квантовой механики, но метафизическое?

Иным образом чувствуя шаткость своей позиции, Х-р заявляет: "Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим". "Насущным," — хочется сказать. Хайдеггеровское сущее — весьма сомнительный набор иллюзий, и более того — тень иллюзорного в области лжесред. А иллюзориумом кто-то объявил бы бытие, но только не вдруг опомнившийся Хайдеггер, поскольку по его прочим рассуждениям "сущее" оказывается ножнами для "бытия" (предлежащим), но не наоборот. Хайдеггеровское вырождение бытия идет другим образом, чем сартровское вырождение сознания. Хайдеггером заправляет древнегреческая филология (с сильными ионийскими элементами), Сартром — порочные тенденции новоевропейской философии.

Х-р дает еще одну поправку: "Бытие — в собственном смысле: то, чем присутствие предоставлено". На первый взгляд фраза выглядит нейтрально, но некоторый подвох в ней чувствуется практически сразу. Ударение падает на слово "присутствие", положенное дополнение отсутствует. Присутствие чего? Сознания или производных от него всякого рода фантомов? Ведь Х-р уже подмочил свою репутацию представлениями о предметном и объективности. А в словах "чем" и "предоставлено" видно сползание мыслителя с метафизики в пустую риторику. Словно бы он собирается выжать некий сок из вербального. Даже неявная логика, в которую всё вплетено, не сможет подменить спрятанной за субъективным сути. Хайдеггер не предусматривает пограничных столбов, его сносит инерцией в наиболее близко данное — время, но коли вторично реально

субъективное, то вторично и субъективно узримое время. Отрицая утилитарную предметность, мы отрицаем и некое объективное время. И то и другое постсубъективно, но не досубъективно.

X-р пытается соорудить ловушку: "Если положенность, установленность, предметность оказывается производной присутствования, то тезис Канта о бытии принадлежит к тому, что во всей метафизике остается непродуманным". Так уж ли? Конечно, мы чаще сталкивались с весьма неважной метафизикой. Слово присутствие, я бы заменил выражением "здесь-теперь-так сознание". Слово "установленность" отбрасываем из-за наличия в нем откровенной двусмысленности, необходимости смыслового дополнения и уточнения при каждом его использовании. "Полагание-положенность" и "предметность", скажем, берем в предыдущих контекстах, почти кантовских. При всем этом "пост", "после" (в том числе, во вневременном значении) вовсе не означает "из-за". Способность к полаганию чего-то и сотворению прагматически полезных миражей придается сознанию фактически тем же, чем субъективное сознание и образуется — метафеноменальным. Не надо придавать частному полаганию фихтевский и тем более гегелевский размах.

Не является ли именование "история философии" ошибкой? Возможна ли история у некоей гипотетической истинной философии? У философии нет истории, но есть история ошибок мысли. X-р без конца сливает философию и историю человеческих заблуждений в одно общее. Человечество заблуждается и блудит (в широком смысле) больше четырех тысяч лет, если начинать отсчет с появления развитой письменности. Это гигантский срок! По нему можно судить: груз

под названием "философия" человечеству не по силам. Философию уничтожали и уничтожают. Однако перед полным ее уничтожением надо сформулировать хотя бы десять кратких тезисов, вполне помещаемых на одной-двух книжных страницах. Этого не сделали и делать это не собираются. Люди к этому неспособны.

"...субъект производит свою субъективность: продуцирует ее" [Х-р. Гегель и греки]. Фундаментальная ошибка! Не продуцирует, а констатирует. Трансцендентального не существует. А потому неизбежна мысль: субъект отнюдь не абсолютен. И по строгому счету, у субъекта никогда нет объекта. Объект может только смутно предполагаться, ибо исключительно метафизичен. Именно к этому смутному (не данному субъекту) объекту могут прилагаться главнейшие из названных выше тезисов. Обычные объекты практики и обыденности вообще не имеют никакого отношения к философии вследствие заведомой фиктивности. Хайдеггеровский Гегель и сам Гегель весьма далеки от этих элементарных соображений. Они убегают от метафизики и философии в сторону риторических обобщений. Существует словосочетание "риторический вопрос", то есть вопрос вопросом не являющийся. А на поверку мы имеем аналогичную "историю философии" и "философию". Просто поражает патологическая лживость того и другого. Созерцание? Пусть, чисто умственное, но последовательное. А может ли оно быть плохим? У Гегеля его нет. Масса проскоков. Зато размышлений на эту тему — сколько угодно.

"Интимнейшее «стремление», «потребность» духа, по Гегелю, — отрешиться от абстрактного, разрешив себя в конкретное абсолютной субъективности и тем освободив себя

для себя самого". Не будем спорить, хотя Гегель не особенно-то воевал с абстрактным. Х-р вроде бы недоволен тем, что истина для Гегеля вовсе не является непотаенностью.

Х-р прямо не заявляет, но с зачина доклада "Время и бытие" видно: сущее — не бытие, а бытовщина. Это всегда подспудно у Х-ра чувствовалось и раньше. И всегда без подчеркиваний, без законных издевательств над "сущим". Однако вместо того, чтобы повернуть в сторону "мета", в сторону "за", наш мыслитель упрямо упирается в слово "есть". Можно устать повторять: "эта аудитория" никаким бытием не обладает, частичное бытие у восприятия аудитории, а полное бытие никакому нормальному восприятию никогда не дается. Оно за границей субъекта. А так называемое "сущее" — обозначение фиктивных положенностей-упрощений прагматики, набор инерционных проекций из разбросанных по субъективному времени моментов субъективного настоящего. "Сущее" никакой реальностью не обладает, оно идеально. После проведения подобных пассажей вполне можно выбросить вон и слово "сущее". За ненадобностью. И разумеется, с заявлением Х-ра: "...бытие как присутствие, как настоящее определено временем, временным" нельзя согласиться, невзирая ни на какие оговорки. Х-р не хочет знать, что время — лишь соданность структурам субъективного. Можно размышлять о загадках субъективностей-предсубъективностей, подпирающих субъективности настоящие. В предсубъективностях-субъективностях нечто есть, но толку из размышлений о них никакого нет. Неполное бытие обладает неполной реальностью и объективно развалено, но суть структуры-времени именно в неполноте, в онтологической виртуальности.

"Что *есть* во времени и таким образом определяется временем, называется временным". Что это за кладезь мудрости? Определяет ли время? X-р таким вопросом не задается. Время, пространство, структура — то, на чем нам распинают некоторую частичность, не поддающегося человеческому восприятию, существующему вне каких-либо соотношений. Всё это пальцы, растяжки для узрения.

А вот иная песня: "Но при том что время постоянно проходит, оно остается в качестве времени. Оставаться значит: не исчезать, стало быть присутствовать. Тем самым время определяется бытием". Риторика! Субъективно постоянно не время-линейка, но ощущение текучести, не длительность, но дленность. Время — симптом неполноты субъективного бытия. X-р без конца отрывается от субъективного, но хайдеггеровская лжеобъективность остается достаточно прозрачной.

"О сущем мы говорим: оно *есть*". Не мы, а X-р. Мы говорим: сущего нет. Либо продолжать читать X-ра невозможно, либо брать другие слова. Вот тогда можно и говорить о присутствии, скажем, ощущений, подразумевании фикций... Далее X-р сам без конца переиначивает обозначения, заявляет о мистическом впускании присутствия, выводе его из потаенного в непотаенное, заменяет слово "есть" (по отношению к бытию, времени) словосочетанием "имеет место", но никакого мысленного приращения или продуктивности в этом нет. Одна филологическая игра.

"Откуда берем мы право на характеристику бытия как присутствия? Вопрос запоздал. В самом деле, эту печать бытия было предопределено нести давно без нашего содействия и тем более нашей заслуги. Мы соответственно привязаны к характеристике бытия как присутствия. Она имеет свою обязательность от начала открытия потаенности бытия как такого, которое допускает речь, т. е. мысль о нем". А почему не заговорить о неприсутствии? Первично жизнь — это присутствие при. Бытие — нечто иное. Полное (абсолютное) бытие, в отличие от времени, не имеет места и координат. Оно внеместно. Субъективность и время — это выдавание бытия мелкими порциями. Смешно пафосное высказывание Х-ра из вынужденно замкнутого мира философии: он начинает непоследовательно рассуждать о технике, цивилизации, летающих спутниках... И тут же назад — к грекам. И всегда — прыжки через океан фикций. А словосочетание "история бытия"? Оно подрывает, опошляет сами названия "Бытие и время", "Время и бытие". Кроме того, у Х-ра постоянно спутываются время и соображения о нем, время и воспоминания. О прошлом, будущем и настоящем Х-р говорит как о живых существах или неких духах. Они у него "действуют": несут, наступают, приводят, протягиваются, протягивают. Что они протягивают? "Ничто другое, как самих себя, и это значит: протяженное в них присутствие". Мы видим филологические переворачивания, переименования и ничего более. В лучшем случае — набор метафор и общих мест. Филологическая игра переходит в геометрическую: Х-р пускает время по протяжению и объявляет его четырехмерным; а затем вновь уходит в филологию, увлекшись особым таинством безличных предложений в негерманских языках. Мысль о возникновении длённостей, длительностей и соот-

носительных протяжений с вычленением и замыканием субъективностей не приходит Х-ру в голову. А событие — в большинстве случаев вообще понятие надсубъективное, прагматическое. Но Х-р вдруг поворачивает назад в сторону метафизики и говорит о бытии как событии. Можно было бы начать думать об этом словесном курьезе, но Х-р тут же выходит из такого рода игры и неправоммерно заявляет о событии как роде бытия, то есть тем самым мешает бытие с фиктивным "сущим", поскольку чисто внутрисубъективные события он не думает рассматривать. Да и при упоре на частоту употребления слова "событие" события внутри субъективного сознания рассматривают достаточно редко. Нашему мыслителю всё неймется, он выворачивает свое выражение наизнанку и говорит уже о бытии как роде события. А это звучит еще хуже. Надо учесть и то, что Х-р слишком далек от чисто философской космологии, погружаться в некий добытийный Ungrund он не собирается и остается исключительно в рамках словопрений с самим собой. В них можно уловить истоки будущей псевдонауки постструктуралистов.

А здесь переворачивание хуже некуда: "Продумать бытие без сущего значит: продумать бытие без оглядки на метафизику". А кто нам долдонил о сущем? Вся суть метафизики как раз вне какого-либо "сущего".

* *

От января 1962-го переходим к июлю 1929-го. Сама лекция "Что такое метафизика".

По Хайдеггеру, науки якобы нацелены "на сущее как таковое". По-нашему, они продолжают творить постсубъект, исходя из тех или иных данных субъектам неустрашимых зацепок. Строго говоря, никак нельзя обозначить ту область, в

которую "вторгается" человек или наука. Итог такого "вторжения" в случае удачи — полезные фикции. При этом исследователь вынужденно оказывается в большой мере наивным реалистом. Наивность, прежде всего, заключается в мнимом продолжении психических образов за их собственные грани, туда, где их нет и быть не может. Человек или наука творят некий идеальный мир с идеальными объектами. Идеальность хороша тем, что ее можно подбирать, подгонять. Возникают модели или картины мира. Некое обратное воздействие можно испытать, конечно, не от них, но от попыток наложить эти модели на прагматику и испытать их на ней. Субъект всякий раз имеет дело с фактором или факторами *икс*, но вовсе не с мифическим сущим. Это вам не столы, стулья и планеты. Грубо говоря, субъект играет в жмурки.

Как бы случайно, вскользь, словно бы необязательно *Х-р* употребляет слово "ничто": "То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее — и сверх того ничто". И вдруг ни с того ни с сего, с бухты-баракхты переключается на него полностью. Подобное нельзя даже назвать ораторским приемом. Требуется иной термин для обозначения такого псевдоассоциативного перехода. Изобильный каскад слов о ничто сводится у *Х-ра* к одному и тому же: "Наука не хочет ничего знать о Ничто". Однако далее *Х-р* заявляет: "С той же очевидностью, однако, остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть, она обращается к помощи Ничто". Первый тезис кажется неоспоримым, но слышал ли кто-либо о втором? В любом случае риторическая интрига создана, по крайней мере, ее видимость. Однако не надо забывать: во втором тезисе нет никакой очевидности, нас элементарным образом надува-

ют. Никакой Ипполит Тэн не спасет от такого обвинения. А почему было не пролистать это место? А потому, что здесь уже рисуется будущий разлюбезный Сартр. Вместо того чтобы объявить небытием трансцендентальное и intersубъективное, Сартр хоронит в ничто живое и реальное сознание.

Нет никакого стыда и смущения в словах Х-ра по поводу ничто: "Наука с высокомерным равнодушием по отношению к нему оставляет его нам как то, что «не существует»". А как же математика? Что есть ноль? Да и все объекты математики, что они, как не призраки в небытии? А остальная наука? Ее объекты — муляжи, состоящие из ничто. Как и человеческое восприятие, наука работает донельзя косвенно и напрямую не вникает в запредельное, но иллюзии восприятия реальны и частично бытийны, а муляжи науки такими качествами не обладают. Они суть фиктивное псевдопродолженное восприятие. Нет зримого мира за нашим затылком. Повернем голову, поставим зеркало — детские шутки. Наука нам похожие шутки и подсовывает. Практически полезно? Полезно, но не более того. Фундаментальности — тот же ноль.

"В самом деле, Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно — абсолютно не-сущее". Наоборот! Хайдеггеровское сущее и есть ничто, его нет. Оно в мнимом фокусе мнимого восприятия, то есть искусственно продолженного восприятия. Эта искусственность может показаться естественной, поскольку вытекает из инерционно создавшихся модусов практики. Сути это не меняет. Какое же ничто, если это ничто наполнено? Оно наполнено ничем иным, как понарошечностью, то есть ничем, поскольку понарошечность внутри постсубъекта, но не объекта.

Сделав заявление о позитивности объектов в науке, Х-р пока витает в облаках по вопросу ничто. Без особых аргументов он приходит к мнению о первичности "Ничто" по отношению к "Нет" и "отрицанию". Выискивая и перебирая варианты о возможном нахождении и статусе ничто, Х-р вдруг объявляет: "Ничто есть полное отрицание всей совокупности сущего". При этом как бы извиняясь, он утверждает, что делает это объявление на скорую руку, но тем самым зачеркивает свой предыдущий пиетет в отношении к "сущему". Однако фраза, остается только фразой, одной из многих. Ведь Хайдеггер не философ при философии, но философ при обыденности, а через обыденность — немного и при науке. Смотреть далеко и глубоко он может только на древних греков, но даже их видит на свой лад. Особый случай — эмотивные и иные витальные пространства. Иногда Х-р их усиленно разжигает и увеличивает. "Сущее" в момент подобных внезапно возникших или искусственно созданных озарений — вовсе не сущее, как считает Х-р, но особое внутрисубъективное явление. Оценить здесь кажущуюся причастность философско-поэтическому космосу не всегда возможно. Как и следовало ожидать в рассматриваемом контексте, от подобного рода положительных настроений Х-р перешел к ощущению универсального ужаса.

Переживание отрицательного бытия, либо отрицательности бытия нельзя сравнивать с ничто-нулем, поскольку отрицательное находится по ту сторону ничто. Отрицательное можно связывать и с разрушением нейтрального из-за ухода положительного. А ничто, особенно для математика, просто распрекрасно.

"В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание — не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание исходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а соответственно своему существу отсылает от себя. Отсылание *от* себя как таковое есть вместе с тем — за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, — отсылание *к* тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит". Вполне литературно, но масса путаницы. Так рассказывают мифы. Вдобавок "сущего" и без того нет, подразумевается всплеск представлений.

Еще перл: "Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто". Можно говорить только о неполнобытности субъективного сознания.

"Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией". Слабый неточный намек. И не за пределы "сущего", а нацеленность за пределы сознания, за пределы феноменов. Привлекать сюда ничто не обязательно, да и ненужно. Нашел Архимед точку опоры!

"Ничто — источник отрицания, не наоборот". Опять-таки разное. Лучше бы говорил об отрицательном наличии. Ничто всегда одинаково, а отрицательность может усиливаться или уменьшаться.

"Сама идея «логики» расплывается в водовороте более изначального вопрошания". Еще не дошел X-р до тех инте-

ресных пределов. Слишком далек от проблем возникновения всего.

"В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место". В прямом понимании — нет.

"В каком смысле вопрос о Ничто пронизывает и скрепляет собою совокупное целое метафизики?" Перебор! Далеко замахнулся. Скорее уж раскрепляет. Ничтожность хайдеггеровского "сущего", то есть набора наивных прагматических фикций, как раз заслоняет метафизические объекты, подменяет их собой.

В качестве дополнения: "Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может — постольку, поскольку «абсолют» исключает из себя всякое «ничтожество»".

"Наше научное бытие..." Оксюморон! К тому же метафизика и наука несовместимы.

Разумеется, метафизика за пределами "сущего", но заявление "Она и есть само человеческое бытие" выглядит слишком самонадеянным.

"Философия — то, что мы так называем, — есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоящим задачам". Небесмысленно, но и небезукоризненно. Лучше бы без метафор.

Подстрижено и оставлено для дальнейшего вдохновения:

"...свободное отпусkanie себя в Ничто, т. е. избавление от божков, которые у каждого есть и у которых каждый

имеет обыкновение прятаться; наконец — допущение размаха этой безопорности, чтобы в своих взлетах она постоянно возвращалась к основному вопросу метафизики..." К сожалению, этот основной вопрос фактически не бы назван.

* *

К определению бытия до перехода к SZ.

Бытием можно считать всё, что реально. Бытие тождественно реальности. Таким образом, бытие это субъективная или объективная реальность. В нынешний момент понимания прошлое и будущее не являются бытием. Однако при последующих уточнениях можно будет заявить: бытие это субъективное здесь-теперь-так, то есть субъективное настоящего мгновения, а в объективном плане — вневременное объективное. Тем самым мы имеем два бытия: мгновенно схватываемое субъективное и трансцендентную вещь в себе вне времени и обычного пространства. О возможной неполноте или полноте бытийности я говорил. Хайдеггеровское *Seiende* ("сущее") для нас вполне прозрачно.

Позиции Хайдеггера, конечно, заведомо чужды.

§ 2. Формальная структура вопроса о бытии

Переходы искание — спрашивание — допрашивание — выведывание — выспрашивание выглядят несколько смешными.

"Спрашивание само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия [В подлиннике:

Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins]". Спрашивает не субъект — он формальность. Спрашивает не сущность, ибо она идеальна, как голая геометрическая фигура. Спрашивание может возникать только в мыслях. А по философской сути (а не по бытовому разумению) мысли никому не принадлежат, хотя они порождаются в сознании конкретного субъекта. Фрагменты мысли внутри сознания, сложная целая мысль — в пакете индивидуальных сознаний. Единичное реальное сознание контактирует с ней несколько косвенно. Существование сложной мысли (а значит и длительно произносимого вопроса) не идеально и не реально. Ее существование может быть только истинным. Здесь нет ничего особенного и нет никакой хитрости. Так наши прошлые сознания уже нереальны, но они вполне могут считаться истинными. Перед нами три возможности: реальное, истинное и фиктивное (идеальное). Однако во многих случаях прошлое реальное лучше никуда не относить, либо считать условно фиктивным, поскольку контакт с ним или его полная проверка невозможны, а в настоящий локус времени или близкие к нему локусы времени всё прошлое сильно искажено и обычно предстает в ложной перспективе. С отдельной мыслью всё может обстоять иначе, поскольку она, в особенности недавняя мысль вполне уловима и естественным образом не попадает в разряд фикций. Чисто идеальным является только заведомо непредставимое, в частности логически противоречивое. Абстрактные объекты классической геометрии противоречат логике благодаря способу обобщения.

X-р говорит о спрашивании и как уточнении, разъяснении в процессе спрашивания — как о эксплицитной постановке вопроса и переходит к смыслу бытия. "Как искание, спраши-

вание нуждается в опережающем водительстве от искомого. Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен". "Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт".

Итак, если иметь в виду исходные посылки, а не конечные выводы, то можно заметить, что Хайдеггер гораздо ближе к принципу естественного ментализма, чем ушедшие в искусственные построения Гуссерль и Сартр. Зато у него есть другие неприятные особенности. Так он чрезвычайно любит витализировать свои филологические изобретения. Хайдеггер пользуется тем, что задолго до него практиковали всякого рода жрецы. Психика слишком пластична! Возьмите себе и подумайте/не подумайте что-нибудь о красном козле или белой обезьяне. Кто-то попробует откреститься, но Х-р дает свои словеса, словно мантры и на разные лады их повторяет.

"Поскольку спрошенное составляет бытие, а бытие означает бытие сущего, опрашиваемым бытийного вопроса оказывается само сущее /*Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst*/" . Здесь видна разница с поздним Хайдеггером, который вряд ли напрямую и без оговорок заявил бы: "*Sein besagt Sein von Seiendem*". Нам же известно одно: хайдеггеровское "сущее", как правило, небытийно, нереально. Частичное исключение связано с поворотом в сторону присутствия /*Dasein*/. Частичное именно потому, что не всё рассматриваемое Х-ром как присутствие может быть реальным, возможна излишняя приплюсовка трансцендентального и здесь. В *Dasein* реально только сугубо феноменальное в настоящем локусе субъективности (а

не в прошлом или будущем). Именно оно обладает статусом неполной реальности, а всевозможные надстройки над ним (постсубъект) нереальны, фиктивны, идеальны, небытийны. Нельзя, как это делает Сартр, считать надфеноменальное сознанием. Сартр неправ, но у него хотя бы расчленено то, что у Хайдеггера катастрофически перепутано уже на старте размышлений. Перемешивание феноменологии с обыденными фикциями идет у Сартра задним числом и как бы невзначай.

Говорить "сущее" бессмысленно, не поясняя какое именно это сущее. Х-р вопросом о статусности и разнокалиберности⁹ своего "сущего" даже не задается и пытается даже чистить логические основы своих безответственных размышлений, задаваясь проблемой круга /Zirkel/ в переходах представлений о бытии и "сущем". Несоразмерность претензий кладет довольно мрачную тень на все его старания.

§ 3. Онтологическое преимущество вопроса о бытии

"Вселенная сущего [des Seienden] может по своим разным сферам стать полем высвечивания и очерчивания определенных предметных областей. Последние, напр. история, природа [Natur], пространство, жизнь, присутствие, язык и т.п." И всего только? Из перечня выпадает только присутствие /Dasein/, остальное сливается в одно. А где находящееся по ту сторону присутствия? Его почему-то нет. Не прояснено слово "жизнь" /Leben/, но не думаю, что Х-р нам здесь предлагает нечто необычное. И биологическая и "психическая" жизнь попадают в псевдосреды, то есть при-

⁹ Основная масса хайдеггеровского "сущего" — философски несуществующее.

соединяются к уже слитому в одно. К счастью, "психическая" жизнь (модели психологов, психиатров и самих субъектов) не есть сама психика.

Х-р коснулся теологии.

У Библихина: "Теология ищет... ..толкования бытия человека к Богу".

У Хайдеггера: Die *Theologie* sucht... ..des Seins des Menschen zu Gott. Перевод точный, но некоторая возможность предлогов "в" и "по". Полные фразы:

1. Теология ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу.

2. Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott.

В сухом остатке: Des Seins zu Gott [Бытия к Богу, то есть бытие к Богу (иначе: по Богу, либо в Боге)]. Всякий ли воспримет это "бытие к богу"? Х-р подразумевает не здесь-теперь-бытие, по своей привычке сливает бытие с историей субъекта (и даже, к сожалению, человека). У него получается: жизнь человека, направленная к богу. Некий идеал, который неизбежно проходит мимо теологии, за отсутствием у нее нужного инструментария, а потому-то речь идет всего лишь о толковании. Да и вряд ли это главное для теологии. Мы специально подробно остановились на этом пункте, чтобы выяснить, нет ли хотя бы здесь выхода из хайдеггеровской сферы мертвого "сущего" и выяснили — нет. Остается лишь надежда на пресловутое Dasein или его окрестности, поскольку жив и реален только всплеск здесь-теперь-так.

На основе фикции "сущего" Х-р пытается высмотреть через общечеловеческие сферы (в том числе, науку) некоторые третичности, а именно: Grundstrukturen, Grundbegriffe, Grundverfassung (основоструктуры, основопонятия, основоустройство). Сколько бы не ссылался Х-р на Платона и Аристотеля, не считал эти третичности лучше "хромающей вслед за ними «логики»" [der nachhinkenden „Logik“], мы знаем одно: философия науки чрезвычайно слаба.

Еще слава богу, невзирая на всю путаницу, у Х-ра: "Онтологическое спрашивание, в противоположность онтически-му спрашиванию позитивных наук, исходнее". [Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher.] Онтическое в данном случае у Х-ра означает "сущейные" вопросы, спрашивание о "сущем". При этом Х-р не может понять, что бытийный вопрос совсем не касается позитивных наук, что априорность они должны искать в другом месте. У Х-ра перемешивается онтологическое и трансцендентальное. А в норме онтология должна быть направлена на трансцендентное. "Сущее" таковым не может быть. Онтология (и даже предполагаемые онтологии) вовсе не фундируют "онтические науки". Метафизическое и постсубъект прямо противоположны и находятся по разные стороны от субъективного здесь-теперь-так. Именно поэтому скромнейшие достижения в области метафизики никоим образом не коснутся позитивных наук.

§ 4. Онтическое преимущество бытийного вопроса

В соответствии с вышесказанным название этого параграфа представляется абсолютно бессмысленным. А если мы припустим сюда какие-то натянутости, передергивания,

допущения? Х-р их и без того делает. Как-то нелепо считать реальное присутствие "сущим", если "сущим" считаются несколько кривые, но полезные "образы бытия", поставляемые наукой. Но ведь наука пытается продолжать образы присутствия! Продолжает она их в области рассудочных фикций, которая реальностью в полном смысле не может быть названа и имеет сильный запах небытия. Иллюзорность нашего присутствия вполне наглядна, но это живая иллюзия. Это та площадка, из которой мы, играя в рассудочные жмурки, пытаемся использовать незримое с помощью незримого, основываясь на выводах из эфемерных образов. Важно то, что эта площадка в качестве философского лужка имеет фундаментально иной статус, чем все данные наук вместе взятые. Это принципиально иная среда. Обозначать разные среды одним и тем же термином абсурдно. Х-р совершает примерно те же ошибки, что и Николай Гартман. Отсюда слово "онтический" способствует не меньшему замыливанью истины, чем и слово "сущее". Х-р это чувствует и пытается спасти положение с помощью филологии: "Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично". [Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.] "...что оно онтологично", то есть в немецком варианте четче видно беспардонное перемешивание "онтического" с онтологическим. Х-р идет на новое сглаживание конфликта терминов: онтологичность Dasein у него имплицитна, а настоящая онтология де эксплицитна, и в связи с этим вводит приятный на вид термин "доонтологическое". Поиграем в слова и мы: досубъективное претендует на полноту бытия и не имеет никакого отношения ни к какому "сущему", а названное "доонтологическим" (я-среда, присутствие, но вовсе не собственно "я") при наличии со-

средоточения легко обращается в философский лужок. Но Х-р так-таки страстно пытается протащить сюда свое нелепое "сущее", но отличное "способом понимания бытия" [...in der Weise eines Verstehens von Sein.]. Он все-таки признается: "...сущностно определить это сущее через задание предметного что нельзя..." А экзистенцией он именует бытие, к которому Dasein "может так или так относиться и всегда как-то отнеслось". Довольно расплывчато. Неопределенным образом у Х-ра сюда примешано и время. Всё равно, что ничего не сказать. Вот эта фраза: Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Изложено черным по белому.

"Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой". Но слово "экзистенция" опорочено! Куда идти дальше! А вот чуть вразумительнее: "Об экзистенции решает способом овладения или упущения только само всегдашнее присутствие". Ох, и далеко эта экзистенция может разлиться, а упустить присутствуемость (здесь это менее казенное словечко больше подходит для перевода термина Dasein) может еще больше. Только вдобавок смущает слово "всегдашнее", но (не будем ругать Бибикина; как мы без него) *jeweiligen* гораздо элементарнее переводится словом "теперешнее"¹⁰. Тогда мы окажемся на саниметр ближе к собственно философскому лужку здесь-теперь-так. Это чувствуется даже кожей.

¹⁰ У Хайдеггера: Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.

Новые попытки прояснения через элементы некоторого замыливания: "Вопрос экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование (Existieren). Ведущую при этом понятность (Verständnis) себе самой мы именуем экзистентной (*existenzielle*)". А можно было выразиться по образцу математики: "экзистентой", но Х-р все же использовал прилагательное. А дальше он говорит о структуре и зря, поскольку это понижает витальность терминологии. Лучше бы говорить не о вписывании в структуру, но о соприкосновении с ней или наложении на нее. Структурность понижает статус витального всплеска. Вырождение бесструктурного в структуру — одна из философских загадок. Она по ту сторону субъекта и имеет прямое отношение к появлению субъективного времени. Раздробленность субъективного сознания — симптом неполным образом сплавившейся полисубъективности. Говоря об "онтологической структуре экзистенции", Х-р смотрит не в сторону полного бытия и никакого "осушения" сознания у него не выходит. Зато выскочить за рамки субъекта ему хочется, пусть и другим способом, чем Н. Гартману. Фикции Х-ра больше напоминают камлание шамана. И это не столько фикции рассудка, сколько фикции эмотивности и "намоленности".

"Поскольку стало быть экзистенция определяет присутствие..." Как раз не дано знать, что чего определяет. Рождено — как рождено. Из всплеска тик-так всё не увидеть, а за пределами тик-так ничего нет. Не надо примешивать догмы висящего в небытии трансцендентального. В том числе "Seinsverfassung (бытийный узор) сущего, которое экзистировует". Если перевести Seinsverfassung словом "бытийное устройство" (как у Бибихина), то будет совсем плохо, по-

скольку "внутреннее сущее" тогда окажется уподобленным подозрительному внефеноменологическому прагматическому. О "подсущем" субъективного "сущего", как правило, ничего нельзя говорить вследствие разнородности этого хайдеггеровского Seiende.

Науки суть способы присутствия быть... [Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins...] У феноменального поля забирают Dasein и отдают косвенности наук. Куда мы катимся, как не на обгон Н. Гартмана? В таком случае, долой философию вообще! Чего стоит подобное Dasein? Ничего.

"Присутствие имеет таким образом многократное преимущество перед всяким другим сущим". Именно потому, что оно вовсе не "сущее". Нельзя смешивать расплывающуюся субъективную реальность с идеальными прагматическими положенностями. Дальнейшее теоретическое паразитирование на видоизмененных или нововыдуманных терминах после подобного смешения уже не выручит. И далеко не всякое Dasein онтологично. Для онтологичности требуется как минимум сосредоточение на вещи в себе, попытка трансценденции. И разумеется, неполное бытие никак не может вобрать в себя или как-то отразить в себе бытие полное. По крайней мере, в штатном порядке. Требуется актуальный уход от соотношений и всех количественных характеристик, то есть не просто трансформация сознания, но — метаморфоз в бесформенность, возврат в бесструктурность-вневременность.

Далее разбирать SZ, а равно прочие произведения Хайдеггера представляется бессмысленным.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АБЕРРАЦИИ Ж.-П. САРТРА

ВВЕДЕНИЕ

Почему здесь выбран Сартр? В достаточной степени его можно считать последним философом. Философия новой Европы начинается французом и французом заканчивается. Структурализм, постструктурализм и соответственно постмодернизм живут в собственных сферах, как правило, далеко не философских.

Что плохо в Сартре? Почти всё, что от Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера.

Что хорошо? В отличие от названных господ он изредка пытался сказать нечто сокровенное, выходящее за рамки пустой бумажной схемы. Крышка ларчика открыта: как мыслитель-прозаик Сартр сильнее, чем...

Итак, аберрации и проскоки. Прежде всего это заимствованная у Гуссерля попытка сохранения наивного реализма. Вот рассуждение Сартра о белом листе бумаги. Он всерьез говорит о нем как о вещи и при этом различает существование в образе и в реальности. Довольно странно. Сартр вроде бы демонстрирует нам свою эрудицию, понимание сути вопроса, но затем же свое понимание зачеркивает гуссерлевскими догмами.

Ничто в принципе может быть хорошо, но есть шансы рассуждения и о степени ничтожности. Так разум ничтожнее

сознания, конкретная научная картина мира ничтожнее обывательского восприятия здесь-теперь.

По большому счету небытием можно назвать сами по себе цвет, форму, пространство. Что в восприятии наиболее бытийственно и менее всего ничтожно? Только чувство присутствия. Всё прочее вполне могло бы быть и иным. Мир не только навязан, он заваливается логически. Однако субъективная реальность — реальность. И образ, и перцепция. Статус объективной реальности — только у трансцендентного.

Je — не более чем прагматическая условность, moi — нечто философски значимое. Вряд ли имеет смысл сплавлять их в единое, то есть в эго по Сартру. Сюда нужно добавить и злоупотребление словом объект. Объект в субъективном мире — заведомая фикция. С термином "трансцендентное" у Сартра обстоит не лучше. Похожим образом феноменологическое постоянно переплетается у Сартра с практическим, что никуда не годится.

"Другой внедряется в мою субъективность и меня-субъекта делает своим миром". Подобное просто невозможно, такого рода метафоры недопустимы в философском рассуждении. Аналогичное можно заявить и о взволнованном субъекте, и о волнующем объекте. Сартр отрицает реальность экзистенциалов, а зря.

"... в сознании субъект имеет дело с образами, а в действиях — с объективным миром..." Ничего подобного. Даже представления о пантографе не спасают положения. Мягко выражаясь, субъект вообще не действует. Его переключает. Конечно, он прикладывает усилия, но усилия — не совсем действия, как и апперцепции действий. И не может суще-

ствовать действие в трансцендентном. У метафизического — иной расклад.

Бытие-для-себя, якобы сознание, оказывается чем-то вроде нелогичного разума. Кажется, подобный эпифеномен не может не быть свободным, однако на деле он, тем не менее, собственно свободным не оказывается.

Реально нет ничего трансцендентального и быть не может. Какая еще система принципов сама по себе! Фактуально нет места риторической бухгалтерии. В наличии ментальные пласты и зоны, в которых нет духов и гомункулусов. Одного чувства присутствия недостаточно для их оживления. Разного рода соматические ощущения не имеют феноменологического приоритета перед прочими. "Рефлексия" носит децентрированный и деперсонализированный характер. Скачки внимания, сосредоточенности, концентрации — только обволакивания малодифференцированными труднолокализуемыми ментальными зонами дифференцированных, в том числе представляющихся перцепциями. Малоразвернутое малоструктурное как бы сшивает развернутое и структурное.

В методах Гуссерля, заимствованных Сартром, немало нелепостей. Рефлексия по Гуссерлю — рассмотрение, вместо обычных предметов и целей, субъективного опыта, в котором они являются, но беда в том, что собственно практические предметы и цели — внепсихичные условности, которые должны были быть изъяты с самого начала философского рассмотрения из-за своей фиктивности. Вообще говоря, рефлексия отсутствует как феноменологический факт.

В первом параграфе своей главной работы, Сартр хватается сразу за Ницше, Гуссерля и Хайдеггера, пытавшихся в

той или иной степени реабилитировать наивный реализм; пользуется отчеловечески-идеалистичным (в т. ч. неданное), относительно распространенным, но исторически многозначным, в этом смысле малоудачным, фактически лишним во многих контекстах термином "сущее"; всячески апеллирует к общему желанию уйти от дуализма; ссылается на успехи естественных наук, якобы закрывших (!) проблему кантовского ноумена; делает заявление об относительной абсолютности (!) феномена: "Тем, что он есть, он есть абсолютно, ибо он себя разоблачает, *как есть*". Не от фирмы ли "Майкрософт" мы это слышим? Тогда у нас абсолютно всё абсолютно!

"Феномен можно исследовать и описывать как таковой, потому что он *абсолютно изъясляет самого себя*". Это из какого кино? Как бы обрадовались редкие у нас исследователи восприятия, если бы так именно и обстояло дело. Схватился — как схватился, дался — как дался, но уместно ли здесь слово "абсолютно"? Явление какого-либо даже узко понимаемого феномена связано со степенью включенности и акцентуализацией всего остального сознания. То, что дается в одно-два мгновения, во многих случаях — уже не феномен. Отсутствие или наличие воспоминаний о недавнем феномене — не критерий, база "абсолютности" подрывается всевозможными способами. В словосочетании "изъясляет самого себя" так и хочется заменить глагол на "изъязвляет".

"...в конце концов, сущность, будучи основанием ряда, есть не что иное, как связь явлений, то есть она сама — явление". Гм... Это вообще не для сферы чистой философии!

По совершенно кривой логике у Сартра феномен оказывается объектом. "Чашка не есть Я, а значит..." Опять у нас гомункулус варится в реторте! Мы видим пустую игру в конечность и бесконечность. А ведь очень большое, реально не перечислимое число — вовсе не бесконечность! По Сартру нелепо, если былые образы не появятся вновь, но они действительно не появятся. Нельзя и одного раза в одну и ту же реку... Кроме того, явление у него не есть часть условной рамки, именуемой субъектом. Идет постоянный сбой на риторике, как у немцев. Риторическим рядом, математической фикцией (отношением к ряду) Сартр пытается подменить ноумен. Трансцендентным Сартр называет не нечто космологическое в философском смысле, но... всё ту же чашку. На редкость оригинально вышел человек из дуализма. Сартровская развернутость феномена в ряд до тошноты напоминает схоластику. Никакой Пруст подобное не растушует. Но и вполне конечного Пруста Сартр отправляет в немецкий театр, а точнее в немецкую бухгалтерию воображения, заявляя о бесконечности точек зрения на его творчество. Выбирайте, господа-товарищи, либо философию, либо математику. Даже сама бесконечность — не что иное как арифметическая фантастика: ни в космологии, ни на этой грешной планете никакой бесконечности нет. Бесконечности нет и на практике, не говоря уже о реальных феноменах. Даже если мы сделаем себя неисправимыми фантастами, мысленное стучание по бесконечным математическим рядам ничего не сдвинет ни в гносеологии, ни в онтологии, а Ж.-П. Сартр чудесным образом проваривает здесь своего гомункулуса. Коцерваты в математическом бульоне не зарождаются.

А появляются здесь всего-навсего беспардонные протоатомы постмодернизма. Конечно, постмодернизм беспар-

донен по самой своей природе. Однако причем здесь философия? В субъекте и за его пределами нет не только бесконечного сартровского ряда явлений, но и вообще большого ряда. Где-то раз-два-три-четыре, максимум семь. Всё прочее моментально проглатывается как в перцепции, так и в апперцепции. Ахиня может существовать только в специально заданной идее, а ее нигде нет, всякая абстрактная идея условна, она как бы есть, но ее нет. У нас рисунок на небытии. С целью оправдания Сартр просто вынужден апеллировать к ничто, иначе ему не отмыться от алогичной чертовщины. С другой стороны, с помощью речевой эквилибристики он отделяется от метафизики.

Далее мы остановимся только на работе "Бытие и Ничто". Ссылаться будем не на страницы и строчки (в унифицированной электронной форме подобное исчезает), а на разделы и подразделы, которые в дальнейшем и будем ставить в заголовки.

2

ФЕНОМЕН БЫТИЯ И БЫТИЕ ФЕНОМЕНА

Конечно, у Сартра здесь неполное, неполноценное бытие. О его подпорках здесь говорить рано. Определенным образом это бытие в своем роде даже закруглено, особенно если подразумевать незрительные феномены. Но Сартру не терпится, он сразу бросается в глубину: говорит о приступах тошноты и скуки. Это вам не чашка.

"...онтология будет описанием феномена бытия..." Увы, здесь повторяется Хайдеггер. Если школярская онтология есть учение о бытии, то почему бы описанию бытия феномена или наоборот не быть онтологией или ее частью? А если не описывать? Хватит фенологии, идите к матушке при-

роде и работайте там натуралистами. Дабы не вязнуть в риторике, проще ограничиться указаниями-соотнесениями. При уходе от фундаментальности самих этих описаний мы уничтожаем остатки Хайдеггера. Нет описаний — нет онтологии. Онтологическими тогда окажутся только указания на вещь в себе. Никаких чашек, деревьев и стаканов.

Феномен бытия? Звучит неплохо, но касается лишь соотнесений здесь-теперь-внутри субъекта. Фактически Сартр по старой средневековой традиции реанимирует платоновское царство идей, но на уровне немецкой бухгалтерии. Правда, идея Тошноты — вовсе не идея, в любом случае здесь чуть-чуть пахнет метафизикой. Однако Сартр нелепейшим образом нам предлагает перейти от данного оттенка красного к... сущности последнего, да еще восторгается при этом. Ох, Краснота — вовсе не Тошнота, поскольку не является экзистенциалом.

"... не быть здесь — значит быть где-нибудь еще". Какое-то вульгарное скатывание в фикции. Аналогичное можно сказать и о разваливании субъективного предмета на аналитические качества. Называть субъективный предмет объектом не совсем хорошо. Проще говорить о прагматическом объекте, но это уже идеализм, выводящий за грань философии.

Вообще данный подраздел сильно нуждается в уходе от традиционной терминологии. Иначе уже близко шаманские танцы постструктуралистов.

Очень соблазнительно было бы сказать: "...бытие явления есть его явление". Однако фактические явления внутри рамок субъекта слишком уж мимолетны. Нет никакого римского права отвлекаться от психологической действительности и подменять ее догмами инерции. Гуссерлевский чистый феномен — на самом деле чистой воды блеф. В реальной перцепции всё меняется в доли секунды. Мы оперируем не с являющимся, но с прагматико-стереотипными (прагматико-идеалистическими, условными) чашками и плоскостями. Это у нас вроде бы получается, но онтологии здесь нуль. Наши действия вынужденно опираются на автоабстракции.

"Если всякая метафизика в действительности предполагает теорию познания, то и в свою очередь, любая теория познания, предполагает метафизику". Вовсе не так — надо бы сказать. Ни в первом, ни во втором случае. Даже ом мани падме хум обойдется и без теории, а теория на то и теория, чтобы иметь шанс оказаться завиральной. В дальнейших пояснениях Сартра можно увидеть и антифилософскую позицию Витгенштейна (отсутствие вопроса о статусе логических утверждений). Из ошибочной формулы провидца Беркли (еще достаточно узкий слой!) вырастают затем и бытийные чудовища Хайдеггера.

Пока не будем подробно говорить о трансфеноменальном Сартра (а он пытается отождествить его с сознанием), но трансфеноменальное у психологов — миф, карта-фикция

того же примерно типа, что и фрейдовское подсознание или фокусы советской психологии-физиологии наподобие "установки", "акцептора действия", "памяти" и тому подобного. Конечно, установка имеет реальные корреляты (как и память — воспоминания), но не полный вид, полагаемый психологами.

Люди, пока они не трупы, — вынужденные идеалисты. Насквозь идеалистична вся наука. Однако философия быть таковой не обязана. Иначе она вообще не нужна. Ее задача и заключается в выискивании кардинальных дефектов обыденного и научного знания.

Поэтому достаточно и одного прыжка от действительности, второй — не требуется, соответственно не требуется удостоверяться "в бытии знания".

"Таким образом, *receptivum* [воспринимаемое — вне цитаты.] отсылает к *receptivens* [воспринимающему], познаваемое — к познанию, а последнее — к бытию познающего, поскольку оно *ест*, а не поскольку оно познано, то есть оно отсылает к сознанию", — утверждает Сартр и ссылается на Гуссерля. Ошибочка, господа! Здесь и завелся у вас червячок. Ничего никуда не отсылает, именно отсюда идет традиционный фантастикум. Дикари одушевляли явления природы, а что делают наши мыслители? Хотя бы специй для обмана вкуса добавили. Мало ли что у нас есть в обыденном смысле. Фактичен лишь обертон присутствия, а ему сопутствуют всякого рода естественные фикции — идеализм на бытовом уровне. Сознание? Этот термин прикладывают к слишком разным вещам. В сугубо философском смысле воспринимающий восприятию (и соответственно воспринимаемому) не нужен. Соотношение познаваемое — познание условнее и многоэтажнее, но его суть в том же. О "направленности" мы уже

говорили, Гуссерль изменил и ухудшил понятие "ноэзы". А под термином "интенция" (от него уже никуда не уйти) лучше понимать здесь-теперь удерживаемую смысло-чувственную свернутость, способную несколько развернуться и частично расшифроваться через представление.

Чувство присутствия — только один из интегративных феноменов суммарного восприятия, как "внешнего", так и "внутреннего". Реально и апперцепция — своего рода перцепция, кажущаяся произвольной, то есть восприятие. Промежуточных градаций — масса. Имеется единый, но негеометрически расслоенный, переливающийся оттенками, кисель ментальности. Его бытие иллюзорно, но реально. Даже "субъект" оказывается припиской (либо пустое именование, либо незримая, несуществующая рамка, вмещающая названный кисель). Инертно возникающие, заимствованные и прочие поправки-конструкты по своей сути не лучше птолемеевских эпициклов. Коли до поры до времени работают — значит работают, а существование их — никакое. Более или менее представляться они могут лишь частично и заведомо не могут быть чем-то фундаментальным.

Сознание у Сартра — "измерение трансфеноменального бытия субъекта". Звучит красиво, но по смыслу не лучше метафорических значений, которые постструктуралисты придают математическим терминам. Так высказывание "у сознания нет «содержания»" скатывает нас опять к бытовейшему смотримому и смотрящему. У Сартра идет смешение внутрисознательных данностей с якобы трансцендентными чашками и плошками. Он смешивает прагматический стол, стоящий у окна, с феноменами. Зачем исключать вещи из сознания, если их там никогда и не было? Прокручивание реальных всплесков смысла как бы соответствует прокручи-

ванию несуществующей (идеальной) прагматики. Фактически к жизнедеятельности приспособляется не столько сознание, сколько отбрасываемые смыслами конструкты. Они-то и есть истинное небытие. Феномены же — в сознании, иначе мы бы вообще о них ничего не знали, не осознавали их. Если вещь в себе — до субъективного сознания, то конструкты — после него. Не во времени, имеется в виду. Целое сознание само по себе никуда не направлено. Сложнее говорить о его составляющих. Вроде бы эта мысль направлена сюда, а эта на нечто другое... Однако в действительности? Есть мысль, а есть идея. Идеи — только механические продукты мышления. Они могут быть какими угодно. Именно они являются поправками реальных феноменально данных смыслов, но даются они понарошку, а потому являются ничем. То, что нам кажется сосредоточенностью — не есть направленность. Идет перетопология внутри зон и пластов ментальности.

Сартр никак не может избавиться от гомункулуса, у него обязательно сознание самого себя (познающего). Выглядит всё это учено, но дикарски. Фактически в представление о "самом себе" вводится всевозможная необязательность, либо сугубая спрятанность. Однако сознание достаточно прозрачно и наглядно. И целое, и частное. Того, чего в нем нет — того нет. Ощущение присутствия вовсе не есть познающий или сознающий. И в современных философских текстах мы имеем дело с фетишизацией обыденных кажимостей и мнимых умственных продуктов, отбрасываемых в небытие. Эти мнимости часто непредставимы, но обладают механистичной рассчитываемой, расчерченной структурой, а также интерсубъективно-межчеловечески удобны. В них стерты всевозможные индивидуальные особенности ПСИ-

ХИЧЕСКОГО (реального, феноменального) мышления и предельные мимолетности, никак не вытаскиваемые во внятную теорию. И на практике никому нет дела, как именно всякий подходит к этой искусственной постсубъективной архитектуре. Язык не поворачивается называть этого монстра знанием, но в противном случае знанием словно бы окажутся его проглоченные и поглощенные корреляты в подложке субъективного. А о них никто не скажет ничего путного.

"Всякое сознание полагает, когда выходит из себя, чтобы достичь объекта..." Это про мышшь или ежа? Сартр откровенно не знает, о чем говорит. Дабы действительно подойти к теме, требуется освобождение от стереотипного мышления, отказ от обыденных проскоков в рядоположении реального. Стол-восприятие, стол-представление, прагматический стол-конструкт в несуществующем идеальном плюс остальное сознание, плюс предчеловеческая проглоченность. Никакой дьявол не устремлен к "столу". И даже проголодавшийся или не проголодавшийся французский философ. Описываемое Сартром созерцательное устремление к столу — по ту сторону философии. Похоже, мы имеем дело с художественным текстом. Было бы неплохо, но подобных текстов — великое множество. В итоге возникает гигантская интеллектуальная каша. Поскольку действительно философское "я" есть только чувство присутствия, можно вполне убрать слово "я" вообще. Даже парадокс лжеца в исправленной формулировке звучит не "Я лгу", но "Лгу". Новые исправления парадокса будут вариантами формулировки: "Лжется". Логические подвижки в этом направлении еще возможны. К сожалению, нет надежды на прогресс в проблеме: "Почему здесь-теперь-так, а вовсе не-здесь-не-теперь-не-так?" /Наи-

вная формулировка этой же проблемы: "Почему я именно сейчас нахожусь в этом теле, на этой планете, в этих координатах, а не в другом теле, не сейчас, не в другой галактике?" Либо: "Какого черта я здесь?", "Почему я — это я?"/

Познавать сознание нет никакой необходимости, выражение "познание сознания" — очевиднейший оксюморон. Сознание нужно только видеть, оно само себя видит. Важно лишь отбросить навязываемые нам с детства ошибочные схемы, неверные толкования.

Существуют феномены, как бы обслуживающие другие феномены, либо интегрирующие в себе тем или иным образом другие. Сами по себе даются феномены — пересечения или объединения других феноменов. Ментальный образ ("внешний", "внутренний") уже есть и мысль о нем. Это неизбежно, поскольку мысль растворена во всем субъективном. Мысль — это не только высказывание. Особенность мыслей в том, что они часто связываются с псевдопредметным ненативным миром. Мы вполне говорим о чашках и площадках без внятной представленности их, чисто механически, скороговоркой. Слова-знаки там и сям подменяют денотаты и эфемерные отблески самих этих денотатов. При этом денотатом обычно является не нечто реальное, но уже упоминавшийся нами несуществующий конструкт прагматического. Однако нас это нисколько не смущает. Идет операция со свернутостями. В арифметических действиях чисто психически мы имеем дело не с числами, но со знаками чисел. Думать о собственно числах у нас нет необходимости. Мы мыслим смысловыми скороговорками, в которых де-факто отсутствуют понятия и прочая мишура, нацепленная на нас еще с античной классики. При переходе к философствованию возникает необходимость в замедлении мышле-

ния и скепсисе ко всему, что ранее было известно. В противном случае мы ничего не добьемся. Как и логика, философия отмывает всё дающееся нам почти до тавтологий, а потому не может не вызвать укора сартровское злоупотребление термином "познание". Нужно заявить и о заведомой нефилософичности, условности местоимения "мы", которое таки пришлось оставить в этом тексте. Вряд ли большинству читателей понравилась бы пестрота из значков современной неклассической логики. Да и их бы не хватило. Перейдя на значки, можно утратить смыслы, соотношенности, что увеличивает возможность ошибки. Формализованное проверяется формализованными же способами (алгоритмами), но любая формализация окажется недостаточной. С другой стороны, журналистское "мы" в какой-то степени способствует взаимодействию автора и читателя.

Первое и второе сознание Сартра не особо требуются — уже говорилось о массе сознаний в суммарном сознании. Не надо путаться в спонтанных или каким-то образом организованных перескоках. Можно говорить об умственной доминанте, желтом пятне умственного зрения, умственном фокусе, но это — приблизительные формулировки. Мысль видит саму себя, какой бы она ни была. Сплошь и рядом нас обманывает движение глазных яблок. Упростите, возьмите запах. Я не есть запах? Да ведь кроме запаха есть еще масса всего! А это всё и не есть запах! Не надо, господа, дурить.

Нететическое? Непологающее? Да всё таково. Наша практика — с несуществующей стороны сознания. А о некоей объективной или даже чисто буферной подложке сознания, как правило, ни один нормальный обыватель не думает. Иначе? А что из того? Вещей в подложках нет. Нет пространства-времени-структуры. Собственно метафизический

мир сточен в геометрическую неопределенность. Зато как раз называемые Сартром "нететичности" (боль, удовольствие...) куда ближе безродно-родной источной сингулярности. А любые образы чашек и плошек также нететичны из-за примата иллюзорности дающихся разверток. Субъективность наполняется подобными суррогатами вследствие расщепления чувственного. Время и пространство — малоудачные подмены бесструктурной и беспредметной глубинной характеристики. Об образе ("внешнем", "внутреннем", внешне-внутреннем) еще не разодранном аналитической чепухой, холистичном можно заявить почти то, что Сартр говорит об удовольствии, скорби, поскольку в абсолютно строгом смысле никакого "я" не существует. И местоимение "я", и философское существительное "я" применяются из соображений удобства, как и слово "субъект". Отдельного наблюдателя в сознании-восприятии нет. Всё наблюдает себя само. Устройство всего этого таково, что пересечения и суммы самовосприятий — также самовосприятие. Шкаф ничего не знает о вкусе конфеты, но и то и другое связаны путаницей совосприятий-надощущений. Надвосприятие не стоит выше восприятия, оно в том же ряду и равноправно ему. Лучше бы вообще не говорить об ощущениях, восприятиях, мыслях, сознаниях... и употреблять одно слово — менталы. Топология уже существовала во времена Гуссерля и жаль, что этот математик ею или какими-то ее гуманитарными аналогами практически не пользовался.

В разделе Сартр не скатывается на риторическую ерундику Гегеля типа: единичное, частное, общее, но так злоупотребляет по-бухгалтерски словечком "бытие" и именно не в экзистенциальном, а в категориальном смысле. Какое уж там бытие в реальном субъективном! Реальное

психическое, а не предполагаемое субъективное слишком эфемерно. Идет скрытое разлитие по предполагаемому времени (где оно такое?). Нет ничего ужаснее, чем название основной работы Хайдеггера. Хуже всякого оксюморона. Ведь получается, что рассматриваемое Хайдеггером "бытие" есть малый/большой расплеск по времени, а его в действительности нет, оный лишь условно предполагается. До строгости и точности, психической соотнесенности дальше, чем до лампочки. Пруст, Пруст, Пруст — Прокруст.

Единственное безукоризненное бытие — бытие вещи в себе, то есть сингулярного абсолюта.

Брал бы Сартр в качестве примера не мелькнувшее чувство удовольствия, а непреходящую нестерпимую боль онкологического больного. Был бы ближе к "бытию"! Подумать только, как все топорщатся, как пытаются убежать из бытия, прямо так рвутся всеми фибрами. Жизнь и бытие несовместимы. Жизнь — бегство в виртуальность, иллюзорность. Однако надо заметить, подобные картинки с неизбежными суперпозициями метафизического рисуются из человеческого мира, в космологии необходимы несколько иные рассмотрения. Субъективное сознание логически завалено, не поддерживает себя в собственной наглядности, а потому увлечение навешиванием кантовских табличек и категориальных ярлычков — довольно бесплодная игра.

Самодетерминация субъективного сознания? Увольте, увольте, господа. Давайте без матерных выражений. "Сознание есть полнота существования и самодетерминация — его существенная особенность". Неполнота! Неполнота, дорогие вы мои! Вырванность, вычлененность, раздутые в

мимолетном калейдоскопическом иллюзионе. Всё кажется устойчивым только благодаря непроизвольному толочению воспоминаний, идущих так и сяк, наваливающихся на всякое сознание-восприятие (суммарное, частное, какое угодно). Фикции? "Идеальное"? Их нет по самой их природе. Мыслительная деятельность в каноническом понимании? Хотя бы кажимоотно она раскошегаривает сама себя, но она по большей части не в одном сознании, но в пакете сознаний, кои (сами понимаете), не соприсутствуют и неизбежно вываливаются из реальности. В физиологии мы вынуждены превращать человека в машину, но внутри философского знания подобному — Verbot. Иначе не получим ничего, кроме бесполезной болтологии. За три тысячи лет она не надоела? Сколько можно ее терпеть?

Сартр различает "причину" и "основу". Субъективное сознание у него — не основа субъективного сознания [Прилагательного "субъективное" у Сартра, к сожалению, нет, но получается, что его он монополюно имеет в виду.] И то хорошо. А причина у высокоуважаемого француза какая-то спинозовская (невзирая на специальную оговорку о непрогрессии), кузанская. Термины "до" и "после". До сознания нет сознания, ergo... Кто сказал, что нет сознания до сознания? Не факт. В субъективном времени словно бы идет смена сознаний, похожих друг на друга. А не во времени? В уничтоженном времени? Повисает недифференцированность, неструктурность. Там общие чувства, вываленные из частных сателлитов, а ввиду удаления производности, всех этих спектральных разложений и последующих интерференций исходного, беспредметное получает усиление и те характеристики, кои подменялись пространством и време-

нем. Здравствуйте, Ваше Величество, Абсолют — объективное сознание. Не идеальность-материальность, но полноценная ментальность. Подобные заявления не положено делать во время эпистемологических рассмотрений, но Сартр к тому вынуждает. А поскольку теперь изложено, добавлю: философский абсолютизм — не персона, не личность, ergo не бог. Мы в действительности имперсональны. А всякие наши сделанные для практического удобства отумственные положенности и стихийные допущения и есть ничто. Об оппозиции идеальное — материальное давно пора забыть, ничто-идеальному нужно противопоставлять только реальное. Где находится так называемое "материальное" пусть читатель догадывается сам.

А вот и Сартр, похоже, заговорил о том же. Какие прыжки! Вот только от "бытия познающего" он никак не может отделаться. В познании мы как раз движемся прочь от абсолюта. А в процедуре, описанной в предыдущем абзаце, мы ничего не познавали, а наоборот отмывались от всяческой грязи, связанной с познанием. У Сартра? Вы только подумайте: познающего Сартр признает, а примат познания отвергает. И говорит он вовсе не о субстанциональном абсолюте. [У нас материя — не субстанция, но фикция, абстракция. Постсубъективное, а не досубъективное в пронцаемостном, не в хрональном смысле. Сартр, явно, смотрит на субстанцию по-спинозовски.]

"В сознании нет ничего субстанциального — это чистая «видимость» в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя". Кто возражает? Субстанции в человеческом субъективном действительно не наблюдаются.

Однако к словосочетанию "чистая видимость" (по отношению к субъективному миру) Сартр тут же приплюсовывает, будто не признавая реальности субъективного сознания, — "полная пустота (поскольку весь мир вне его)..." Откуда-то извне (если такое в наличии) иллюзорный субъективный пузырь действительно схлопывается, но изнутри себя он есть и отнюдь не является пустотой. Зачем путать термины физики и философии? Субъективная ментальная протяженность есть ментальная протяженность изнутри самой себя и нулем не является. Далее Сартр продолжает, скрытым образом подразумевая чисто субъективное: "... по причине тождества в нем видимости и существования его и можно рассматривать как абсолют". Как говорится, дошел человек до ручки! Что это за абсолют в иллюзии? Видимость есть (и не только в зрительном смысле), но абсолют-то здесь дегенерировавший, распавшийся, растащенный на развертки, на терабиллионы общих сознаний-мгновений. В рассуждениях данного раздела мы далеки от сферы собственно онтологии-метафизики, трансцендентного. Перед фразой "Здравствуйте, Ваше Величество...", ох, и много подсократили, а надо освободить от производного, оставляя неуловимые капли константного, не только совокупность распятых по локусам субъективного времени общих сознаний одного конкретного земного существа. Если бы существовал некий деперсонализированный философский архангел (скажем, в компании двух других) — тогда другое дело, но архангелов нет, чисто философская космология идет иначе.

"Мы оторвали бытие видимости от феномена, чтобы отдать его сознанию, и мы рассчитывали, что сознание потом возвратит видимости ее бытие". Не слишком ли самонадеянно? В действительности бытие субъективного — квазибытие.

"...есть бытие воспринимаемой вещи, поскольку она воспринимается". Ох и нелепость! И так, и так — даже в наивном реализме, не говоря об идеальном конструкте вещи прагматической. Упомянутый Сартром Гуссерль — здесь не подспорье. Оттуда это, оттуда: "Даже если бы я хотел свести этот стол к синтезу субъективных впечатлений, по крайней мере необходимо отметить, что он себя открывает *в качестве стола* через этот синтез и что он представляет собой трансцендентную границу, основание и цель этого синтеза". Печально, господа, печально! Слово "трансцендентный" по гуссерлевски опошлено. Сплошное богохульство, черная месса. Сама себя оплевать может только трансцендентальность. Сартр подкладывает нам то свинью, то унтер-офицерскую вдову. К тайной радости постструктуралистов.

Если Сартр столь слаб в суждениях о бытии, не лучше ли он в рассуждениях о ничто? Не каждый захочет впустую тратить время на чепуху. Пролистаем вводную часть? Да нет! Хотя бы немного поводим ситом. Не всё же у него пустая порода. Попробуем найти ценное при последовательном чтении. Как видим, французский философ почти отказался от первичных посылок и сильно удалился в область фикций

как спонтанных общечеловеческих, так и придуманных (надуманных) немецкими мыслителями. И конечно, во многом оставил неувязки античной философии нетронутыми.

О древних. Они верно говорили об отсутствии небытия, отсутствии ничто. Откуда же ничто постоянно вылезает? Оттого что треугольник Фреге сломан, в предельном уточнении нет денотатов, нет понятий. Да и первичные знаки — будто бы не знаки, поскольку их фактура должна бы быть необязательной. Мы оказываемся в мире субъективных сигналов, которые не описываются ни треугольниками, ни квадратами, ни прочими фигурами. Эти сигналы отчасти — самосигналы, отчасти сигналы для порождения других сигналов, отчасти сигнальные композиции. И они логически заламываются, являются неавтоабстрактные смысловые абсурды, могущие как-то разрешиться только в несуществующем. Возникает эпифеномен понарошечного постсубъекта, в коем и утонули наши профессора, да не только они.

Нынешние субъективные связности становятся прошлыми, то есть... несуществующими. Опять они — ничто. Гипотеза о неуходимости прошлого, его скрытом наличии малоперспективна из-за неполноценности этого прошлого в его бытность настоящим. Трегубо кажущееся реально есть, только когда оно в настоящем. Однако часть субъективного прошлого есть и в настоящем. Это феномен присутствия сам по себе плюс феномен протяженности (общементальной, а не исключительно зрительной), плюс кое-что иное неструктурное. Этот сухой остаток неперсонален, обезличен вследствие своей универсальности, неопционности, константности. Для него словно бы не существует времени. Прерыва-

ния? Прерывания чего? Забытой, то есть несуществующей памяти? Память на то, что и так есть, не нужна. Ощущение текучести, ощущение изменений — также константа. Мы называем его длённостью (не длительностью!). Итак, присутствие-протяженность-длённость — скелет восприятия в себе.

"Воспринимание" — не совсем из данной оперы, отдайте-ка его физиологам. Его значение в феноменологии не относится к общим вопросам. В феноменологии — это иногда дающийся кунштюк, без какой-либо важной нагрузки, либо микроданность, наподобие смутно зримого наложения разных восприятий. Апперцепция — по сути иная перцепция, перцепция якобы "изнутри". Percipiens (воспринимающий, гомункулус)? Такого не существует. Здесь не базар.

А что нам хочет поведать Сартр? Бытие воспринимаемого не по Беркли? Лучше звучит "наличие суммы феноменов" или "субъективная данность в этот момент". Смысл "бытия" слишком близок к смыслу "бытования". В русском языке слова "наличие" и "наличествование" больше соответствуют иллюзорности и эфемерности.

"Стол присутствует перед познанием и не может быть ассимилирован им, иначе он был бы сознанием, то есть чистой имманентностью, и исчез бы *как* стол". Was ist das? У нас здесь физиология восприятия? Устроение мира? Это никуда не годится! ...Другой вдруг встал и стал перед ним ходить... Вот и живем, мешая манную кашу с бузиной на огороде. Где предмет разговора? Его нет. В сартровском комиксе гомункулус-наблюдатель привязан веревками к столбу-столу. К чему тогда философская терминология и попыт-

ка рассуждения? Зато нет желания разобраться, отчиститься от цивилизационного мусора. Есть субъективное сознание и есть нечто, что в это сознание не вмещается в качестве соотносимого с ним. В собственно философской области мы не имеем права обустроить мир так, как это делает обыденность и продолжение этой обыденности — наука. Может ли практически ориентированный рассудок знать качественную сторону времени и пространства? Наличие протяженности, длительности, дленности внутри сознания, внутри кажущихся пакетов сознаний не дает никакого права теоретически трансформировать и объективировать. Раскладки-развертки-раскаты могут быть принципиально иными. Мы представляем движущееся в пространстве твердое тело по образцу зрительно и осязательно наблюдаемого движения, но теоретически — это фундаментальная ошибка. Попробуйте применить к движущемуся телу представления о масштабе-охвате. Существует ли в этом смысле некий истинный и объективный масштаб? А объективный ракурс? Разве не треснут форма, пространство и время при отсутствии пренебрежения слишком большим или слишком малым? Кроме того, даже чисто физически структура-форма парадоксальным образом строится из времени. Нет водораздела между локковскими первичными и вторичными качествами. Для науки подобное деление долгое время было удобным, но одного удобства мало. Кто сможет поместить в декартовы координаты и трансформировать музыку? Или упомянутые Сартром удовольствие и скорбь?

/Замечание. В подразделе (и не только) Сартр как-то скромничает с термином "сознание" (conscience). По контексту оно — то реальный феномен, то заведомо несуществующий, но пунктирно полагаемый разум-рассудок...

Плотного подхода к подобному у Сартра почему-то не было в течение всего предыдущего изложения. Не может не возникнуть подозрение об очередной, но тщательно скрываемой трансцендентальной пакости, крайне надоевшем отвязном старом пережитке. Чисто этимологически слово "сознание" (в русском языке калька с латинского *conscientia*) не может не считаться абсурдным.

Не лучше обстоит и с навязшим в языцах словом "рефлексия". Оно могло считаться приличным только на заре возникновения философской мысли. В крайнем случае, на первом этапе формирования самостоятельного (нетрафаретного, не "клипового") мышления у подростка. Может подразумеваться особая разновидность критического мышления или критического взгляда. Сознание как мысль мысли или мысль о мысли — только один из вариантов. Кстати, мысль мысли может означать, наоборот, начало, исходную ступень, а не конец внутренней эволюции.

Выражение "направленность сознания" фактически убивает само сознание, создает несуществующую рамку. Сознание есть там, где оно есть, то есть только в себе, оно идентично своему содержанию. Нечто похожее можно видеть со словами "восприятие" и "ощущение". Восприятие не нужно путать с восприниманием в физиологическом смысле. Карты может сбивать одновременное наличие суммарного и какого-либо конкретного сознания. Здесь мыслители почему-то начинают путаться в нескольких соснах. Так воспоминание — это именно то, что вспоминается, но вовсе не восстановленное бывшее где-то когда-то, которого ныне просто нет, отнесение носит заведомо условный или обманной характер, связанный со стереотипом раскладывания всего по воображаемым полочкам. Кажимость некоей

тонкофлюидной емкости мнимо рисуется из-за разнородности повиснутых сознаний в общем сознании и отсутствии специальных перегородок. Конечно, воспоминание — яркий, но не самый удачный пример из-за вовлечения в рассмотрение осложняющего фактора времени. Другим осложняющим фактором может быть неизбежное творение мнимой постсубъективной сферы — идеального. Чисто логическая направленность на него смыслов не подлежит отрицанию (сравните реальную приблизительно представляемую окружность и точную окружность в математике). Чаще всего подобная направленность носит сильно свернутый вид. Однако в реальном феноменальном (а не фантомном!) представлении само представление остается идентичным само себе и в качестве самовоспринимаемой смысло-образной (образносмысловой) фактуры никуда не направлено.

Поскольку постсубъект — фикция, а досубъект (предсубъект, подложка субъекта), как правило, не воспринимается и никак не полагается, по факту для субъекта нет мира как такового. Собственно мир для субъекта невозможен. Чтобы узреть мир, нужно распороть субъект изнутри субъекта. Но в обыденности и ее продолжениях мы выстраиваем над субъектом мнимые этажи, творим птолемеевские системы.

5

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

"Есть «онтологическое доказательство», выводимое не из рефлексивного *cogito*, но из *дореклексивного бытия percipiens*". О *percipiens* уже говорили. Без комментариев.

"Всякое сознание есть сознание чего-то". Можно заявить: не всегда; возможны своего рода исходные неопределенные сознания внутри составного общего сознания. А "чего-

то" — не обязательно соотносимо с иным, но чаще с самим собой. Так предметные сознания-восприятия по большей части замкнуты внутри самих себя и на себя же направлены. Философов здесь подводит акт смотрения как такового. Раз смотрю, значит... Да забудьте про это. Сартр запутал себя аналогичным образом и начал по-гуссерлевски полагать обыденный "трансцендентный объект". В обыденности таковой практически отсутствует. Сверх того, Сартр часто отделяет феномен от сферы сознания, что довольно странно. А у Гуссерля имелся похвальный порыв — смутный слой гилетического, редуцированный затем Сартром. Зато от Сартра мы наконец слышим в некотором смысле благие слова: "...бытие объекта есть чистое небытие", невзирая на старые скачки с бесконечностями и попытки околичных умозрительных рассуждений.

А вот цирковой номер: "Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает как *направленное на бытие*, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством". Воистину воскрес! Ни одного свежего аргумента. Даю эту цитату только из-за совпадений с названием параграфа. Трансцендентностью здесь нисколько не пахнет. Сартр явно не ухватывает и суть субъективности. Мы видим разновидность наивного реализма.

"... сознание предполагает в своем бытии бытие незнающее и трансфеноменальное". Ничего такого оно не предполагает.

Вот ссылка на схоластику: "... во всяком предложении, касающемся бытия, есть порочный круг — поскольку всякое суждение о бытии уже предполагает бытие". Конечно, Сартр заявляет, что порочного круга здесь нет, доводы в пользу этого заявления не слишком убедительны, опять идет ссылка на "феномен бытия", который не есть бытие, но бытие обозначает "и требует его". О примитивности такого воззрения не стоит лишний раз упоминать. Зато можно вспомнить, что в немецком варианте известной статьи для британской энциклопедии Гуссерль заявляет об интерсубъективном трансцендентальном, которое де является основанием для трансцендентного... Комментарии излишни.

Самый яркий порочный круг, наоборот, наблюдается в постсубъекте, когда с набором физико-биологических данных пытаются подойти к человеческому сознанию. Ведь сами эти физико-биологические данные появились через всяческое посредство субъективного сознания, а условный физико-биологический мир — только продолженный и несколько уточненный обывательский мир.

Пойти навстречу Хайдеггеру и Сартру практически невозможно. Предположим, что в наших мгновениях проблескивает некое субъективное бытие: нечто пышет, нечто дышит и как-то меняется. Казалось бы, вот оно живое бытие-то, а всё прочее — домыслы и абстракции. Однако не эту нативную витальность имеют в виду наши мыслители, они же-

лают перепрыгнуть через Пруста и Бергсона, впадают в порочный трансцендентализм. Кроме того, живое-дышащее-вот-оно — обман инерции. В реальности нам чаще даются мимолетные срезы и восприятия-вспышки. Мир нам воображается через пакет суммарных сознаний, разделенных субъективными мгновениями. Конечно, для разных феноменов-менталов субъективное время различно, но субъективный мир мы творим на основе не медленных или постоянных чувствований, но как раз — самых быстрых и сменяемых. Из-за хрональной разницы восприятий (несовпадения-различности локусов субъективного времени, одни локусы больше других) отчасти и возникает иллюзорное убеждение в наличии некоего внутреннего наблюдателя.

Из-за подмены истинного трансцендентного трансцендентальным воззрение критикуемых нами философов оказывается жуткой смесью наивного реализма с наивным идеализмом. Нам подают к обеду отварного гомункулуса с гарниром из фальшивого бытия-в-себе.

Вначале Сартр выстраивает ложную иерархию, отрывая феномен от сознания. Отрыв феноменального смыслового от дескриптивного смыслового связан с вербализацией, но не носит какого-то кардинального характера. Утверждение [Не цитата.]: "Человек существо мыслящее, поскольку оно говорящее" — в фундаментальном плане неверно, хотя в ряде контекстов может оказаться существенным. Однако Сартр, взяв на вооружение немецкую традицию, идет и на еще больший отрыв.

С помощью "Непосредственного феномена бытия" Сартр пытается установить смысл бытия и заявляет: "прояснение

смысла подходит только для бытия феномена". При этом бытие сознания (то есть у Сартра не совсем сознания, но выдуманной надстройки, связанной с вербально мыслящим гомункулусом) — "совершенно иное". Это бытие-для-себя якобы противостоит бытию-в-себе феномена.

/Замечание. Термин "дорефлексивное" — у Сартра обычно подменяет термин "неосознанное". А неосознанное как таковое должно быть вообще изъято из философской плоскости. Однако вопрос в том, что термины "неосознанное" и табуированное Сартром "бессознательное" обычно употребляют довольно неосмотрительно и произвольно, чему на практике служит отвлечение от свойств мнестического. Почти незаметным образом мы живем в среде амнезии. Забыли? Ну и что? Забвение феномена вовсе не означает его неосознанности в тот момент, когда он был. Получается, что Сартр, подобно марксистам, социологизирует, интерсубъективирует представления о сознании, то есть фактически отрывает часть сознания от сознания./

Сартр связывает сознание-надсознание с бытием-для-себя, противопоставляет его бытию-в-себе феномена, изобретая тем самым лишние сущности. В резюме предыдущему изложению он почему-то считает, что многое из упомянутого доказал или показал, чего в действительности не было. Правда, как следует развернуть высказанные в параграфе наметки он намерен на протяжении остального текста.

Уходя от креационизма, Сартр между делом наделяет субъективное сознание фантастическими свойствами и считает их само собой разумеющимися: "Бытие не может быть *causa sui* наподобие сознания. Бытие есть *само по себе*".

А вот новое крайне наивное заявление: "Активность есть тогда, когда сознающее бытие распоряжается средствами ввиду какой-либо цели". Можно было бы задать вопрос: "А насколько последовательно и глубоко было бы подобное «распоряжение»?" А не опрометчиво ли словосочетание «сознающее бытие»? Не слишком ли много бытовизмов?

Далее идет школярская словесная эквилибристика о бытии-в-себе и бытии-для-себя. А соответствует ли она чему-то действительному? Таким ли должен быть уход от идеализма? В предыдущем изложении Сартр собирался заодно уйти и от реализма. По Сартру, жирное бытие-в-себе слишком себя наполняет, чтобы как-то давать отчет о себе или быть активным.

Часть первая
ПРОБЛЕМА НИЧТО

Глава I ИСТОЧНИК ОТРИЦАНИЯ

1. ВОПРОС

Хайдеггеровское бытие-в-мире, как и названный в подразделе человек-в-мире — вещи чисто художественные. Они неизбежно вываливаются как из гносеологии, так и онтологии. А если не годятся для романов-повестей, то могут подойти для околотеатральных или околокинематографических эссе.

О каком-таком мире собственно идет речь? Это явно не мир естественных наук и уж точно не миры философии. И конечно — не прагматический мир обывателя уже в силу теоретического замаха. Это нечто такое, на что и не стоит

тратить воображения. Сплошная беспринципность. Синтез? Простите покорно, но подобные помои никому не нужны. Даже различные области одной и той же науки могут никак не сопрягаться теоретически. Каждая из человеческих сфер смотрит только в свое окно, отменить подобное положение вещей невозможно.

Клочковатое поведение человека и цивилизации в целом? Неплохо вспомнить о Тришкином кафтане, о Сизифовом труде, о бочке Данаид.

Тем не менее Сартр заявляет: "...только при условии, чтобы мы рассматривали ...формы поведения в качестве объективно постигаемых реальностей, а не как субъективные привязанности, открывающиеся только рефлексии" и выдается бытие-в-мире ("человек, мир и отношение, которое их объединяет").

Спрашивается: "Возможно ли объективное постижение реальностей? Что это за басня? Когда это Сартр перешел на позиции марксизма и в чисто философском плане?" А "человек, мир и отношение, которое их объединяет" не слишком ли это много для собственно философии? Она слишком топчется. Начиная с Фалеса и по сей день, еще не оторвалась от Аз, Буки, Веди, да и в их суть еще как следует не вникла. Нам не требуется безответственная журналистика на философские темы.

"...отношение человека к миру..."? Отдайте это социологии, биологии и прочему подобному. В противном случае придется выбирать какую-либо дутую прикладную философию. Ближе всего к чистой философии здесь может оказаться только эстетика. Говоря о человеке, Сартр пока не подразумевает хирургическое мясо, но вновь идет к несуществу-

ющему гомункулусу, прикладывая к нему скромнейшее местоимение "я". Слова "субъект" он по-прежнему избегает.

"...мы удерживаем себя перед лицом бытия, которое вопрошаем". Какой пафос в этой фразе! Однако не будем слишком ругаться: вдруг Жан-Поль Сартр нам что-то такое спихает!

А что следует из названной фразы? Пожалуйста: "... всякий вопрос предполагает бытие, которое спрашивает, и бытие, которое спрашивают". Вот вам дуализм, от которого философ так хотел уйти, два бытия сразу плюс разновидность того самого онтологического доказательства. Как вам такое понравится? А сколь обязано опрашиваемое бытие отвечать? На самом деле Сартра всё это не интересует, он говорит и спрашивает словно бы со сцены, ставит спрашивающего в положение актера, представляет всевозможные формально-фантастические ситуации, конечно, упирается рогом в ничто, ничего и никак — и словно бы очень этим доволен.

Какая-либо строгость и точность в "вопрошаниях" и предполагаемых ответах на них у Сартра отсутствует, у нас чистой воды актерство. Трактаподобность предыдущих разделов отсутствует.

2. ОТРИЦАНИЯ

Рассуждения Сартра об отрицаниях, о ничто какие-то не обязательные, натянутые. Для того чтобы с ним хотя бы частично согласиться, нужно ему сочувствовать, заранее быть на его стороне. Зато мнение своего противника Сартр никак не пошатнет. В чем дело? Фактически Сартр имеет в виду не совсем ничто, но тень ничто, отблеск ничто, он весь во власти смысловых полутонов. Вспомним: сартровское бытие —

также не совсем бытие, но бытие частичное, полусъеденное, неполноценное, недоделанное. Таким он его нигде не величает, но по всем контекстам это видно невооруженной мыслью. Сами посудите: субъект и не может иметь никакого приличного контакта с бытием. Ему даются только отрывочные мельтешения в одно-два мгновения. Эти одно-два мгновения он попросту дополняет в воображении, да и сущности воображения большинство людей не могут более или менее внятно представить. Мы всегда имеем дело с различного рода фантомами, суррогатами мира, но не с самим миром.

От экзистенциальных примеров Сартр переходит к игре с отологическими доказательствами, к подкидыванию рассыпанного или рассыпающегося треугольника Фреге. Знаки слов не обязаны соответствовать чему-то объективно наличному. Сартр идет и еще дальше. Вчувствовавшись, вмыслившись, да еще имея за спиной понукания Сартра, мы легко замечаем: за каждым позитивным суждением словно бы присутствует его тень, пахнущая небытием... Далеко пойдем, господа-товарищи! Туда, где нас встретит обрадованный Хайдеггер, оплетет своей паутиной и переварит!

Обратите внимание на сартровский мультфильм: "...бытие-в-себе, вопрошаемое относительно отрицания, отсылает к суждению, поскольку оно не что иное, как то, что оно есть, и суждение, эта цельная психическая позитивность, отсылает к бытию, поскольку формулирует отрицание, касающееся бытия и, стало быть, трансцендентное". Эта сценка разыграна положенностями мысли самими по себе. Сартр играет абстракциями, никак не соотносящимися с

наличными денотатами. А что касается трансцендентного, то оно вовсе не тождественно попытке трансцензуса. Давайте-ка странсцендируем таким образом макаронного монстра или полковника Скалозуба.

Далее Сартр высказывает некоторое усомнение в оде несуществующему. "Очевидно, что небытие всегда возникает в рамках человеческого ожидания". "...если я *ожидая* раскрытия бытия, значит я подготовлен одновременно к возможности небытия". Притом смотрятся нелепыми обращения Сартра к карбюратору или механизму часов, он явно путает различные несовпадающие миры, неправоммерно накладывает один мир на другой. И далее Сартр рассматривает всякого рода прагматику и впустую раскидывает ее фактики по абстрактным немецким полочкам. Это один из способов убежать вон из области философии.

"А что такое хрупкость, как не вероятность небытия для данного бытия в определенных обстоятельствах?" Совсем немного до перехода к душе человеческой. Рассуждения Сартра просто смешны. Ничтоже сумняшеся он механически переносит прагматические бытовые факты в свою мегафилософию. И сюда же подсоединяет каким-то чудом приснившуюся полноту бытия. Мы имеем дело с намеренным оглушением-опрощением? Какое-то детское, прямо-таки дошкольное восприятие мира! Плюс пресловутая попытка глубокой философии на мелких местах. Отсутствующие в кафе Пьер или Веллингтон вполне бы пошли только для чисто художественного текста.

По большому счету нет ни субъектов, ни объектов, но только сознание-восприятие, в котором исчезают-

появляются показания-феномены. Предназначение его — утилитарное. А чем оно занимается у Сартра?

3. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НИЧТО

Затеянная Сартром "феноменологическая онтология" заранее обречена на конфуз. Он содержится уже в самом заковыченном словосочетании. Однако в данном параграфе Сартр опирается на работы Гегеля и рассуждает предельно абстрактно. Он приводит цитату Из "Малой логики": "Это чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, *абсолютное отрицательное*, которое, взятое также непосредственно, есть небытие". Как известно, похожих фраз у Гегеля немало. Игра в понятия, лишённые соотношений, к подобному обязывает. Имеем дело с изъятым онтологическим содержанием.

Если пользуемся формализованными системами, то подобное, казалось бы, и надо, но давать задания алгебраической или электронной системе, пользуясь методами Гегеля, нельзя, поскольку знаки здесь не заменят съеденной сути, а она скрыто должна предполагаться.

В словесной игре чистое небытие вызовет куда больше сомнений, чем чистое бытие. Чистое небытие начинает пухнуть лишними соотношениями, а это плохо.

Сартр опять заводит речь о бытии феномена, тем самым убирая онтологию как таковую, поскольку в философском смысле феномен может ссылаться только на себя самого, а не на что-то вне себя. При этом диалектику внутри выдуманного или предполагаемого разума-рассудка нельзя переносить на нечто объективное, то есть нельзя по трансцендентальному судить о трансцендентном.

В частности, противопоставление бытия и ничто нельзя считать особо продуктивным. Бытие возникло из ничто? Конечно, нет. Приходится искать третье, которое могло бы претендовать на источность. Если человеческая ментальность представляет собой грязное недобытие (или грязное бытие, что все равно), можно вообразить недобытие в чистом виде. Человеческое восприятие-сознание лишено таких атрибутов субстанции, как самосуществование и самопроницаемость. В противоположность этому источность полного бытия должна иметь самосуществование в смысле самоподдержания, самосущности, а также самопроницаемость, но без некоторого иного атрибута бытия-субстанции. Приобретение новых атрибутов одновременно должно оказываться уменьшением степеней свободы. Источное по своему смыслу беспричинно-внелогично. Если бытие равно самому себе, то добытие — не равно. Человеческая ментальность (реальная, а не какая-то воображаемая идеальная) должна оказываться надбытием.

По отношению к подобной или иной метафизике мы имеем право на скептицизм, однако бытие категориально-риторическое должно быть вообще изгнано из философии. А под ним мы понимаем условное подстановочное бытие для подстановки в него чего угодно. Мы должны избавиться от упорно навязываемого нам трансцендентального. Философия — не место для такого рода абстракций. Хватает и тех абстракций, которые возникают сами собой из человеческого способа существования.

Сартр далее отрешивается от гегелевского понимания небытия на том основании, что небытие вторично по отношению к бытию и высказывает массу мыслей, с которыми

более или менее нельзя не согласиться. Даже возвращается к пониманию ничто у элеатов и прочих греков.

4. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НИЧТО

Сартр приветствует "прогресс" по сравнению с Гегелем в мыслях Хайдеггера о бытии и ничто. Однако аналоги ничто в обыденном понимании (ненависть, защита, сожаление) довольно условны и натянуты. А вот достижение: "... Хайдеггер, вполне допуская возможности конкретного постижения Ничто, не впадает в ошибку Гегеля, он не сохраняет в небытии бытие, хотя бы и абстрактное". В остальном хайдеггеровские поклоны наивному восприятию мира вряд ли можно принять. Подход Хайдеггера художественен, близок простому восприятию, но остается только стартовой декорацией. Хайдеггеровская погруженность в бытие в действительности есть погруженность в воспоминания о воспоминаниях. Нельзя согласиться с трактовкой Сартра "... человеческая реальность сразу возникает как «обложенная» бытием, она «находит себя» (sich befinden) в бытии, и одновременно человеческая реальность заставляет бытие, которое ее осаждает, расположиться вокруг нее в форме мира". Может вызвать сомнение отдающее биологией словосочетание "человеческая реальность". Прочие приводимые Сартром мнения Хайдеггера больше претендуют на поэзию, а не на философию. В XX веке — синкретизм.

Здесь и поджидает капкан: "Но это явление себя по ту сторону мира, то есть целостности реального, есть внезапное возникновение «человеческой реальности» в ничто. Только в одном ничто можно подняться над бытием". Взятки гладки! Театральную сцену сюда плюс произнесение вслух с выражением.

Мир дается, по Хайдеггеру, таким, а не иным, что означает ничтожение... Но не внутри ли риторики мы находимся? Ментальность сама по себе не претендует на экспансию. Импульсы внутри нее — всевозможные, но расцениваться они могут самым противоположным образом. Всё зависит не столько от специальных ощущений с плюсом или минусом, сколько от раскладывания мнестических картинок, всякого рода умственного тасования реальных смыслов-образов. Эту темную/светлую чисто феноменальную деятельность как-то и не принято выставлять напоказ; по привычке к подлому очковтирательству говорят о работе "рассудка", "разума". Последние как фиктивности подлежат отсечению от феноменологии. Образованному феноменами и их "тик-так" арифмометру они не нужны. В нормальном случае до хайдеггеровского "ничтожения" просто не доходит дело. Отдельно взятые фантазии? Они могут завести куда угодно. Хоть во сне. Можно, как писано у Геродота, сидеть на золотом троне и головой касаться неба.

Гегелевский Дух вместо Dasein Хайдеггера? Сартр заявляет: "Недостаточно видеть в духе опосредованность и отрицательное, нужно показать отрицательность как структуру бытия духа. Чем должен быть дух, чтобы он мог себя образовать как отрицательное?"

И говоря о Гегеле и Хайдеггере: "В обоих случаях нам показывают отрицающую деятельность и не заботятся о том, чтобы основать эту деятельность на отрицательном бытии." На простых примерах Сартр показывает нелепость сведения бытового, а равно логического отрицания к внемирному/сверхмирскому Ничто.

5. ПРОИСХОЖДЕНИЕ НИЧТО

Сартр рассуждает о Бытии и Ничто, словно бы уподобляя их обыденным вещам, получившим некий геометрический статус, но в то же время не отказываясь от их традиционной категоричности.

"Бытие, посредством которого Ничто прибывает в мир, есть Бытие, в котором, в его Бытии, стоит вопрос о Ничто его Бытия, *Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным Ничто*". Сартр возвращается к "вопрошающему", причина ничто у Сартра — человек. Правда, оказывается весьма неточной фраза: "... человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир". Для философии расплывчат сам термин "человек". Уточнение, в смысле ограничения, возможно, однако у Сартра выплывает новый термин — "свобода". Опасаясь быть поспешным, Сартр заявляет: "Нам еще нельзя обсуждать проблему свободы во всей ее широте", отсылая к части IV, главе I книги. При этом он близок к спорному отождествлению человеческого бытия со свободой, указывает на свободу приостанавливать суждения.

Далее Сартр в довольно сомнительных контекстах оперирует терминами "образ", "интенция", "трансцендирование", пытаясь рассмотреть здесь очередное ничтожение на примере "пустых интенций". Бытовое и философское оказываются до смешного перемешанными. Препараты точного мышления не требуют скальпелей и вивисекций, нужна только предельная обрисовка субъективных картин и сред. Этого Сартр не делает. В итоге эпохе оказывается весьма поверхностным. А вот настоящая смута: "Нет распада непре-

рывности в потоке временного течения; в противном случае мы возвратились бы к недопустимой концепции бесконечной делимости времени и к временной точке или мгновению как границе деления". Здесь нам субъективное восприятие мешают с некоей геометрией. Есть ли теоретический распад, нет ли — к субъективности это не имеет никакого отношения, поскольку она иллюзорна по определению.

"То, что отделяет предшествующее от последующего, и является как раз *ничем*". Сартр прямо не хочет говорить о том, что ноль не ничто. Этот ноль не может играть упомянутую Сартром роль лезвия ножа? Сартр попросту неуклюже сваливается в древнюю апорию. Можно ли сводить неопределенности к ничто? Кроме того, наивно предполагать в субъективности отсутствие скараденности и полную открытость. И то и другое не препятствует наглядности. Пусть наглядно, зато нелогично. А Сартр приписывает ментальному свойства абстрактной картинки.

А вот грубейшая ошибка: "Предшествующее сознание всегда находится *здесь* (хотя и с модификацией «переведенного в прошлое»), оно вступает всегда в отношение интерпретации с присутствующим сознанием..." Тихий ужас! "Здесь" находится не прошлое сознание, но воспоминание, а чаще — воспоминание о воспоминании. И нужно говорить не об отдельном, но о суммарном сознании, а оно имеет концентрическое устройство. Чем составляющее отдельное сознание периферийнее — тем оно структурнее и хрональнее. Даже если воспоминание не имеет достаточной развернутости, выглядит тычком, то все равно у него не менее двух-трех точек приложения, то есть составных частей, что образует структуру. А константно в сознании только бесструктурное. Сверх того, воспоминание по своей природе

уже предполагает распад времен. Даже отвлекаясь от персональности, говоря о сознании, Сартр превращает последнее в гомункулуса-амебу, которая де вытягивает псевдоподии и обволакивает то одно, то другое. Ментальное никуда не скачет и не ползает. Две ментальности настоящего локуса субъективного времени не проникают друг друга, но косвенно соприкасаются в третьих ментальностях в качестве объединений и пересечений. Украденность/неукраденность "промежуточных состояний" в дифференцированном (сартровское "ничего") не имеет никакого значения, поскольку остается продленным по времени недифференцированное. И даже какая-то кража части всего сознания (прерывание) не столь важна, как это кажется Сартру. Одно из свойств человеческой ментальности — пластичность. Амнезия чего-либо диагностируется обычно лишь косвенно. Для этого всегда необходимы веские улики. А некий провал мгновения вообще остается незаметным. "Приостановка бытия"? Да сколько угодно! Речь не идет об объективном бытии. Отделенность сознаний "посредством ничто"? Что-то и можно называть горшком, но не в данном случае. К чему здесь такая определенность? Оказывается, ничто у нас — агент воздействия! Кому-нибудь подобное очень бы понравилось. Вооружись себе ничем — и действуй. Существующую там и сям проглоченность, поглощенность или просто отказ от чего-то крайне зазорно называть ничем.

Сознание отрывает от прошлого у Сартра якобы не феномен, но осознающая структура. Таким образом, мы приехали к деревянному железу. То, что в субъективном не есть феномен, того в субъективном нет. А в рассматриваемом случае псевдосуществование идеального как раз не требуется; убежать из сферы реального еще рано.

"Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто". У Сартра здесь — цирковой фокус. У вас нечто тайно, либо открыто похитили, а вы же делаете вид, что сделали подарок. Хороша свобода! Образование субъективного прошлого — вне компетенции субъективного настоящего. Сартр словно бы намеренно путает субъективное сознание с его спрятанной подложкой. Сверх того, он выделяет специальное ничтожащее сознание.

"В свободе человеческое бытие *есть* свое собственное прошлое (так же, как и свое собственное будущее) в форме ничтожения". Прошлого и будущего (а тем более субъективного, заведомо иллюзорного) никак не существует. Они — фикции. Настоящее предстает в виде кажимости, а воспоминания и предварения именно в нем, а не в прошлом или будущем. О прошлом мы можем говорить как об истинном прошлом или ложном, фальсифицированном, но в любом случае подробное субъективное прошлое окажется только идеальностью. Сартр внезапно переключается для подспорья на составную эмоцию под названием "тревога". Внезапность в том, что можно было бы выбрать какую-либо иную эмоцию и возвести ее в ранг экзистенциала. Дальнейшее присвоение тревоги, автологичивание ее по отношению к субъекту не может не вызвать возражений. Страх перед собой, за свои реакции не есть атрибут тревоги. Явно нечто не то с этим термином. Не лучше здесь, как и было раньше, с термином трансцендентность. Конечно, можно убрать философские аспекты, оставить чисто обывательские, но тогда к чему этот термин? Сартр неявно предлагает забыть о вещи в себе. Вещь в себе настолько отдалена, что испытывать пе-

редней какой-то ужас просто невозможно. Сартровское повествование ближе к фантастическому роману или к психологическому триллеру. Сартр оперирует с предполагаемыми прагматическими возможностями: одни отвергаются (ничтожатся), другие оставляются и пр. Одновременно возникают ассоциации со всевозможной бульварной литературой на психологические темы. Сартр не желает глубоко забираться ни в философский, ни в психологический план. В сухом остатке — проповедничество. То, что расписывает Сартр о человеке близ пропасти, реально невозможно. В подобной ситуации важны такие импульсы, какие полноценно не развернуть.

"Итак, как мы видели, сознание бытия есть бытие сознания", — заявляет Сартр, как всегда не поясняя, какое бытие и какое сознание он имеет в виду. А под бытием он чаще всего подразумевает чрезвычайно разнородную смесь из заведомо несуществующего с инкрустацией осколков реального настоящего или без последних. Подход чисто обыденный. Однако в эпизоде с пропастью философ словно бы пытается навести нас на некую предвещь в себе, либо на тайный компонент вещи в себе в форме экзистенциала: "... само бытие ужаса обнаруживается в себе как *не являющееся причиной* действия, которое оно требует". Увы, здесь не Ужас, но только слабый намек. Отказываясь от потенцирования ужаса до бытийной объективности, Сартр переходит к ссылкам на прагматическое, к феноменальным предтечам-коррелятам обывательского разумка-рассудочка. При этом лирический герой Сартра донельзя нестандартен и больше напоминает артиста: Сартровец (по аналогии с Евгением Гришковцом), да и только. Сартровское ничто слишком артистично, чтобы быть истинным.

"Как раз сознание быть своим собственным будущим по способу небытия мы назовем *тревогой*". Наконец, таки определились, но определились литературно-художественно! Здесь небытие — прежде всего эмоциональный термин, какого-то истинного небытия от него ожидать сложно. А небытие из настоящего как несостоявшееся будущее, да еще предположительное... Теми ли костями пытаемся играть?

"Эта свобода, которая открывается нам в тревоге, может характеризоваться посредством существования того *ничто*, которое проникает между мотивами и действием". Подобно подпольному человеку Достоевского Сартр здесь чувствует нечто тонкое, но способен ли он это чувство выразить или перевести наличную/спрятанную тонкость на язык философии? Архимедов рычаг близок, но возможно ли коснуться его? Наибольшее сомнение вызывает слово "ничто". Не то это, не то! А слово "свобода" не слишком ли затерто? Требуется ли диалектика, ничтожащая всякую свободу, формально детерминирующая ее с другой стороны? Порыв-прорыв, а человеческий ли это прорыв-порыв? Думается, нет. Нужно говорить не о человеке, а о субъекте. К сожалению, субъект свободен только там, где его нет. А вот это "нет" вовсе не есть сартровское ничто. Пустоты не бывает. Даже до всякого рода логических детекторов. Есть направления мысли, в которых пасуют не только философы, но и визионеры. Мысленный эксперимент с тропинкой над пропастью вообще не из той обоймы. Субъект — только условная рамка совокупности слоев сознания, а если там и есть мотивы, то по большому счету они имперсональны. Некоторые малодифференцированные сознания внутри общего сознания вполне могут устраивать приписки, индуцировать монизирование,

как бы создавать единое воление. Иллюзия? Да! Но что из того? Иллюзия вполне может быть действенной.

Вот оригинальная мысль: "...никогда нет мотива в сознании: он есть только для сознания". Впрочем, подобное не должно волновать, поскольку важнее наличие импульса хоть как-то смыслово оформленного. Это обычно и называют мотивом, но не некие обстоятельства, не ссылка на что-то. Юридический мотив не есть мотив психологический. Между ними — лакуна. Именно ее мог бы заполнить Сартр, но он предпочитает идти другим путем и обзывает мотив "трансцендентностью в имманентности". С подобным, конечно, нельзя согласиться, как и с вставкой ничто. Всякой небыли в окрестностях сознания и без того хватает. Сартр, же наоборот, извращая действительность, пытается свести сознание к пустому мешку, сплетенному из трансцендентальных характеристик, то есть из нереального.

Совокупность жутких слов "...перделывать Я, которое обозначает свободное бытие" у Сартра никоим образом не относится к реальному здесь-теперь-сознанию", подразумевается очередной идеалистический рудимент старой трансцендентальной философии. Впрочем, похожими рудиментами была полна и официальная советская философия. А вот уже откровенное саморазоблачение: "Это Я со своим историческим и априорным содержанием и есть *сущность* человека". Договорились! Именно такую сущность уже не вытянуть из общегуманитарного болота. Сартр, и правда, пишет не трактат, а проповедь. В речи у него фигурирует даже "целостность свойств, которые *объясняют* действие". Некая педагогическая поэма. А термин "ничто" слишком близок к логике и неявной философской математике, а потому требует иной меры строгости. Внутри сознания как реального фе-

номена нет ни задатков, ни способностей. Сартр пытается сделать сознание такой же обыденной фикцией, как эти самые задатки, способности, память, установки. Все эти предполагаемые чернотягичные бирюльки давно пора отбросить. Всякую поглощенность и следует называть поглощенностью. Игра в трансцендентальные кубики просто смехотворна.

А формула "это есть в силу того, что это было" поражает своим безумием. В субъективном то, что было, как правило, уже отсутствует. Что было — то ушло. Идеальности, идеалистического нет. Сущность — выдуманная связка. Мы понарошечко выстраиваем те или иные перпендикулярности явному, но эти постройки — только вспомогательные леса. Не следует об этом забывать. Наличное в разуме должно отсутствовать и отсутствует в уме. Ум не должен находиться в тюрьме разума, то есть условно-потенциального фантастического ума. Многочисленные псевдосреды, выстраиваемые вокруг реального здесь-теперь-так, не должны затмевать действительности. А действительности у нас чрезвычайно мало, именно ее и следует видеть в первую очередь. И конечно, собственно трансцендентное не в псевдосредах, не в постсубъекте, но — в досубъекте, в проницании наличности здесь-так, а не в достраивании и надстраивании.

"В тревоге свобода тревожится перед собой, поскольку она не побуждается, не сдерживается *ничем*". А вот новый вариант гомункулуса — свобода! Оказывается, внутри субъекта живет непоседливая змея. Ее имя — Свобода. Вживание, вчувствование в разного рода застывшие тоновые ощущения, не имеющие никаких названий, особого рода интроспекция иногда многое может дать. Это провалива-

ние-вмысливание, как уже говорилось, пластично и легко может обмануть, породить незрительные призраки. Тоническое не имеет коррелятов в средах зрительного, никак не исправимо сравнениями-сличениями. Прагматики у него — нуль. Под словом "тоническое" мы не понимаем воображения звуков, но только нечто гораздо более общее, близкое к ощущению присутствия как такового. Представление тонического может быть идентичным самому тоническому. В итоге (импульсивно, вне дления по времени и далеко не всегда!) можно получить намек на вхождение в метатрансцендентное, минуя само трансцендентное. Здесь можно заявить о попытке субъективного войти в провал субъективного дальше дальнего, то есть дальше вещи в себе. Субъективное тоническое бесструктурно-иррационально, мы же говорим о попытке достижения доиррационального — дологического-внелогического некоторым неинтенсивным микроскопическим образом. Каких-то позитивных интерпретаций достигнутого и быть не может в силу природы той неуловимости-малоуловимости, о какой идет речь. Некая лишенная нудной диалектики свобода может быть только там, на той стороне действительности. К "персонам", "личностям" она не имеет никакого отношения. Если до обыденных мыслей доходят какие-то импульсы оттуда и в силу каких-то причин усиливаются, то формально могут трактоваться самым произвольным образом. Обыденное сознание пасует перед ними, не зная что именно они есть. Хочу де одно, хочу де другое, а на самом деле вовсе не так. Одевание в тот или иной привычный мундир неизвестных сил. В достаточной степени сартровская "тревога" есть это самое пасование с одновременным втискиванием импульсов запуска в сознательные намерения.

Образчик сартровского высказывания: "... будущее, которым я являюсь, остается вне моей досягаемости". Однако экспансия! Но не только. Хватает странных мыслителей, которые считают прошлое и будущее бытием. А здесь к тому же бытие обозначается многозначным словом "я". А ведь весьма сомнительно и то, что именуют настоящим. Посмотрите на вентилятор. Месиво из вращающихся лопастей — пародия на любую структуру, почти на всё воспринимаемое. Структура — не что иное, как кажущееся заторможенным время, новообразованная лжедействительность. Быстрое извращенным образом фиксируется медленным. Вот и попробуйте провести разграничения между памятью, сознанием и временем. Искать объективность в постсубъективном — задача крайне нелепая.

Обыденные инструментальные действия Сартр норовит объективизировать, говорит о них как ни в чем не бывало, словно и не требуется философский аппарат.

"Требование бытия является самим смыслом букв, которые я вывожу, и его зов не ставится под вопрос...", — под этим бы подписались и постструктуралисты! От их стиля не отличить. Сартр заявляет о трансцендировании слов к бытию. Этак можно очень хорошо "натрансцендировать". Бытие у Сартра — та самая неразбериха, возникающая при искусственном продолжении всевозможной субъективной мешанины, наподобие слитых в месиво лопастей вращающегося вентилятора. Физики спотыкаются, по-своему корректируют, идут по своей линии, выполняют важные прагматические задачи. Линия философии — принципиально иная. Фотографии с телескопа Хаббл для гносеологии с онтологией аналогичны виду водоема с турбулентно взмучен-

ным илом. Иная не только линия, но и ее направление. Естествознание идет над субъектом, философия — в обратном направлении — сквозь субъекта, сквозь сознание. Такой путь требует освобождения от многочисленных риторических, в том числе категориальных, издержек, от пустого перемешивания ила из надуманных понятий и фикций. Соответственно ни до какой трансценденции Сартр не доходит. Постсубъект остается фактически несуществующей надстройкой. В данном параграфе у Сартра она не выдвигается дальше рамок обыденности.

Сартровская "тревога" применительно к буквам, словам, тексту — не более чем сомнение в дальнейших собственных желаниях продолжать работу. Сартр отвлекается от "трансцендентной" конъюнктуры и называет книгу... бытием (!). По нашему мнению, актуальна только часть текста, непосредственно воспринимаемая, она имеет некоторое питаемое субъективностью существование. Прочий текст, пока он не читается, реально отсутствует. Общие умственные ссылки на него никак его не реанимируют. Сартр утонул в фетишах обыденности, в наивных представлениях и отнюдь не пытается выискать собственно философскую ипостась сознания. Имеет место не заброшенность в мир, а заброшенность в инерцию обыденных псевдосред. Так или иначе, но всё, называемое Сартром бытием, весьма условно.

Подведение к мысли "моя свобода есть единственное основание ценностей" проходит у Сартра слишком внезапно. Само слово "ценность" не совсем обычно, в философском аспекте вырывается из прочих. Своим существованием оно как бы говорит: "Ройте отсюда! Отсюда ройте!" До того Сартр напоминал нам о всяких "вопрошаниях", вбивал в голову читателя термин "тревога", придавая последнему

крайне нетрадиционное значение, затем заговорил об "этической тревоге".

"Этическая тревога существует, когда я рассматриваю себя в моем первоначальном отношении к ценностям. Последние несомненно настоятельно требуют основания. Но этим основанием ни в коем случае не может быть *бытие*, так как всякая ценность, которая основывала бы свою идеальную природу на своем бытии, прекращала бы этим самым быть ценностью и реализовывала бы гетерономию моей воли. Ценность получает свое бытие из своего требования, а не свое требование из своего бытия. Она, стало быть, не дается в созерцательной интуиции, которая постигала бы ее как *существующую* ценность и тем самым устраняла бы ее права на мою свободу. Но она, напротив, может открыться только в действенной свободе, которая делает ее существующей в качестве ценности одним фактом ее признания как таковой. Отсюда следует, что моя свобода есть единственное основание ценностей и что *ничего*, абсолютно ничего не оправдывает меня в принятии такой-то или какой-либо другой шкалы ценностей. Как бытие, посредством которого существуют ценности, я не могу быть оправдан. И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания. Она тревожится, кроме того, и тем, что ценности в принципе раскрываются в свободе, поскольку они не могут раскрываться, не будучи тут же «поставленными под вопрос», потому что в качестве *моей* возможности существует дополнительная возможность перевернуть шкалу ценностей. Как раз тревога перед ценностями является признанием их идеальности".

Изначально ценность возникает из наличия в сознании специальных реактивно заряженных тонических чувств-

ощущений. Многие из них уже содержат в себе плюс или минус той или иной интенсивности. Слово "ощущение" здесь и всегда я употребляю только в холистическом смысле, а не в сугубо аналитическом, препарированном. Соматика — не есть наблюдатель, соматическое облако — само в сфере менталов и равноправно с прочими менталами. К чувственным ценностям добавляется то, что именуют "инстинктами", "предрассудками", всевозможные рассудочные схемы, но, как и в случае текста, актуальны лишь конкретные импульсы, а также охватимые умом реалии в тот или иной момент, в том числе всевозможные выжимки, резюме из имевших место рассуждений. Подобное связано с явным или неявным финализмом, целеполаганием. Липовые объекты по мере возможности изгоняются из чистой философии, но не является ли липовым объектом сартровская свобода? А если является, то что от нее остается? Межевые отношения и характеристики могут и не иметь собственной ипостаси. Но "идеальная ценность"? Вы меня простите. Идеального не существует, невзирая на его полагание, задание или косвенное рассмотрение. Ценность сама по себе и в любом ином качестве не может быть псевдосредой, пусть полностью отрицать некоторую связь ценностей со спонтанными или специальными псевдосредами не приходится. Ценность макаронного монстра и ему подобных объектов не в нем самом, не в них самих, но в приписанных значениях. Важно не то, где находятся эти значения на какой-то постоянной основе, но само их появление в конкретный момент. Задача визионеров, а не мыслителей выискивать тонкие следы ныне отсутствующего, но остаточного в реальные феномены. Пусть это дегустируют некие профессиональные интроспекторы, создают специальные

методики и способы проверки полученных результатов. Однако есть тонкости, которые вынуждены выискивать все думающие о субъективном сознании. К подобным тонкостям в частности относятся реальные корреляты того, что именуют волей и свободой. А с ними обстоит куда хуже, чем с ценностями. Субъективные ценности на то и ценности, чтобы их чувствовать. Ошибаются не в них, но в их мысленном и волевом рядоположении в конкретный момент. Субъективное сознание растет не только из дивергирующей вещи в себе, но также из доиррациональной недобытийной подосновы последней, то есть из провала в логическую недетектированность. Говоря "субъект свободен там, где его нет", мы имели в виду это. Чаше подразумевают макросвободу, макронамерения — отношения и явления уже усиленные интерпретированные сообразно с ситуацией. При этом предполагаемая фатальность выбора формально никак не ограничивает свободы. В приведенных выше словах Сартра сбиты реперные точки, расплавлены термины как таковые. "Моем", "бытие", "идеальное". Не отмечены многоступенчатость ценностей и коварство свободы. Настораживает совокупность слов: "моя свобода тревожится", а выражение "тревога перед ценностями является признанием их идеальности" требует особого истолкования. Всё сознательное, к чему бы оно ни апеллировало, на что бы ни ссылалось, остается феноменально реальным; в проблематичное (план отношения к фиктивности) упираются затверженности и степень упомненности. С одной стороны, проглоченность, поглощенность, с другой стороны, степень упомненности имеет прямое отношение к воле, а воля в чистом виде — граница сознания. И не только субъективного. Провал-прогал идет не к объективному бытию, но в добытийность-

внебытийность вообще, к началу-истоку, стоящему вне какого-либо применения закона достаточного основания. Имперсональность человеческого сознания упирается в имперсональность еще большую. Контуры чего-либо не отменяют изначального.

Сартр в собственной терминологии пытается свести обыденные ценности к внутренним. Фигурируют пресловутое "дореклексивное сознание", "тревога", "ничто". Некое я ("которым я являюсь" и одновременно "ничто") должно "...реализовать смысл мира и свою сущность".

"...я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения".

"Тревога есть, следовательно, рефлексивное постижение свободы ею самой. В этом смысле она выступает посредником, так как, являясь непосредственным сознанием самой себя, она возникает в отрицании требований мира. Она появляется, как только я освобождаюсь от мира, куда был вовлечен, чтобы постигнуть самого себя как сознание, которое обладает доонтологическим пониманием своей сущности и смыслом своих возможностей прежде, чем о них судит".

Мы знаем, какую фикцию подразумевает Сартр под словом "мир". А "требования мира" — всего только трафаретное реагирование самого индивида. Мистическое словосочетание "доонтологическим пониманием своей сущности" можно расшифровать как додескриптивное смысловое схватывание, но схватывание чего? Совсе не сущности. Речь идет о совокупности обыденных интуиций и предположений, а не понимании. Нужно исходить из того, что сам Сартр в этом подразделе не стремится далеко заглядывать. А свободу Сартр превращает если не в субстанцию, то в поэтическую стихию, внутреннюю валькирию. А в большинстве от-

четливо просматриваемых случаев, свобода — всего-навсего формальное и скучное отношение одного к другому, да еще вплетенное в скучную диалектику. Например, свободное в коротком отрезке времени будет несвободным в длинном; свободное по отношению к одним структурам будет несвободным по отношению к другим. У физиков есть специфическое именование: "свободное падение". Звучит цинично. У человеческого субъекта существуют ситуации выбора.

1. Выбирает-то он сам и потому свободен.

2. Выбирает-то он на основании А, В, С, D..., а потому несвободен.

Другие варианты.

1. Субъект может объявить себя ослом, козлом, трупом и таки плюнуть на А, В, С, D...

2. Субъект объявил себя ослом, козлом, трупом и таки плюнул на А, В, С, D... благодаря L, M, N...

Одна из причин возникновения параметра, под названием "свобода" (то есть "макросвобода") — узость рассмотрения, условность субъективного оконтуривания. Сомнительность свободы — в онтологической сомнительности времени: нет времени и структуры — нет свободы и несвободы.

Возникает контрфизический парадокс залипания мгновений. Каким образом субъект может действовать, опираясь на уже ушедшее, уже несуществующее? Он действует не в бытующем мире, но некоем буферном междумирии, имеющем отношение к родовому и предродовому. Субъективное сознание представляет собой совмещение объективно

несовместимого. Субъективные иллюзии как бы вырастают из иллюзий предсубъективных, предсуществующих. Субъективное бесструктурное сохраняет в себе больше объективности.

Не соглашаясь с психологическим детерминизмом, якобы отрицающим "трансцендентность человеческой реальности, которая осуществляет ее появление в тревоге по ту сторону ее собственной сущности", Сартр выставляет впереди очевидность свободы. Как уже говорилось, трансцендентное Сартр часто отождествляет с денотатами гуссерлевской интенции, но не с чем-то объективно реальным, опирается на чисто бытовые возможности и сугубо бытового гомункулуса. Во многом Сартр старается зря, поскольку оформление волевого импульса внутренними речами обязательно. Главное — сознание желаний и намерений, а еще больше сознание импульса к фактическому действию, сознание ускорения или замедления его прихода.

Неоправданно расширенные рассуждения Сартра о свободе представляют собой богатый материал для патографа, но патография одновременно потребует и подробнейшего знания о жизненных обстоятельствах Сартра. Проблема и в том, что философы и поэты могут жить в особом герметичном измерении, недоступном постороннему.

В качестве некоторых фантазий Сартр предлагает то представлять себя как небольшого бога, то свою свободу как свободу другого. Подобное условное изменение ракурсов будто бы позволяет увидеть себя как источник своих действий и несколько скрыть тревогу, создать утешение. Эта ТРЕВОГА смотрится у Сартра уже не экзистенциалом, а яв-

ным пунктиком. Вместе с тем тревога не разрастается у Сартра до кромешного ада и мистического ужаса, оставаясь в обывательских рамках. Собственные соображения Сартр пытается приписать и всякому другому, хотя эти патографические соображения чрезвычайно уникальны. "...мы бежим от тревоги, пытаюсь постигнуть себя *извне* как *другого* или как *вещь*". Конечно, такое где-то возможно, но не во всяком произвольно взятом случае. Высказывание "...мы *являемся* тревогой" не лишено занимательности, но на место тревоги можно поставить многое что. Например, волнение имеет место куда чаще, чем тревожность. Сартр словно бы не знает куда и как вмазать своего гомункулуса, с чем бы таким его отождествить, а в данном случае отождествляет его с комбинированной эмоцией. А почему бы эмоции не считать чем-то посторонним? Паразитическим? Это для Сартра неприемлемо: "... я *являюсь тревогой, чтобы бежать от нее*".

А вот лихой поворот в старом духе: "Впрочем, проблема ничто не может быть исключенной из нашего исследования, если человек *действует* перед лицом бытия-в-себе, и наш философский вопрос есть тип этого действия, значит он *не есть* это бытие. Мы снова находим здесь, стало быть, небытие как условие трансцендентности к бытию". Своя логика, но неполная и смешная. Не бытие — вовсе не значит небытие-ничто. А что есть у Сартра бытие, уже говорилось. Если закрыть глаза на сартровскую трактовку терминов, можно заметить здравую мысль о вторичности "ничтожений", связанных со свободой. Правда, он ничего не говорит о вторичности самой этой свободы и клонит совсем в другую сторону: "Чем должно быть сознание в его бытии, чтобы человек в нем и исходя из него появился в мире как бытие, которое

является собственным ничто и посредством которого ничто приходит в мир?" Мы долго видели, как Сартр обманывал сам себя, но теперь он, похоже, ищет источник истины в этом же самообмане. Где еще такое можно встретить? Сверх того, Сартр наконец-то заговорил о мгновении, то есть о том, с чего надо было начинать. "Чем должно, однако, быть сознание в мгновении дорефлексивного cogito, если человек обязан уметь существовать в самообмане?"

Глава II САМООБМАН

1. Самообман и ложь

- Сартр заново приводит два своих определения сознания:
- 1) «бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие»;
 - 2) «Сознание есть бытие, для которого в бытии есть сознание ничто своего бытия».

Конечно, это не совсем определения. В них есть повтор: во втором случае слово "сознание" повторяется открыто, в первом — замаскированно ("...предполагает иное, чем оно...").

Немало натянутостей у Сартра и с отождествлением НЕТ и НИЧТО, в навязывании рассмотрения НЕТ для тех или иных актов. Некая алгебра здесь есть, но она явно требует принципиально иного подхода.

Сартр заканчивает с предисловиями и переходит к рассмотрению самообмана и лжи. При этом под словом "трансцендентное" он, как часто и раньше, попросту подразумевает бытовое внешнее, либо любой денотат интенции,

независимо от его свойств или отношения к бытию. Какая-то немецкая дурь. Чаще идет речь о фикциях.

Сартр пытается размежевать ложь и самообман. Не лгут, де, когда заблуждаются. Однако даже в сартровском быту заблуждение может носить частично прозрачный характер, заблуждающийся может несколько подыгрывать своему заблуждению и транслировать его далее.

Лжец де изображает из себя другого, и этот другой якобы трансцендентен по отношению к лгущему. А почему бы другому не быть внутри лгущего? Не быть имманентным? Сартр вроде бы не философствует, а выписывает то одну, то другую уникальную картинку, а затем собирает их в воображаемый комикс. А вообще говоря, на рассуждениях о чашках, пачках сигарет и Пьерах в кафе нельзя строить философию.

Далее Сартр поясняет: "Несомненно, мы определили ложь идеально; несомненно, довольно часто происходит, что обманщик более или менее оказывается жертвой своей лжи, что он в ней наполовину убежден; но эти обычные и тривиальные формы лжи являются здесь также дегенеративным аспектом ее; они представляют собой промежуточные формы между ложью и самообманом". Оправдание картинки? Но далее идет многосмысленное и ненужное: "Ложь является действием трансцендентности", затем упование на *Mitsein* Хайдеггера. Это *Mitsein*, как и многое у Хайдеггера, быстро превращается в нечто квазисубстанциональное, в кубик для маневрирования на пустом месте. *Mitsein* — тот же обман, очередное порождение воображения, возможно даже, необходимое для каких-то совместных целей. Его нужно отдать какой-нибудь карнегистой психоло-

гии, но не философии. А в данном разделе Сартр похожим и занимается, пусть и несколько отстраненно.

Слово "я" многосмысленно, однако сартровское "Я являюсь своими собственными психическими феноменами..." не может не вызвать возражений. Причем с любых позиций. И уже совсем смешно звучит фраза: "я являюсь этим побуждением украсть такую-то или такую-то книгу с этой выставки". Даже со словом "субъект" это побуждение не отождествляется. Сартр тут же отрекается от своих слов, будто бы ссылаясь на фрейдовские Я и Оно, но мы не первый раз сталкиваемся с похожими противоречиями сартровской мысли, первоначально не декларируемым подыгрыванием оппоненту или гипотезе. В данном случае речь заходит о самоотчуждении. Сартровский герой может здесь познакомиться с другим собой, скажем, через посредство психоаналитика. Психоанализ в его целостном значении Сартр отвергает.

То, что Фрейд и Сартр (в данном пункте изложения) именуют цензурой вполне можно сводить к особенностям мнестического. Говоря о знании, сознании, Сартр словно бы забывает о разном времени всякой суммы субъективных сознаний. В любом случае всё подразумеваемое знание нельзя отождествлять с сознанием. В субъективном сознании может присутствовать только здесь-теперь актуализированное знание, то есть лишь малая часть знания в обычном понимании. Сартр отрицает воззрения психоаналитиков, но в то же время подробно их рассматривает.

2. ДЕЙСТВИЯ ИЗ САМООБМАНА

То, что Сартр именует "быть и *фактичностью*, и *трансцендентностью*" надо читать: быть присутствующим и отсутствующим, быть чем-то обычным и одновременно чем-то псевдометафизическим (в частном случае первобытно-стихийным). "Можно видеть, как здесь осуществляется единство между *настоящей* любовью в ее фактичности («контакт двух кожных покровов», чувственность, эгоизм, механизм прустовской ревности, борьбы полов Адлера и т. д.) и любовью как *трансцендентностью* («огненный поток» Мориака, зов бесконечности, эрос Платона, космическая тайная интуиция Лоренса и т. д.)". Далее Сартр в действительности противопоставляет обыденные и редкие тонкие менталы, называет их сосуществование обманом. Первые у него фактичны, вторые трансцендентны. Однако трансцендентность, конечно, стоит и за теми и другими, но по-разному. Так обертоны менее структурны, у них меньше посредников между ними и вещь в себе. Еще раз повторяю: трансцендентной может быть только вещь в себе, а также стоящая за ней недетектированность, но не всё что попало, как у Сартра. Буферное мы не считаем трансцендентным, поскольку оно не имеет объективного статуса. Разумеется, интересубъективное и прочее псевдосреднее не объективно.

Сартр подключает к своим рассуждениям картинку с разными взглядами на действие (для себя, для другого и т. д.) и единственностью действия. Затем идет дальше: при нелепом отождествлении человека с сознанием несоответствующее грубым фактам сознание, тем не менее, получает свой

статус бытийности. Имитация бытия оказывается бытием. Идет сравнение человека, выполняющего профессиональные функции с актером. При этом остается и другая сторона такого положения. Сартр долго и нудно рассуждает на эту тему. Подобное к лицу какому-нибудь проповеднику средней руки. А вот вывод из всего этого нагромождения: "Таким образом, чтобы самообман был возможен, необходимо, чтобы сама искренность исходила из самообмана. Условие возможности самообмана в том, что человеческая реальность в своем непосредственном бытии, во внутренней структуре дорефлексивного *cogito* есть то, чем она не является, и не есть то, чем она является". Прав ли Сартр? Если он прав, то не огульно, но исключительно в некоторых случаях. Перечислять эти случаи следует не философу, а какого-либо рода психотерапевту. Для чисто философского делопроизводства выводы Сартра не годятся.

3. ВЕРА САМООБМАНА

"Истинная проблема самообмана проистекает, очевидно, из того, что он оказывается *верой*. Он не может быть ни циничной ложью, ни очевидностью, если очевидность является интуитивным обладанием объекта".

"Решение быть в самообмане не осмеливается назвать свое имя, оно думает и не думает о себе как о пребывающем в самообмане". И далее Сартр рассуждает в диалектическом ключе, но почему-то сразу не раскрывает его суть применительно к теме. Зато пытается ввести термин под названием "неубедительная очевидность". Опять у нас больше психологии, чем логики: "*Начинают* самообман, как засыпают, пребывают в самообмане, как во сне". Диалектические связки и привязки Сартр подменяет афористич-

ностью в духе Ницше и Оскара Уайльда. Одного упора в нететичность недостаточно. А вот попытка пойти дальше: "Верить – значит не верить. Можно видеть основу этого: бытие сознания есть существование посредством себя, следовательно, осуществление бытия и посредством этого преодоление себя", но эта попытка переходит в старую ошибку, поскольку субъективное сознание не существует посредством себя. За пределами подобного мы видим у Сартра только весьма приблизительные наблюдения литератора и психолога.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
БЫТИЕ-ДЛЯ-СЕБЯ

Глава I НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ СТРУКТУРЫ ДЛЯ-СЕБЯ

1. ПРИСУТСТВИЕ ПО ОТНОШЕНИЮ К СЕБЕ

Сартр начинает с традиционной одиозной¹¹ критики пунктирных положений Декарта (самим Картезием полностью не развернутых), слегка касается феноменологических воззрений Гуссерля и Хайдеггера и возвращается к своему "дорефлексивному cogito". А нельзя ли наряду с Декартом покритиковать досократиков? Допустима ли здесь современная пристрастность? Критика хайдеггеровского подхода вполне уместна: "...Dasein, лишенное вначале измерения сознания, никогда не сможет вновь обрести его". Зато мнение самого Сартра по-прежнему остается смешным: "...научиться опрашивать cogito о его бытии..." Да и задача этого опрашивания невозможная и непотребная: "... усколь-

¹¹ Зависть Гассенди к Декарту так и приобрела всемирно-историческое значение.

знуть от мгновенности к тотальности бытия... " Гегелевские словечки "тотальный", "тотальность" выдают чисто риторические устремления уйти от конкретики в заведомо несуществующую заоблачность, к обязательному смешению бульдога и носорога, фикции и реальности. Дальше еще смешнее: повторяется определение сознания через само сознание, за субъективным сознанием закрепляется статус полноценного бытия (при яростном отрешении от субстанциональности), идет имитация диалектики, противоположные посылки (словно в кантовских антиномиях) не имеют достаточно приличных привязок.

Мы видим у Сартра слишком вольное обращение со словом "плотность": "плотность бытия-в-себе бесконечна". А подразумевает он здесь совсем иное: "Нет в-себе ни одной частицы бытия, которая находилась бы на каком-то расстоянии от себя самой". Попытка офизичивания не может не вызывать настороженности. Как посмеялись бы здесь Жан Брикмон и Ален Сокал! Вот перл: "Принцип тождества, можно сказать, синтетичен не только потому, что он ограничивает свое значение определенной областью, но особенно потому, что он объединяет в себе бесконечность плотности". До постструктуралистов здесь один шаг, если не меньше. Бессмысленное моделирование одной области на другой. Проливается иной свет на частое, но бесплодное использование Сартром гегелевской риторики. Конечно, Гегель иногда озаряет, но озаренное не должно повисать в воздухе.

Термины "сжатие" и "разжатие" Сартр применяет к субъективному сознанию, оно у него фигурирует как декомпрессия бытия в смысле несовпадения с самим собой. В игру включаются пресловутые дорефлексивное и рефлексивное

cogito, а в качестве предмета рассмотрения берется... вера! Не по принципу ли: чем смутнее, тем лучше? Долой картезианскую отчетливость! Однако каков подарок? Грубо говоря, вер столько сколько людей. Отход через эпохе от "mitmachen" мало что даст. А если мы берем веру как нечто искусственно выделенное и отпрепарированное, то уходим от сути вопроса. Сартр под видом итогов бросает свои строительные леса и вдруг переходит с веры на "свойства" сознания: "...сознание веры и вера являются одним и тем же бытием, характеристика которого – быть абсолютной имманентностью" и далее: "...мы оказываемся перед возникающей двойственностью, игрой отражений, ибо сознание есть отражение; но именно как отражение оно является отражающим, и, если мы пытаемся его постигнуть как отражающее, оно исчезает, и мы возвращаемся к отражению". Смесь художества с диаматом! А куда подевалась собственно вера? Последующие попытки смешения риторики с механикой уводит прочь и от ментальности как таковой. Будто бы Сартр не догадывается что она такое. Она же перед ним!

Общая рекомендация: дабы не думать об отражениях, забудьте, господа, о зрительности. Возьмите восприятие тонких сложных запахов или проигрываемых мысленно мелодий. Можно дойти до осознания мнимости грани между перцепцией и апперцепцией. Нужно думать не об отражениях, но о связностях между разными менталами внутри общего ментала. Противопоставления искусственны, наблюдатели-гомункулы отсутствуют. А у Сартра мы видим "отражения-отражающего", то есть псевдоэкзистенциалы — то, что на Руси называют намоленностью. Ментальность слишком пластична. Вылепленное не является атрибутом психики, но нечто из сознательно или спонтанно

сотворенного может далее преследовать вас всю жизнь. Наибольший вред проистекает от сотворенного через заражение, интерсубъективно. Далее Сартр рисует будто бы фундаментальное — "способ бытия, отличный от бытия-в-себе". Притом Сартр бежит от спинозовской *idea ideae* и упирается в "дореклексивное сознание": "Именно дореклексивное сознание является сознанием себя, и как раз само это понятие *себя* нужно изучить, так как оно определяет бытие сознания". Долго думало! Но Гегель не спасает от риторической избыточности, а Хайдеггер уводит в сторону. Кроме того, Сартр внезапно обращается к языку, уточнению значения местоимений как источнику ложного воззрения. Это надо было делать гораздо раньше. Однако Сартр все же переходит допустимую грань, всерьез воспринимая исторически возникшие "в себе" и "для себя". "В себе" еще при Канте потеряло исходящий из грамматики смысл. Пусть Кант — ничто без подстановки в него Юма и сенсуалистов. "Для себя" осталось условностью, словесной избыточностью с одной стороны, а с другой — насмерть прокрасилось мнимым или внешне индуцированным и настропаленным эго. Подходить к монадичности факта субъективности нужно по-иному.

"Понятие «себя» отсылает как раз к *субъекту*" ... "Оно во-все не субъект, поскольку субъект без отношения к себе уплотняется в тождество в-себе; оно и не является больше плотным сочленением реального, так как обнаруживает субъекта позади себя". Наконец-то Сартр перестал тщательно прятать слово "субъект"! А не смешно ли словосочетание "плотным сочленением реального"? Похоже, Сартр никак не может отойти из вытекающего из наивного реализма представления о физичности образов восприятия. Он совсем за-

путался: "Фактически *себя* не может быть понято как реально существующее; субъект не может *быть* собой, так как совпадение с собой, как мы видели, ведет к исчезновению себя. Но он не может более *не быть* собой, поскольку себя является указанием самого субъекта". Не проще ли указать на безличность всего? Сартр настаивает на идеальности осебячивания, то есть на самом деле скрытым образом признает его отсутствие. Однако дело в том, что осебячивание, оконтуривание, самоуказание вполне психично: может быть, не быть или слабо намечаться. Оно не есть что-то обязательное. Тем не менее нельзя допускать гераклитовщины, которой в гегелевской модификации столь сильно увлекается Сартр. Вчера не есть сегодня, нельзя и одного раза войти в одну и ту же реку, а константная составляющая чувства присутствия не есть какое-то себя или в себе. Иллюзорность оконтуривания или самоуказания не имеет никакого значения, поскольку иллюзорно всё субъективное сознание. Другой вопрос в том, что бытовое оконтуривание, как правило, ошибочно: оно путает субъективную видимость с некой объективной действительностью. Всякий раз субъект располагает не картой мира, но картой возможной деятельности внутри приданного родового калейдоскопа.

О синтезе множественности можно и не мечтать. Подобное не происходит, отчуждение от прошлого неизбежно. Однако Сартр пытается найти механистическое неустойчивое равновесие между тождеством и синтезом множественности и подобную искусственность называет присутствием по отношению к себе. Более того, у него "Закон бытия *для-себя* как онтологический фундамент сознания есть само бытие в форме присутствия к себе". Как громоздко!

Как по-немецки риторично! Нельзя так злоупотреблять словом "бытие". Это он о случайной слепленности воспоминаний в случайном настоящем! О метафизическом плевке из неизвестности.

Сартр нам это преподнес и тут же в своей манере начинает делать вид, будто он здесь не причем, будто это подарил не он, а некие глупые философы. Подобный фокус повторяется на протяжении всего трактата, что, надо сказать, утомляет, вызывает ложные ориентиры. Говорит от себя, а затем от этого же говорения отрешивается. Последний раз — с некоторой помощью Гегеля. И далее: "...присутствие по отношению к себе предполагает, что неощутимая щель проникла в бытие. Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя". Хотя бы и так!

"Присутствие является непосредственным уроном (разрушением) совпадения, так как оно предполагает отделение. Но если мы спросим сейчас, *чем является то*, что отделяет субъект от него самого, мы вынуждены признаться, что оно является *ничем*". Еще лучше, но делает ли Сартр правильные выводы? И те ли у него исходные посылки? Весьма сомнительно. Брать за образец одно и переносить его на другое — мало кем приветствуется. А Сартр всё это время держал в голове уже полузабытую... веру — с самого начала крайне сомнительную вещь. Возможно ли заниматься верой в центральных блоках изложения, не делая никаких теоретических скидок и допущений? Где запрещены эмоциональные постулаты, вводят чисто логические, а это недопустимо, философия — не математика. Лишнее неизбежно вымывается, уходит на периферию, отдается прикладным областям. Кроме того, Сартр намеренно осыпает

нас выдуманными парадоксами, представляя желе сознания само в себе, намеренно забывает, что говорит не об одном каком-то сознании, но о разбросанном в субъективном времени пакете сознаний, выискивает ничто как актуальную сущность

"Бытие сознания как сознания означает существование *на расстоянии от себя* в качестве присутствия по отношению к себе, и это недействительное расстояние, которое бытие носит в своем бытии, и есть Ничто". Для того чтобы подобное заявить, нужно прежде отречься от свойств сознания. А это Сартр успешно делал, вводя искусственное ментальное раздвоение. Бревно под названием "направленность" сильно портит перспективу внутри сознания. А вот иллюстрация крайней бревнистости: "...бесконечное движение присуще лишь рефлексивному взгляду, который хочет постигнуть феномен как целостность и отсылается от отражения к отражающему, от отражающего к отражению, не имея возможности остановиться". Не смешно ли было самому Сартру подобное читать? Такое лишь для риториков с амвона.

Завершение параграфа не менее нелепо. По Сартру, человеческая реальность оказывается единственной основой ничто в глубине бытия. За какие заслуги бесхвостой обезьяне так воздано? Проповедь Сартра начинает вываливаться из здравого смысла.

2. ФАКТИЧНОСТЬ ДЛЯ-СЕБЯ

По поводу для-себя Сартр раскладывает псевдодialeктические кости домино, а затем делает пояснения, прокламирующие феноменальную фиктивность для-себя: "Оно есть в качестве события в том смысле, в котором я могу сказать, что Филипп II *был*, что мой друг Пьер есть, существу-

ет..." Сартр приводит чисто прагматические примеры, а затем с бухты-барухты примешивает сюда декартовское *cogito*, причем на этот раз объявляет его рефлексивным. Примешанное само по себе выглядит относительно логично: "...постижение бытия самим собой как не являющегося своей собственной основой..." Далее после намека на вторую теодицею у Сартра возникает для субъективного бытия основание собственного ничто, и опять всплывает существование на расстоянии от себя — ненужная подпорка. Если нет рефлексии — не требуется и расстояние, патологическая замкнутость на наблюдателе и наблюдаемом просто поразительна.

Дополнительная ненужная идеальщина проистекает у Сартра из рассмотрения возможного: "...бытие имеет свою возможность вне себя..." У Сартра подобное ведет к обоснованию случайности субъективного и следующему ошибочному выводу: "...объяснение и основание моего бытия, поскольку я являюсь *таким* бытием, не могут быть найдены в необходимом бытии..."

"...сознание не может ни придавать себе бытие, ни тем более получать его от других". В-себе у Сартра должно ничтожиться в для-себя. Тем не менее философ уходит от конкретной случайности и сводит ее к абстрактной идее случайности: "...речь тут идет о ценности, не о факте." В связи со всем изложенным начинается жуткая риторика, не имеющая никакого отношения к реальности. «Метафизика» выше крыши: "Но если бытие-в-себе случайно, оно возобновляется, чтобы деградировать в для-себя".

Моделирование реального на словесности — не слишком благодарная задача, а Сартр оказывается не столько последователем Гуссерля и Хайдеггера, сколько прямым

наследником схоластики. Если Гегель временами спасает сам себя от этого порока с помощью предельного абстрагирования, то с Сартром такого не происходит. Он словно бы играет на словах в некую электрическую машинку, должную крутиться, но на деле неработающую. Щетки ничтожения трагическим образом не передают энергии. Кроме того, Сартр почему-то не описывает тот незримый параллельный мир, в котором для-себя терялось как в-себе, прежде чем оказаться в нашем мире. Где они останки в-себе, не перешедшие в для-себя? Выглядит краснобайством высказывание: "*то, что* ничтожится в сознании, не может быть названо основанием сознания и является случайным в-себе." Если мы в сознании, то должны видеть самый акт ничтожения в сознании, однако никакого видения подобного нет. Сартр запутался окончательно и бесповоротно, а вместо ничтожения идет скольжение с одного сознания на другое. Ничтожения полноты нет, ввиду неполноты субъективности. Не было момента, в котором в субъективном сознании присутствовала бы долженствующая полнота в-себе. Где она глубинная метафизика модифицирования в для-себя?

Во многих предложениях Сартра вот-вот намечается безукоризненная диалектика, но всякий раз словно происходит щелчок — и мыслительное построение осыпается. Философ ссылается на оставленность в глубине для-себя, но не он ли нам некогда странным образом твердил об абсолютности феномена? Коли сознание — так сознание до самого донца, иначе у нас не сознание. Что за сознание, которое себя не зрит? А вот еще подарок: "Если я расшифровываю данные дорефлексивного *cogito*, я констатирую, конечно, что для-себя отсылает к себе". Есть ли в наличии подобная психология? Сартр, оказывается, расшифровывает, но где он прячет

шифровальную машину? А почему исходное cogito от него где-то скрывается и не дается сразу? Философ словно бы находится где-то в ином мире и нечто вычерпывает ложечкой из этого. Или он уже прорвался сквозь страницы феноменологии и отождествился с гегелевским абсолютным духом? Куда смотрели жалкие Мах и Авенариус? У нас в наличии шизоиллюстрация: "Жажда отсылает к сознанию жажды, в котором она *является* как в своем основании, и наоборот". Не всё ли ясно, господа? У Сартра, как у Платона, где-то существует отдельно взятая Жажда. Некоторые узко мыслящие физиологи посчитали бы ее обезвоживанием, но в таком случае необходимо объявить Ж.-П. Сартра ясновидящим, который мог бы спокойно обходиться без всяких медицинских обследований, в том числе рентгена.

Сартр пытается сделать философичным и совершенно нефилософское, вначале используя термин "случайность", а затем подменяя его словом "фактичность". Явления, относящиеся к прикладной философии или вообще социологии, он постоянно пытается вставить в сугубо чистую философию, заведомо несовместимую с бытовыми представлениями, неправоммерно перемешивая гносеологические пласты. А перемешивать диапазоны и спектры, гомогенизировать шкалы запрещено даже физике. Взаимоотношения между выдуманными в-себе и для-себя иначе не проиллюстрировать, но при этом окончательно разрушается их интеллектуальный потенциал и значение в качестве метода рассмотрения. Без всяких церемоний Сартр обрушивает явленную им фактичность в ранее введенное дорефлексивное cogito. Сугубая прагматика врезается в попытки философских начал. Вулкан из официантов и Пьеров в кафе завершает мистерию.

3. ДЛЯ-СЕБЯ И БЫТИЕ ЦЕННОСТИ

Ставится вопрос: "...картезианское «Я мыслю» задумано в перспективе мгновенности временности. Можно ли найти в глубине cogito средство превзойти эту мгновенность?"

А вот попутная ошибка при подходе к вопросу: "Понимание имеет смысл, только если оно есть сознание понимания. Моя возможность может существовать как *моя* возможность лишь тогда, когда именно мое сознание убегает от себя к ней". Бытовое "убегание" для подобных текстов недопустимо, тем более "от себя к ней". Дальше Сартр так и не преодолевает рамок риторики.

"... *недостающее* – той же самой природы, что и существующее; оно страдает от разрушения ситуации, для которой оно стало бы существующим..." Это после примера ущербной и полной луны! И продолжает: "Именно полная луна придает растущей луне ее бытие как растущей; именно то, чего нет, определяет то, что есть...", "...только бытие, которого не хватает, может перевести бытие к недостатку". Заодно Сартр загоняет себя в окончательный тупик, уточняя элементы платонизма в понимании Жажды: "...жажда как органический феномен, как «физиологическая» потребность в воде не существует..." Святые слова! С самого начала следовало бы выражаться точнее. Однако уходим от иллюстраций. Сартр прокламирует наличие в "человеческой реальности" тройственности: существующего, недостающего и недостатка.

"Роль существующего играет здесь именно то, что дается cogito как непосредственность желания". В остальном у Сартра ничего, кроме многословия. По сравнению с лаконичностью Декарта! Психологических соотнесенностей либо нет вообще, либо они выглядят пунктирами в мутном отдаении. Иногда появляется обнадеживающие намеки на трансцендентность, но этот термин всем предыдущим сартровским изложением сильно обесценен. Прочие аргументы (например, неполнота человеческого реального) остаются недовысказанными. Аналогично и о синтезе для-себя и в-себе. Некоторые выводы правильны, невзирая на крайнюю отстраненность теоретической модели. Впрочем, они совпадают с довольно древними интуициями. Крайне смешно настаивание Сартра на обязательном наличии расстояния между для-себя и в-себе. С одной стороны, философ словно бы боится действительного, а не мнимого трансцендентного, с другой стороны, он представляет субъективное сознание исключительно окукленным в персону и соответственно разорванным внутри себя. Тот, кто не хочет или отрицает бога, может говорить о деперсонализированном абсолюте, но для Сартра такое невозможно и запрещено. Он отменяет всё оптом. Мало того, еще и проводит нелепые сравнения с чернильницей и карандашом, даже не поясняя в каком качестве он их берет.

"Бытие появляется в то же время, что и сознание, одновременно в его сердцевине и вне его; оно является абсолютной трансцендентностью в абсолютной имманентности; не существует приоритета ни его перед сознанием, ни сознания перед ним, они *являются парой*". В любом смысле, при любом переворачивании эта фраза поражает своей неправомерностью. Распорол и попытался спарить. Если тако-

ва человеческая словесность, то ее нужно исправлять, создавать иную грамматику. Однако разорвать очень хочется — и в качестве ножа Сартр пытается использовать ситуацию. А как? Ситуация может отвлекать, да так, что о ней не всё помнят. И с какого бока сюда, прикажете, подключать философию? Если и подключать, то как-то перпендикулярно, а не параллельно, с учетом массы лакун. Говоря о страдании, Сартр слишком много рассуждает о его внешнем выражении и недостаточно глубоко ныряет в него. Трансцендентное скорее надо искать именно там, а не в чернильницах и чашках.

"Мы можем сейчас определить с большей четкостью то, что является бытием себя: это — ценность". Звучит почти нейтрально, не ложно и не истинно. Чувствуется некоторая фундаментальная недосказанность. Ценность, вырванная из чего-то, не слишком претендует на саму себя. Острая необходимость замены этого термина другим. А у Сартра есть не совсем удачный пример: благородство. В отличие от многого оно не только относительно, но и является отношением. Сверх того, предполагает социологированность. Годится ли подобное в феноменологию? Сильный запах гегельянщины, уход из конкретики, а потому задача обреченная. Умножение умножений вне математики оказывается бесплодным умствованием. Весьма далеким от экзистенциализма. Для спасения Сартр выбрасывает флаг свободы. А свобода уже сама по себе невозможна без диалектических нагромождений и чувственных обманок.

Однако где обещанный выход из мгновения? Где он? Похоже Сартр о нем подзабыл во время риторических экзерсисов. Поманил огонек и исчез. А счастье было так возможно? Конечно, нет! Если бы Сартр подразумевал под выходом

водку, колбасу и селедку, даже в абстрактном их понимании, то прямо бы об этом сказал и обрек бы себя на критику.

4. ДЛЯ-СЕБЯ И БЫТИЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Опять у Сарра идет пример с полной и ущербной луной. Призадуматься: пример-то неудачный. А к нему он еще привязал и трансценденцию в чисто сартровском смысле, то есть совсем не трансценденцию. В итоге у нас — кукольный театр. "...поскольку появляется идеал, а именно совпадение с собой, недостающее для-себя есть для-себя, которым я *являюсь*. Но, с другой стороны, если я был бы по способу тождества, целое стало бы в-себе". Следуют разнообразные примеры, но это не значит, что все они должны механически переноситься в философию. Сартровский экскурс в историю философии по вопросу возможности куда более глубокомыслен, но не особенно убедителен. Идут шатания в выборе предпочтений между естественным порядком вещей и особенностями человеческой мысли. Зря Сартр не выбрал адвокатскую карьеру: глядишь, и заставил бы присяжных размышлять по Гегелю. Однако многим из них голая риторика резко бы не понравилась. Мы постоянно наблюдаем у Сартра одни и те же ни к чему не обязывающие диалектические фигуры: 1) А есть А и 2) А не есть А. В итоге: А есть А именно потому, что оно не есть А. Подобное регулярно оказывается у Сартра куда важнее того предмета, который он рассматривает. Система отображений, модель как таковая самодовлеет. А вот явное безумство: "Сознание читать (сознание о чтении) не является сознанием читать ни эту букву, ни это слово, ни эту фразу, ни даже этот параграф. Но сознание читать *эту книгу* отсылает ко всем страницам, еще не читанным, ко всем страницам, уже прочитанным, что, по

определению, отрывает сознание от себя. Сознание, которое было бы только сознанием того, чем оно является, было бы обязанным читать по слогам". Сартра постоянно несет в виртуальный мир.

На слоги-слова-короткие фразы идут слои сознания, но далее в нормальном случае никакой интегративности не хватит. Нужны пакеты локусов времени и археологические слои сознаний исчезнувших. О книге в целом может быть только общее впечатление. Для уточнения некоторых подробностей нужны частичные реставрации-разворачивания. А у Сартра сознание — теоретическая фикция и аналог абсолютного духа одновременно. Неудивительно, что Сартр пытается втиснуть в ментальность еще и совокупность возможностей. Разные сознания в последовательности Сартр объявляет одним и тем же сознанием. Кроме того, он постоянно забывает, что некогда отделил сознание от его содержания и сделал его волшебным витающим духом. Сознание у него вылетает из некоей норы, набрасывается на предметы и чуть ли их не поедает.

А вот еще одно волшебство: "Жажда, например, никогда не является достаточно жаждой, поскольку она делается жаждой, она преследуется присутствием Себя или Жаждой-себя". Или: "Она есть жажда, перешедшая к полноте бытия, жажда, которая переполняет желудок, как аристотелевская форма охватывает и трансформирует материю, она становится вечной жаждой". И юмор, и сатира, и сказка! А крупичу истины, которая здесь может быть, Сартр не пожелал извлечь. Правда, делать это лучше бы на ином примере. Можно было бы рассмотреть обман предвкушения или некоторые эмоции в несмешанном виде.

Кастрация представлений, резкое сужение теоретического круга: "Возможное есть то, чего недостает Для-себя, чтобы быть собой". И только-то!? А при чисто феноменологическом толковании Сартр говорит совершенно о постороннем, неправильно-боковом. Дополнение недостающим до полноты здесь означало бы полное преобразование. Сартр играет в слова по своей затверженной схеме. А в данном случае у него переход в аспект хотение-желание, причем выскобленно-абстрактный с одной стороны, а с другой — чрезмерно приземленный, но по форме необычный: сартровское я будто бы начинает себя представлять по ту сторону мира. А в качестве примера выступает нететическая жажда, но с теоретически вульгарной картинкой стакана воды. То трактат, то рассказ.

=====

Чем Сартр убил собственную философию? Двумя вещами: кривой непродуктивной диалектикой и отрицанием феноменальности сознания.

P. S.

Неискушенный зритель прошлого века, попавший на выставку абстракционистов, часто громко заявлял, стоя перед художественным полотном, что он ничего не понимает. Однако надо было не понимать, но видеть. Мир и есть такое полотно. Прежде чем о чем-то рассуждать или кого-то слушать, нужно попытаться увидеть: что, как, где. Главнейшее здесь — где. Именно в ответе на вопрос "где?" допускают максимальное количество ошибок.

СИЛЬНЫЕ И СЛАБЫЕ МЕСТА КНИГИ БРИКМОНА И СОКАЛА "ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ УЛОВКИ"

(Философский аспект)

Жан Брикмон и Аллен Сокал взяли на себя труд выявить интеллектуальную ничтожность творений постмодернистов-постструктуралистов начиная с Лакана и кончая Гваттари.

Что бросается в глаза сразу? Нет сомнения, что умствования идеологов постмодернизма — лженаука. В лучшем случае — это отдельные квазиконцепции. Квазиконцепции похожи на рабочие гипотезы, они важны в быту, без них никуда не двинуться. Они временны и локальны, оказываются своего рода смазкой, случайной заготовкой. Нужны ли квазиконцепции постмодернистов? Скорее всего, нет. Однако эти квазиконцепции вплетаются в различную синтаксическую заумь и для кого-то приобретают вполне благопристойный вид. Весьма часто постмодернисты прикрывают свои рассуждения физико-математической терминологией. При этом они одновременно показывают незнание физики и математики, допускают массу ошибок.

Различными способами доказывая несостоятельность утверждений главных теоретиков постмодернизма, Брикмон и Сокал (будем называть их в дальнейшем словом "критики") в то же время отрицают любую методологиче-

скую ценность солипсизма, а часто весьма близки к наивному реализму, свойственному самим постмодернистам.

Релятивизм постмодернизма по отношению к науке? Конечно, фундаментальная конвенциональная наука заслуживает всяческого поощрения и в частности максимального финансирования. Однако нужно заметить: существующие науки имеют некоторые регулярно повторяющиеся логические лакуны и первично основаны на способах данности обыденного мира, который, мягко говоря, почти иллюзорен. Постмодернисты (точнее, их временные попутчики и предтечи) словно бы почуяли, куда именно нужно бить.

Критика высказываний Лакана? Здесь нет ничего затруднительного, поскольку весьма шатка база любого психоанализа. Психоаналитики выдумывают заведомо несуществующие структуры и используют их для своих гаданий и угадываний. Иногда что-то получается. Всякий раз важна персона самого психоаналитика, его чисто биологические способности к эмпатии и внушению. Путь открыт. Но у нас речь идет о теории, а лакановское жонглирование математическими терминами и в самом деле чрезвычайно смешно.

Юлия Кристева. Ее ранние тексты критики относят к "самым худшим примерам структуралистской распущенности". Действительно, в ее высказываниях чрезмерно много избыточного обращения к математике, а полезных результатов такого обращения собственно и нет. Ее много раз подлавливают на некорректном использовании математических терминов, например на слове "континуум". Она связывает его с вполне перечисляемыми объектами. Счетные множества перепутаны с несчетными, дискретность — с непрерывно-

стью. У нее раздражают типичные для постструктуралистов словосочетания: "послание книги", "послание литературы". Если о послании книги в каких-то единичных случаях и может идти речь, то о послании литературы вряд ли. Конечно, в обычном, а не в сектантском смысле.

Критики останавливаются на некоторых основополагающих вопросах философии.

Утверждение "вне меня существует дерево или дом", прокламируемое критиками, слишком самонадеянно для абсолютной философии, то есть центральных неприкладных областей гносеологии. Во-первых, словосочетание "вне меня" слишком обыденно и неточно, во-вторых, и слово "меня" совершенно никуда не годится в философском смысле, в-третьих, мир за рамками субъекта нельзя рассматривать подобным обыденным моделям. За рамками субъекта — потусторонность. Говоря о ней, следует забыть обо всех тривиальных развертках. Даже "теории иероглифов" здесь слабы и совсем не о том.

Мы целиком в лапах практики, она толкает нас к приписыванию значений. Можно говорить о практической применимости теории, но практическая применимость ничего не говорит о верности. Практика ограничена даже для целей приспособления. Между земной наукой и собственно философией (центральным звеном философии) лежит пропасть. Даже чисто физически в некоторые очень короткие промежутки времени никаких домов и деревьев быть не может. А если их нет в короткие или чрезмерно длительные промежутки времени — у нас в наличии парадоксы! Всеобщую размазную называют домами и деревьями. А сам-то человек в какие промежутки времени есть?

Строго говоря, субъективное сознание имперсонально, безлично. Чувство "я" в нем теплится, но оно не гомункулус. Чувство "я" так же не отождествляется с самим сознанием. Сознание неполноценно по своему статусу, не является чем-то самообъясненным. Где уж тут быть клавесину, "который играет сам по себе". Зрение возникает и поддерживается благодаря посохам — осязанию и сходным с ним восприятиям. Убрав посохи, мы получим весьма интересный мир. О каком сходстве "внешнего мира" и "внутреннего" можно говорить, опираясь только на звуки, запахи и вкус? А ведь в них — дальняя нацеленность! Запах и звук ближе к вещи в себе, чем привычная геометрия. Нужно только задуматься. Что такое музыка? Откуда она взялась на самом деле, а не исторически? Человек погряз в догмах зрительно-осязательных раскладок, разверток по времени и пространству — и всевозможных видов памяти. Мы видим перед собой фрагмент собственной памяти, а до нее и прежде всего встроенной *конституционной* памяти рода и прарода — почти то что, Кант считал априорным. Но это — мелкая ветка ветки чего-то глубинного. Однако и термин "память" весьма нехорош. Мы только предполагаем наличие памяти, но никак не знаем её модуса.

Скептицизм неопровержим, в нем и заключена суть кардинальной философии. В противном случае философия вообще не нужна. Мы имели бы только некоторый прихвостень науки. Судите сами, ведь сумасшедшими когда-то объявляли считающих, что земля шарообразна, что она вертится вокруг солнца. А ныне уважаемые критики вдруг обращаются к мнению крестьянина по поводу наличия дерева и дома.

Энтузиазм критиков, вызванный предсказанием магнитного момента электрона наивен. Речь идет о предсказании в среде вспомогательных понятий. Кто эти строительные леса заказывал, тот по ним и карабкается в нужную точку. Направляющие этих лесов сооружены задолго до человека и человечества. Восприятие — всего лишь восприятие. Высказывание критиков "передо мной стоит стакан" онтологически глупо. Даже в самой грубой картине мира все соткано памятью, временем, движением. Стакана просто не может быть. Стакан — всего лишь обыденность, сигнальное упрощение. Сам человеческий масштаб и ракурс — заведомая ограниченность.

Человек существует в измерении, связанном с воспоминаниями. Представьте, что памяти нет. Это его развертка событий. Представьте, что реально все происходит иначе. Имеем одну размытость.

Логично считать, что человек воспринимает мир соответственно взаимодействию с ним. То, с чем он не взаимодействует, то он и не воспринимает. А мир невзаимодействия-невосприятия вполне может быть главным и существенным. Человек-функция, человек-производная воспринимает-взаимодействует только с ничтожной частью сходных с ним функций-производных, а не с подавляющим их числом и уж никак — с примативным бытием в себе. Тень тени воспринимает и взаимодействует с некими соизмеримыми с ним тенями теней. Самой иллюзии важнее всего близкие ей иллюзии, какого рода вторичностями или извращениями они ни были бы. Ведь иллюзия, фикция подменяет собой то, что именуют словом "материя" и таковой фактически является. Большая часть мира невидима. Даже наука ныне стала при-

ближаться к подобным прописным истинам. Наше существование "здесь" можно рассматривать и как изгнание и как случайную кражу бисера, а точнее некоторых его отсветов. Что украли — с тем остались, оказались в ссылке.

"...на протяжении четырех последних столетий наблюдается накопление и рост знания". Это ни о чем не говорит. Рост знаний может идти только в одной какой-то плоскости, однобоко, в соответствии с неким однобоким присутствием человека в мире, ограниченностью его восприятия и "действия".

Рассматривать здесь аргументы за и против теорий Поппера, Куайна, Фейерабенда, куновской теории смены парадигм в науке мы не будем. Вопросов социологии науки не касаемся. Скажем, жутко интересный вопрос о влиянии маскулинности или феминности на законы Ньютона оставим втуне. Желающие могут сами ознакомиться с творениями Люси Иригарей, посмеяться, поплодировать — кому что.

Лиотар совершает поистине Колумбовы открытия. Критики поясняют, как он это делает, сравнивая плотность... одной молекулы с плотностью вещества. Лихая диалектика в итоге!

Вполне можно обойтись без сличения метафор "линейное" и "нелинейное" мышление с линейными и нелинейными функциями. Ничего продуктивного такие сравнения априори не дадут. Мало ли где еще может использоваться слово "линейный"! Линейное отделение полиции, например.

Хаос... Вообще-то не философия заимствовала это понятие у математики, а наоборот математика — у философии и мифологии. Теория хаоса? Пусть остается специальным понятием. Художественная литература и кино могут играть с ним сколько хотят. А ведь по сути творения постструктуралистов-теоретиков имеют больше отношения к развлекательному чтиву для немногих, чем к философской мысли.

Рассуждения Ж. Бодрийара о войне в Персидском заливе действительно напоминают собой чеховское "Письмо к ученому соседу". В остальном текст Бодрийара — чистейшая журналистика. Однако журналистика абстрактная, наполненная массой избыточных понятий, превращающих изложение в толчение воды в ступе. Он говорит о прямой Прогресса и Демократии, линейном пространстве Просвещения. Прочие рассуждения Бодрийара расцениваются критиками как еще более бессмысленные.

Делез и Гваттари. Вначале авторы приводят мнение Фуко о величайшем значении творчества Делеза. Затем начинается разбор использованной Делезом терминологии. По мнению критиков, Делез и Гваттари выставляют напоказ обширную, но весьма поверхностную эрудицию. В наборе бессмысленных фраз изредка присутствуют относительно осмысленные замечания. Среди последних много банальных.

"Кожа располагает чистой поверхностной потенциальной жизненной энергией..." Это образец творчества Делеза.

Поль Вирилио. Его тексты названы псевдонаучной вербалистикой, но при том в его фразах /считают Брикмон и Сокал/ немного больше смысла, чем у Делеза и Гваттари.

Критики объявляют нелепостями попытки применения главной теоремы Геделя к биологии и социологии.

Статья Сокала — одна из причин написания книги. Никто не отнимает у статьи Сокала права быть пародией. Такой она и является, но самое смешное в ней, конечно, редкие моменты... самопародирования. Наличие таких моментов рано или поздно подтвердят даже экспериментально. Объективизм скрытой в ней критики зашкаливает. Потому нечто выдаваемое за дурачество иногда оказывается, либо окажется правдой. А цитаты из Бора и Гейзенберга уже сейчас не смотрятся абсурдными.

Стараниями Брикмона и Сокала постмодернисты повержены в пух и прах. Не удалось ущучить только Деррида. Как же так? Большое упущение. Для кропотливого анализа текстов этого автора надо было приглашать филологов. Можно было бы задаться вопросом и о степени ценности его сочинений. Некоторые из его текстов — чистое литературоведение. Другие — весьма сомнительны. Допускаемые им заземления смыслов иногда простительны для поэта, но — никогда для исследователя. Нельзя критически не относиться к его словосочетаниям, типа "центр структуры". Нет у нее никакого центра! Если он говорит о читаемом письме, то и надо говорить именно о письме. Тогда не будет никакой ложной диалектики. Деррида берет за исходное различные неочевидности структуралистов, а затем, естественно, нахо-

дит в них противоречия. У нас новое средневековье: искусственное порождение универсалий и трансценденталий.

Гуманитарные науки — слабое место критики, поскольку в основном разоблачаются только манипуляции с терминологией точных наук. Чисто гуманитарное фокусничество и откровенное мошенничество оказывается вне рассмотрения. А камлание постструктуралистов прелюбопытно! Их область скромно и уважительно именуют псевдонаукой, но она давным-давно — лженаука. Существуют журналы, книги, кафедры и факультеты, идет оборот огромных финансовых средств.

ПОСТСКРИПТУМ

К ПРЕДЫДУЩЕЙ СТАТЬЕ

Те, кому почему-то недостаточно страннейших, интеллектуально провальных, местами и методологически малопривлекательных текстов самих постструктуралистов (с фактическим отказом от поиска реальности), могут сопоставить рассмотренную работу с интерпретацией А. В. Дьякова¹², отнюдь не противника подобного философствования.

У Р. Барта метания из стороны в сторону, беспочвенность, подверженность случайным влияниям видны отчетливо, миф вовсе не миф, аналогия не аналогия, — без особых уточнений идет рассуждение в сугубо индивидуальном ключе.

По самым разным причинам можно говорить о смерти автора и смерти читателя, но задолго до этих "кончин" умер текст, умер язык как не-речь. На острие лишь разного рода всплески смысла, новые и всплывшие старые, а почти всё прочее зияет отсутствием. Нельзя опираться на поглощенное.

У Барта и особенно у Ю. Кристевой "текст" превращен в бессмысленную трансцендентальную абстракцию.

¹² Дьяков А. В. Философия постструктурализма во Франции. — Нью-Йорк.: Издательство "Северный Крест", 2008. — 364 с.

Роман Мишеля Фуко с Ницше удивителен. Фуко берет на вооружение вовсе не волю, но стадно-биологический инстинкт доминирования, подменяет волю эмоциями и разнообразными спонтанными мотивами. Типичная ошибка. Спрятанность за институциями древнего феодального бандитизма ничего не меняет в философском воззрении. Даже те утверждения Фуко, что нелепо оспаривать, повисают в нигде, оказываются лишены привязок и, соответственно — ни к чему не обязывающими. Ницше — любопытный философствующий поэт, всерьез принимать некоторые его высказывания просто невозможно. Чудесное воспаление ума в них просто сияет. Имею в виду не прямые смыслы, но их обертоны, неподражаемые призвуки высказываний. Аплодисменты ему, а не бесконечное цитирование всерьез. Аналогичное восхищение вызывают и гоголевские "Записки сумасшедшего".

Собственно воля беспредметна и скалярна. Высказывание "воля к" — бытовая метафора чистой воды. Грубый пример: давление пара используют и так и сяк, но ни пар, ни его давление, ни энергия сама по себе ничего не желают и ничего не хотят. Тем более двигать какие-то поршни. Воля только исток толкований. Разнообразные иллюзии прислоняются к ней, но несколько ее не меняют.

Что-то, но "исторический материал" не может быть материалом философии. Это нечто совсем иное. У рассматриваемых авторов речь идет об узком слое некоего экскремента. Соответственно, никакого "учения" у Фуко нет. Полное отрешивание от Гегеля с сохранением генеалогий и археологий невозможно. Опираясь на трагические заблуждения европейской философии, Дьяков всячески защищает Фуко, но это у него не получается. Каким-то образом архео-

лог-генеалогист оказывается апостолом пространства. Так или иначе отказ от времени, наоборот, прорисовывается в большинстве феноменологий, а история, право, философия науки смотрятся чудовищно лишними наростами. У Фуко не плюрализация, а дерганье из ниоткуда в никуда. Пожирание мешанины из разнородных осколков наивного реализма Фуко именует трансгрессией. Для обозначения более существенного перехода существует термин "трансценденция", не очень-то любезный сердцу французского писателя. Постмодернистам требуются прорывы не из субъективного сознания, но из мистифицированной ими и данной в туманном луже "истории". Реальное сознание они подменяют свалкой всевозможных культурных отбросов, от одной свалки двигаются к другой и в этом находят особый смак. От такой фантастической (для философии) структуры, как эпистема, со временем отказался и сам Фуко. В любом случае попытка восстановления истории в конкретный момент времени еще хуже, чем сотворение натурфилософии. Кто бы мог подумать, что европейские мыслители до подобного дойдут? Мысли Фуко бесполезно болтаются среди всякого рода социальных фикций.

Фуковское объявление любой "структуры" текстом — не что иное, как интеллектуальный подлог с избыточным размазыванием значений и лжедиалектикой. В интерпретации Дьякова у Фуко нет ничего нового о власти, "субъект" же превращен в желе, пустословесное становление. Психосоциальные аспекты? Их долой из философии вместе с междисциплинарными рассуждениями. Ницше здесь не образец. В книге "Слова и вещи"¹³ Фуко проявляет себя своего

¹³ Фуко М. Слова и вещи. — СПб.: А-сэд, 1994. — 408 с.

рода кинооператором гуманитарных слоев, но суть философии в отказе от гуманитарности вообще.

Субъект как "ансамбль переменных высказывания"? /Делёз о Фуко./ Не субъект, но набор безличных сознаний. Они вовсе не мыслящая машина. Никакие разоблачения Декарта не понадобятся. А Фуко норовит в обязательном порядке навязать сюда власть дискурса. Производство словес здесь на последнем месте. Какое еще "сопротивление субъекта"? Субъект — чисто философская рамка. Фантазмы о номадизме и прочее в том же духе — игра. Тем более сомнительна и перемена "моделей субъективности". Говорить о разности ментальностей в социологическом смысле философски неприлично. В чистой философии ментальное и сознательное тождественны вследствие должествующего отказа от установок и прочих условностей черного ящика.

Европейца средневековья принято изображать как религиозного монстра, но об отсутствии богов заявляли уже греки античности. Смена мировоззренческих штампов в науке прямым образом не касается смены мировоззрения вообще.

Всякий, кому не лень, ныне занимается побиванием Декарта. Но чем кому навредил Декарт? Он сделал несколько прорывов в разных областях, а во многом присоединился к воззрениям своего времени, не захотел устраивать революцию везде и во всем. Пусть он видел другие сновидения, чем наш современник, но что это меняет кардинально? Он никак не мог быть "другим субъектом" и явно не был пчелой или клеткой папоротника. Здесь есть одна проблема. Ведь даже вопрос о том, был ли когда Наполеон или Наполеона никогда не было, выходит за пределы самой философии. Строгая реальность только в рамках методического солип-

сизма, либо через него. Если что-то и отставит это правило, то не рассуждения Фуко и не тяготение А. В. Дьякова к материализму.

Поль Рикёр? Насколько помню, его работы (к тому же истового католика), в отличие от произведений Фуко, не могли заменить даже художественную литературу. Аналогичное — Ясперс. Имеем более полную и открытую подвинутость на истории. А сопоставления с геометрией и физикой отдают тем самым гуманитарным бредом, о котором писали Ж. Брикмон и А. Сокал. В любом случае социология и история заведомо вырваны из пределов философской гносеологии.

О симулякре см. стр. 139 у Дьякова. По Ж.-Ф. Лиотару, постмодернизм — недоверие к метанарративам. Чем не определение? Симулякр и есть постмодернизм. Критику Ж. Бодрийаром политэкономии оставляем в покое: подобно истории она не имеет отношения к философии. А отказ от метанарратива — это как раз отказ от философии. Антропология? Бодрийар чуть не объявляет себя антропологом. Она ничуть не лучше политэкономии и социологии. Кстати, Бодрийар проявляет скепсис к существованию социального. И правильно делает. Прочее у него неинтересно, толчение воды в ступе.

О происхождении термина "симулякр" см. стр. 152.

Деятельность демонов постструктурализма бессмысленна. Они сами словно бы пытаются уподобиться перводействительности: де вот мы есть, мы бушуем! И на этом всё.

Жиль Делёз? Не спасение. Конечно, приоритета нельзя отдавать ни текстам, ни другим абстракциям. Тем более

сингулярным системам. И видно всё то же помешательство на истории. А если что и выдвигать на смену корню, то не корневище (ризому), а камбий (меристему). Эта метафора больше подходит, но к чему метафора? Чтобы больше размазать заведомо размазанное? Представления о положении вещей, опыте и имманентном у Делёза оставляют желать лучшего. Имманентное каким-то образом у него оказывается не опытом.

Отказ от гегелевской диалектики, рассуждения о повторении и различиях носят довольно смутный характер и не выходят на уровень образования сознания как такового. Делёз об этом даже не заикается. Зато намеки на галлюцинации монад уже дают некоторый предварительный базис в этом отношении. [С. 195] Конечно, слово "складка" не лучше крючочков Декарта. Однако особое подозрение вызывают часто употребляемые термины: "вещь", "тело", "организм", "событие". В них светятся все гносеологические грехи постструктурализма. Берем самого Делёза. Вот "Вторая серия..." книги "Логика смысла"¹⁴: автор всерьез рассматривает версию стоиков. И куда это годится? Называется, строить дом на песке. А ссылаться на полный неуд (книгу Делёза и Гваттари "Что такое философия?"¹⁵) я бы вообще не стал. Дьяков берет оттуда "составные части философии".

Место места места... Нечто древнегреческое с уклоном в пирронизм. Смысл? Он сознание и внутри сознания. Без всякой делёзовской перспективы взгляда. Вопрос о субъекте — дело второстепенное. И разумеется, реальный смысл

¹⁴ Делёз Ж. Логика смысла. — М.: Издательский центр "Академия", 1995. — 302 с

¹⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.

сиюминутен. Прочих смыслов не существует. Постструктуралисты довольно уклончиво навязывают нам реальность идеального. Подобное спрятано у них за словами "текст" и "язык". Дьяков заявляет: "У нас нет никаких оснований делить мир на феномены и «вещи-в-себе», кроме оснований мифологических". Пусть не мир, пусть в иных выражениях, но это не снимает вопроса "Откуда взялись феномены?" Обращений к трансцендентному не избежать. И это не трансцендентное в гуссерлевском понимании.

Жак Деррида. Выходит, что он отправляется-отстраняется от гуссерлевской феноменологии и пытается вырвать факт внутренней речи. А это не основа мышления. Сверх того, Гуссерль уже вырвал свою феноменологию из реального феноменального поля. ТрансцендентАЛЬНОе не требуется. Это старое заблуждение, прямой идеализм. Деррида совершает ряд подлогов: значение отождествляет с желанием говорить (Дьяков это связывает с переводом немецкого на французский), делает речь репрезентантом самой себя. Вспомогательное средство превращается в нечто самодовлеющее. Под словом "субъект" Деррида вслед за Гуссерлем подразумевает обыденного стереотипно-механического субъекта, а подобное недопустимо. Обыденного субъекта поместили в трансцендентальный. И может ли говорить "субъект"? Что такое "говорить"? В нативном восприятии-сознании нет физики и физиологии, нет обыденных фикций и трансцендентального. В наличии только связка из разнообразных сознаний. Деятель-гомункулус — несуществующая кажимость в другой кажимости.

Существование без вербальной сферы не является смыслово безмолвным. Фраза "бытие есть единство мысли и го-

лоса в логосе" попросту крамольна и представляется сумасшествием. И конечно, голос нетрансцендентен, — Деррида ломится в открытую дверь. Однако в действительности идеального нет, и не надо ему приписывать означаемое в феноменологическом или философском смысле вообще. Идеальное отдайте чистому языковедению, литературоведению и прочим дисциплинам. Если Л. Витгенштейн смешивал философию с логикой, то Деррида — с лингвистикой. [С. 214] На этом можно прекратить всякое обращение к концепциям Деррида. Не будем тратить время.

В заслугу Жаку Лакану ставят демифологизацию фрейдизма. Дьяков дает подробное описание идеологических метаний и гуманитарно-философской эволюции взглядов Лакана. В любом случае Лакан остается психоаналитиком, основа его воззрений — клинические случаи. Нужно заметить, что психоанализ (как и гомеопатия) — это альтернативная медицина. Термин "парамедицина" ныне стало неудобно использовать.

Убирая сказки Фрейда о бессознательном, Лакан сочиняет свои, в частности лингвистические. Мир по ту сторону субъективного сознания у него населен вербалистикой. Можно заявить: Лакан придает постулированные свойства вещи в себе, что в данном случае оказывается антифилософией. Фрейдовская теория ошибочных действий по сути справедлива, относится и к языковым ошибкам, но протаскивать лингвистическое за пределы субъективного барьера — философский ляпсус. Представление о метафоре Лакан вообще ставит с ног на голову. Речь обеспечила гуманитарный прогресс, но она вторична и таковой всегда остается. Смыслы прекрасно обходятся и без нее. Кстати, преклоне-

ние перед риторикой — главная причина катастрофических неудач философии на планете Земля. Другой дефект воззрений Лакана — ложное я. Какое-такое [я] отыскал Лакан? Иллюзорно-фиктивное обыденное. А высказывание "я мыслю" заведомо неверно. Грамматику нужно исправлять и не выискивать парадоксы там, где их нет. Бессознательное — хранилище означаемых? Откуда подобное взялось? Тогда долой такой психоанализ из философии. Здесь нельзя заниматься кофейной гущей. Итак, все разговоры о Лакане закрываем.

Феликс Гваттари. Кумир ленинградского и петербургского андеграунда. Его даже пытались приглашать на некоторые тусовки. У него много того, что можно назвать попытками кибернетики без формул. Правда, гуманитарной. Чем он понравился пиитам? Трудно сказать. Скорее, разбросанностью и буйным фантазированием. Мне он совсем не представлялся конгениальным.

Дьяков приводит в качестве примера [С. 279] фразу¹⁶ из семинара Гваттари от 23.11.1982 с образчиком ризоматической сети, но не останавливается на феноменологических аспектах, как, впрочем, и сами постструктуралисты. А зря. Провиснутость воззрений по сравнению с умозрением была бы видна сразу. Получается: "мы нигде", "мы ни о чем", "буль-буль, буль-буль неизвестно почему". Постструктуралисты отправляют сами себя и собственные убеждения в область мнимых единиц. Однако желание сопоставить мышление с механизмом довольно забавно. Мы ничего не знаем о существовании или отсутствии внутренних восприя-

¹⁶ Гваттарианский Жан-Клод до боли напоминает крайне неуместного сартровского Пьера в кафе.

тий компьютера, зато отчетливо представляем шестерни не-электронного арифмометра или валики шарманки. Схемы Гваттари могут понадобиться не философам, а технарям. Хотя физикам (Ж. Брикмон, А. Сокал, С. П. Капица) подобные перспективы не пришлись по душе. Унификацией высказываний занимались с начала XX века, а изредка и гораздо раньше, но скромные успехи шли куда угодно, но только не в содержательную философию. Разумеется, нечто похожее на предфеноменную (предсубъективно-сознательную) механику, либо хитро альтернативное ей существует, но, весьма возможно, непостижимым образом, не имеющим никакого отношения к пространству и времени. Не имея внятного контакта с этой поглощенностью, человечество дикарски первобытным способом (на манер религии) придумало себе несуществующее идеальное, то есть растянутое мнимо населенное небытие. Именно в это небытие ухнула наука, философия, обыденность и многое что. Для большинства человеческих сфер подобное как-то допустимо, но именно философия должна в своих основаниях и сосредоточениях оттуда выбираться. Чем плохи и ужасны постструктуралисты? Тем, что они идут в пропасть подобно бара..., причем крайне самонадеянно.

Называемое бессознательным, правильнее именовать спрятанным. А какое оно, неизвестно и боженьке, если бы такой был. Царское ли это дело, заниматься мелочной чепухой! Достаточно крипты с нулевой энтропией в нуле времени. Естественнонаучно понимаемый мозг послефеноменален, но не дофеноменален. С этим ничего не поделаться, ведь нужно прямым образом рыть в обратную сторону. Даже в состоянии измененного сознания такое удастся только в незначительной степени, да и то под патиной хотя бы времен-

ной тонкой инвалидности. Концентрация на всем (грамматика врёт: точнее, во всем!) сразу маловероятна. Полноценное проникновение запрещено чисто логически. Где это видно, чтобы сделанное вошло в то, из чего оно сделано?

Фрейдомарксизм? Его пытались внедрять с 20-х годов XX века. В шестидесятые он воспринимался созвучно лозунгам маоистов. Но в большей мере он касался всякого рода западных "рenegатов", "оппортунистов", "ревизионистов" и прочих отклоненцев от генеральной линии. Куда только не прицепляли прибавочную стоимость.

Постструктуралисты слишком часто используют корень "шизо"; "эпилепто" от них услышишь редко. Но их писания — типичная эпилептоидная жвачка. Тайная мечта эпилептика — состояние ауры, в котором его сознание приобретает шизофренические способности. Обратите в конце концов внимание на творчество Достоевского: не на его крупные полотна, а на парадоксально-издевательские малые произведения. В них нет размаха, зато есть экономия мышления и то самое искомое "шизо". Бобок-с! "Шизо" страстно искал и маньякоид Гоголь — в двух гениальных рассказах он так-таки его поймал. Тем самым обыграл Э. Т. А. Гофмана и В. Ф. Одоевского. В наш век не до эпистол, потому патографию современных писателей вычислят не скоро, если вообще смогут это сделать.

Отказ от фрейдовских мистерий несложен, но стремление воткнуть досубъективносознательное "желание" в социум подобно решению квадратуры круга. Использовать термин "бессознательное" отказываюсь. Неосознанное в здесь-теперь-так не означает потусторонней неосознанности. Кроме того, неухватимое "сейчас" иногда может схва-

таться ретроградно, например минутой позднее. И конечно, "желание" нельзя уподоблять нейродинамическим процессам. Это уже отнесение в область научного идеального, похожего на обыденные фикции. Чувствуете грамматическую неправильность умственных манипуляций с "желанием"? Торможение посюсторонним сознанием "производства желания" нельзя принять так, как это нам предлагают. Откуда взялось субъективное сознание, как не оттуда? У наших героев появляется дихотомия по ту сторону субъективной границы, и в итоге возникает театр, подобный фрейдовскому. В разрешении дилемм с противостоянием значима суггестивность, в том числе аутогенная. В театре возникает еще один актер? Да и сами рассматриваемые мыслители начинают говорить о множестве "машин желания". Гносеологически мы не имеем права дробить потустороннее подобным образом. Гваттари приходится убирать точно так, как и Фрейда. Нужно заметить, что соматическое облако (психическое тело) есть часть совокупности сознаний-феноменов и не является физиологическим. Не надо мешать божий дар с яичницей, что в противовес заверениям всё-таки делают наши французы. Более того, их понесло на всю цивилизацию. Иначе никак не заарканить Карла Маркса. Театр превращается в мясной сериал. Из псевдобессознательного его вынесло бешеной катапультой. В своих бумажных схемах два сумасшедших француза выпустили кишки из реального и перемешали его с ходовыми идеальными фикциями. Покончив с Фрейдом, фактически взяли за Юнга, но ядовитая словесная мешанина эпилептоидного камлания уже захлестнула и утопила всякую надежду на существование трезвой мысли. Субъективность у них, почти по Марксу, напрямую идет из общественных и промышленных отноше-

ний! Это как они ухитрились подобное проследить? Субъективное реальное якобы проистекает из идеально-прагматических догм. Воистину материалистический идеализм. Метафора "власть капитала" рассматривается как действительная сила. Возможна иллюстрация в виде изображения звероподобного иблиса или джинна. Вообще проглядывает фиктеанство без пресловутого Я. А музыковед наверняка бы высмеял измененный и предельно модифицированный термин "ритурнель".

Словом "желание" Гваттари с Делёзом первоначально (критикуя Фрейда) пытались невнятно переобозначить добытийный *Ungrund* – предвещь в себе. Речь об индифферентной и скалярной предмирной воле, а не о каком-то жалком "желании". Какой еще здесь к дьяволу контакт с социумом! Не надо было высказывать в философскую космологию. В качестве надумственного зеркала потустороннего не хватает ещё потерявших время и с кончиной астрофизического мира образующих очередную сингулярность бессмертных фотонов. (По конформной модели Р. Пенроуза и В. Гурзадяна, в конце апокалипсиса любые расстояния исчезают и частицы с $V = c$ коллапсируют.)

А. В. Дьяков пытается защитить постструктуралистов старой выдумкой о "чистом мышлении" и его разоблачении. Такого заведомо нет. Всякий раз может идти речь только о совокупности скользящих и размазанных феноменов здесь-теперь-так. Не надо приписывать Декарту свойства Канта. Трансцендентальности не существует, и это косвенно имел в виду Декарт. Его скептическое мышление без топологических и других дифференцировок, довольно сенсуалистично

и обыденно. Он не мог подозревать, что "я" ничего не мыслит. Мало ли что иллюзорно индуцируется и суммируется в сознании. Реально совсем не то "я", которое ошибочно предполагают, исходя из стихийной компарации "внешних" и "имманентных" восприятий. Имманентно абсолютно всё кажущееся. "Соппротивление субъекта" — сказочка леваков. Никто никого не заставляет философствовать и примерять концептуальные рамки. Кучка из кучки профессоров остается где-то в стороне. Дурацкое слово "дискурс" именно в философии следовало бы забыть. Оно хорошо для искусствоведов. У них куда больше свободы разглагольствования. В философии требуется непосредственное прилипание к смыслу. В качестве первого разграничения важны два вида смыслов: смысл растворенный и смысл, относительно освобожденный от шелухи. Следует видеть, что смысл как ощущение — феномен, равноправный другим феноменам, а не нечто идеальное. Если смысл не ощущается, то его не существует. Чаще всего он перцепция и апперцепция одновременно.

Говоря о сопротивлении "властному дискурсу" наши герои-поскакунчики без конца путают человека, субъекта и мыслителя, а это совершенно разные единицы из разных пластов. "Индивид становится субъектом..." Для чего нас пичкают сырой непроработанной социологией, когда речь должна идти о философии? Не надо отрицать поверхностность и слабую автономию субъективного сознания. Номадическое у них попросту автологично-авторологично. Не смогли занять другую позицию.

Франция — средиземноморская страна с комфортным климатом. В ней много долгожителей. Но сроки жизни по-

давящего большинства постструктуралистов оставляют желать лучшего. Что-то здесь не так. Возможно, аналогичное вскоре заявят и о фанатах постструктурализма.

КОНФУЗЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Не всегда, но довольно часто история философии кажется вещью двусмысленной, отношение к ней оказывается не очень-то позитивным. Перечитывание книг Бертрана Рассела "История западной философии" (ИЗФ) и "Мудрость Запада" (МЗ) вызвало даже возмущение. Последняя книга фактически нарисовала непредусмотрительность Запада: истина проблескивает в головах отдельных энтузиастов, а церковь, инквизиция, толпа недоброжелателей, значительная часть общества норовят ее затоптать и закопать. Первый мрак длился в Европе не пять веков, а больше тысячелетия. Сам автор этих книг постоянно смотрит куда-то не туда, сосредотачивается не на главном.

А как иначе? Реперные точки видны у Зенона Элейского, Секста Эмпирика, Декарта, Беркли, Юма. Но кому посоветуешь читать Декарта, Беркли и Юма? Только чуть-чуть поднатюрившим подросткам: для интеллектуальной тренировки и увеличения степени поднатюрения. Ведь важнейшее у этих трех знаменитостей только в нескольких скудных абзацах, многое кажется трюизмами. В остальном они отдавали дань стилю и предрассудкам своего времени. Подростки? Для заполнения последующей лакуны перед текстуально сложными мыслителями некогда был необходим Куно Фишер. В отдельных случаях для вхождения в конкретные хитрокрючения "ученого" языка могли предварительно понадобится более популярные интерпретаторы. Рассел сюда бы не подошел. Всё-таки слишком тенденциозен и поверхностен.

Однако общий обзор более или менее дает. Всё это говорю не зря: проникновение в суть философии после 20 лет маловероятно, а обычное некритичное примыкание к чему-либо и начетничество не требуются. Пунктуальное озадачивание мировоззренческой проблематикой должно происходить как можно раньше, но, конечно, позже 10-11 лет. А некоторые представления о логике, психологии и геометрии должны уже быть к этому возрасту.

В "Мудрости" Рассел много говорит и о науке. Но философия и наука – друзья-враги. Наука вырастает из обыденности и во многом в ее наивных рамках остается. Восхваляемое Расселом научное наблюдение с неизбежностью ведет к антропоморфизму, попыткам вмещения объективного в границы отсубъективного прокрустова ложа. Пусть уточнение наблюдений важно технически для снятия абсурдности традиционных взглядов. Диаметральной противоположности, оппозиционности философии и науки Рассел не замечает. Много места уделено войнам, политике, экономике... Подобное было свойственно марксистам. Возникает дежавюшное ощущение, иногда кажется: читаешь какого-то советского философа. Пространная ИЗФ во многом является художественным текстом, иногда похожа на популярную историю быта. Однако наибольшая композиционная перекошенность вызвана теми сотнями страниц, что отданы истории церкви. Этот интерес убежденного атеиста следовало бы сублимировать в какой-то другой книге.

У Рассела не подчеркнуты два отличия Аристотеля от Платона: 1) заметный отход от синкретизма; 2) более четкая выявляемость авторства тех или иных теоретических поло-

жений. И Платон, и Аристотель могли рассуждать о сверхчувственном, умопостигаемом, но в мыслях о том, что находится рядом с ними, оставались наивными реалистами. К сожалению, таким же пороком страдали многие новые философы. Сохранение рядовой наивности бросает плохую тень на предполагаемый "мир идей" и аннулирует его. Оpozнание наивного реализма позволяет легче определить наивный идеализм. Аристотелевское рассуждение об "универсалиях" больше подходит дофилософской риторике. Собственно философское изложение должно быть свободным от подобного. Под словом "материя" при противостоянии форме у Аристотеля подразумевается всего только понимаемый прагматически материал. Прагматика хронически путает феномены со своими вынужденными фикциями, наделяет вторые свойствами первых. Трактовка термина "эйдос" (образ, идея, форма) есть у А. Ф. Лосева в соответствующем разделе "Истории античной эстетики". Во избежание разночтений приходится обращать внимание на контекст. А термин "душа" у Аристотеля обозначает всего лишь психику ("психею"). Видит душа, а не глаз? Внутри субъекта видит само себя только сознание-восприятие, а далее важно уточнение слова "психика". Некого человека-гомункулуса внутри субъективной рамки нет. Важно учитывать и многослойность сознания. Однако Аристотель мистифицирует представления об уме и разуме, полагая их вневременное существование. Эта мистификация во многом сохраняется и поныне.

Самые известные и простые примеры логических суждений заведомо примитивизируют метафизику. Ведь рассматриваемые в них элементы не соответствуют даже феноменам. Их родина — условный прагматический мир. "Сократ",

"смертен", "люди" — всё это находится сбоку от любых философских начал. У Рассела свой подход, но и он выразился в похожем критическом духе.

Несмотря на формальную систематичность изложения в "Эннеадах", Плотин больше похож на визионера, чем на философа. Последующие озарения Августина перекликаются с его визионерскими вдохновениями¹⁷. Еще дальше по этому направлению мы видим "Избранные проповеди" Мейстера Экхарта, а затем — чудачества русских символистов. Зациклившись на туманных воззрениях орфиков, пифагорейцев и платонизме, Рассел как-то упустил этот вектор. Чувствуется: самому автору ИЗФ не приходилось ходить по небесам, хватало и танцевальных площадок. Он больше цепляется за выраженные элементы наивного материализма Плотина. В "Эннеадах" есть трагические промахи, недосказанность, спутанность, как логические, так и чувственные пропуски. Истина вот она, уже брезжит — и тут же отступает. Нет и не может быть четких правил интеллектуальной медитации, смыслового вчувствования.

Есть ли иллюзориум разверток копия, образ и подобие чего-то исходного? Ложность сравнений неизбежна. Некоторые сильно преувеличенные, натянутые сличения возможны только с некоторыми первоструктурами. И здесь возникает проблема предвремени и разделения самопрогнозируемого.

¹⁷ "Духовидение" Сведенборга (спиритуалистический период творчества) совсем иного плана, ближе к оккультизму и религии, чем к философии.

Как пример схоластической крайности можно привести приписываемый Росцелину (учитель Абеляра) взгляд: "...целое, имеющее части, само по себе лишено реального существования и является только словом; реально существуют части". А если об этом подумать в разных масштабах?

Не раз в книгах Рассела поднимается уже надоевший вопрос о "душе чувственной" и "душе разумной". Вопрос доходит и до Уильяма Оккама. Оккам считает, что чувственная душа "материальна, протяжена", а душа разумная такими качествами не обладает, поэтому эти души принадлежат различным субъектам. Самый простой вопрос, легко открытый интроспекции, оказывается необычайно запутанным расселовскими мудрецами. Чувственность сознательна, весьма различна, многослойна. Мысль сама по себе остается чувственной, иначе бы ее не было, но как тончайшая протомышца она вполне может оперировать с образами несуществующего, а косвенно — и с тем, что неохватимо и непредставимо. В последнем случае объекты отдаются условному небытийному месту под названием "разум". В этом смысле человек не является разумным существом. Вполне достаточно и ума. Ум не идеален и не материален, он самым элементарным образом феноменален. Не подлежит сомнению фикционная основа человеческих знаний. Предположительно творимое в засознании мысль перенаправляет в выдуманное для удобства надсознание. Сама по себе она не может работать как компьютер или арифмометр и преданно следует за алгоритмами. Ведь реальность для нее только тик-так. Всякое расширение феноменального здесь-теперь-так — голый идеализм прагматического толка.

Рассел ухитряется каким-то образом всерьез говорить о проблеме соотношения ... "духа" и "тела". Он заявляет в ИЗФ: "Для эмпирика тело — это то, что приводит нас в соприкосновение с миром внешней реальности...", но не поясняет какое именно "тело" имеется в виду. Сплошные нонсенсы! К чему тогда нужна философия вообще? Выбросить ее вон! Иногда Рассел считает телом "чувственное". Тогда что есть физика? Феномены нетелесны даже при своей относимости к соматическому. Соматика в данном случае чисто психична, феноменальна. И ум (мысль), и ощущение боли в одинаковой степени и равноправным образом являются менталами и находятся в одной и той же сфере. Первым делом следует отделять феноменальное от формально прагматически телесного, вторым — избавляться от обитиевания обыденных и научных фикций. Суть субъективного подхода вовсе не в существовании Я, но в наличии феноменов сознания. В любом случае Я здесь нечто побочное. Синдром персонализации вполне можно считать мнимым. Мыслит мысль, но во все не Я.

Аналогично Рассел спокойно проходит мимо доводов Спинозы о бесконечности субстанции. Однако субстанция по своей сути неизмерима и неотносительна. Эти качества отрицают не только конечность, но и бесконечность. Геометрические и арифметические характеристики для нее принципиально невозможны. В этом смысле ее протяженность непространственна и нефизична. Смешение здесь науки и философии недопустимо. Не очень-то прилично отождествлять субстанцию и вселенную, но даже астрономическая вселенная небесконечна.

Рассел обращает внимание на соображение Лейбница: "...протяженность заключает в себе множественность и потому может принадлежать только совокупности субстанций". Можно было бы добавить: протяженность, списанная с заведомо мультиплицированного зрительного сознания. У человека хватает восприятий-ощущений, лишенных четкой дисплейности. Лейбниц противоречит и сам себе: внутри его души-монады должны быть неким образом протяжены, иначе они никак не казались бы сами себе существующими. Главный недостаток его философских текстов — злоупотребление словом "бог". Подставка почти под любую ножку. Двусмысленным оказывается не только божественное предопределение (...и бог предопределен), но и предопределение, спрятанное в монадах.

Не хотелось бы называть протяженность-вспышку или протяженность-импульс избитым словом "дух". А прежде всего подразумевается не сознание-солянка, но первичная протяженность внутри себя самой. Формально здесь слово "дух" подошло бы еще больше. Но как это слово опошлено! Пришлось бы говорить о духе-субстанции. Перспектива хуже некуда, и одна из причин — происхождение этого самого духа. И что еще за дух, который не летает и не носится? Тем более что носиться ему не над чем.

К вопросу об особенностях фатализма Лейбница.

"...причина без расположения к действию не может действовать; и именно это расположение содержит в себе предопределение, независимо от того, приобретено ли это расположение действующим лицом вовне, или же оно об-

ладает им в силу своей собственной конституции. [Т 4, с. 158, п. 46¹⁸]

"Итак, в человеке все наперед известно и определено, равно как и во всем другом, и человеческая душа в некотором роде есть *духовный автомат*, хотя случайные действия вообще и свободные действия в частности не становятся поэтому необходимыми в смысле безусловной необходимости, что, конечно, было бы несовместимо со случайностью". [Т. 4, с.161, п. 52¹⁹]

Размышления Локка производят странное впечатление: как будто перед ним не сознание, не "природа", но ...божества или сакральные тексты. Какая-то кропотливая осторожность верующего! Насколько помнится, сочинения Локка всегда чем-то отталкивали, казались примитивными. Нельзя согласиться с тем местом, которое ему отводит Рассел в истории философии, а самые характерные цитаты из Локка больше подходят нейрофизиологам. Утверждение о несуществовании врожденных способов мышления и принципов восприятия само по себе не является плохим или хорошим, но Локк приходит к нему сугубо нефилософским способом. Свидетельств на этот счет нам не дадут даже помнящие первые месяцы после своего появления на свет, хотя избитое словосочетание "врожденные идеи" само по себе звучит очень неважно. Дело не в "знаниях", но в характере представимости того, что ими называют. Локк не особо задумывается о том, что есть восприятие. В нормальном случае не вспоминается, то, что не запоминалось. Высказы-

¹⁸ Первая часть опытов о справедливости Бога, свободе человека и начале зла. // Лейбниц Г. В. Соч. — М.: "Мысль", 1989.

¹⁹ Там же.

вания Локка против априоризма Рассел считает огромным достижением на основании существования исторических заблуждений на этот счет. Были мнения, что изолированные от общества дети, сами по себе заговорят на латыни или древнегреческом. Что странного? Некогда полагали: стада кобылиц в Испании беременеют от северного ветра. Неплохо бы выявить похожие казусы, типичные для XXI века! Недостаточность в основаниях науки никуда не исчезла. Вот интермедия Рассела, перекликающаяся с его другой книгой ("Человеческое познание. Его сфера и границы"): "Мы испытываем ощущения, но не их причины; действие ощущений будет точно таким же, как если бы наши ощущения возникли самопроизвольно". Но это высказывание так и осталось висеть, Рассел ублажил сам себя рассуждением о противоречивых и непротиворечивых философиях. Могут быть хороши де и противоречивые системы.

Джордж Беркли не думал о возможности различных ракурсов наблюдения. Какой бы ракурс выбрал его предполагаемый бог? Все сразу? Тогда что могло получиться? Но всё ли доступно наблюдению в принципе? Ныне нагромождение элементарных частиц и галактик поражает бессмысленностью. Мысль об артефактности картин мира невозможно отбросить. Возникает сомнение не только в существовании предметов, но и — безукоризненно наличных структур вообще. А ведь субстанция сама по себе и должна быть бесструктурной! Структура-память-заторможенность не может быть чем-то объективным. Наблюдаемое — некая остаточная плацента субъективности, брошенные в глаза помои благоушедшего, а точнее масса срезов через всевозможные филогенетические древа. Человеческое сознание

— синтез массы разнообразных сознаний, чем собственно и затрудняется анализ. Расселовские попытки опровержения тезисов Беркли чрезвычайно неубедительны. Рассел ссылается всего только на отсутствие у Беркли дефиниции "психического". Де почему бы психическому не быть одновременно материальным и нематериальным? Сознание не может быть "материальным" уже потому, что оно наглядно для себя и в этой наглядности не имеет самообъяснения и причин своего наличия, то есть, имея лакуны, оно несубстанционально. А "спрятанное психическое" психологов достаточно условно и мифично. Далее Рассел садится на своего конька и уходит в формальные логические околичности, предполагая, скажем, психичность мира вокруг субъекта и прочее в том же роде, чему сам не верит. Далее идет уже белиберда и подтасовки, наподобие сломанной ноги, находящейся в уме. Похоже, Рассел, интерпретируя термины так, как ему удобно, страстно не желает следить за ходом мысли Беркли. Кстати, оспаривать субъективность вторичных качеств и не имеет никакого смысла; интереснее качества первичные. И здесь Рассел словно бы достает кролика из шляпы, заявляя: "...эта субъективность физическая: она верна и для фотоаппарата". Рассел как-то подзабыл, что устройство фотоаппарата подогнано под человеческое восприятие, что в конечном итоге изображение рассматривает человек. Можно припомнить и мысленный опыт Эйнштейна, представлявшего фотоаппарат,двигающийся со скоростью света. К тому же ни один наблюдатель в СТО не является правым, а некое ненаблюдаемое тело само по себе как таковое отсутствует, не имеет длины и скорости. Понятие "физической вещи" сугубо прагматично и не имеет онтологического значения.

Юм называл как неинтеллектуальные, как и интеллектуальные представления идеями. Этимологически он имел на это право. Сейчас подобное смотрится странновато. Термин "отвлеченная идея" (Abstract Idea) нередко остается довольно расплывчатым. Этим не преминул воспользоваться Рассел в своей критике. Нельзя сказать, что Юм слишком уж осторожен в высказываниях, но навязанная Расселом односторонняя "заочная" дискуссия во многом оказывается пустой. Феномены чаще всего нельзя объяснять феноменами же. Только и всего. Фактически используемые принципы практики не выводятся из феноменологии. Единственная доступная реальность слишком мимолетна и играет только вспомогательную роль в деятельности.

Расселовскому восхвалению мудрого либерализма противоречат две мировые войны, фигуры Гитлера, Франко, Муссолини, Салазара, черных полковников в Греции. Чего стоит и колониализм! А ведь всё это не болезни роста, но итоги. Именно в XX веке философия почилла в бозе. На второй мрак (сциентизм) никто не обращает внимания.

Рассел сам находит кошмарным начальный период индустриализации: либерализм старого типа не смог проявить себя в изменившихся условиях. Иногда ссылаясь на различных мыслителей, Рассел не дает рецептов или глубинного прояснения положения дел.

Рассел прямо не заявляет, но косвенно дает намек: Руссо — путь к нацизму (МЗ). А путь в сторону Бакунина, по Расселу, недвусмыслен (ИЗФ). А заканчивая "поэму" о Руссо как человеке-стихии, Рассел объявляет его отцом революций, диктатур и кладет его влияние в основание мыслей Гегеля о

величии прусского государства. Не слишком ли много? Жан Жак Руссо вырисовывается не столько врагом искусств и наук, сколько врагом интеллекта, то есть ума и попыток его прозрачного продления. Ныне интеллект как бы мельчает: он нужен как подмастерье искусственных символов и алгоритмов, а науки и технологии превращаются в нечто социально-биологическое и трегубо коллективное. Вот вращающийся ферментативный котел — и вот продуценты-микробы-люди; вот мертвый коралл техники-цивилизации — и вот жалкие ничтожные полипы-люди.

"...Кант попытался дать объяснение опыта в терминах понятий". О фактической повиснутости кантовского трансцендентализма в небытии Рассел ничего не говорит. Как и критикуемые мыслители, Рассел много рассуждает об опыте, но сомнительный смысл самого опыта он не проясняет. Здесь-теперь-так — вовсе не тот опыт, который имеют в виду. А ведь он наличествует исключительно в воображении. Именно таков пресловутый рационализм. Рассуждения о логике, разуме? Можно говорить о танцах мысли вблизи границы поглощенности. Вместо перемещения бусинок четок, шестеренок и делений выдвигают и задвигают слова. В принципе, эти слова могут быть и заведомо бессмысленными. Для сознания важна имитация чего-то важного и наличествующего. "Несущественно, как Кант получал эти категории". Весьма существенно! "Получение знаний" вполне можно назвать их продуцированием, куда неизбежно пришивается и искусственность, необязательность. Единство апперцепции недостижимо, она только квазипроизвольная ос обая извнутренняя перцепция, заведомо разорванная, и находится в тех же рамках здесь-теперь-так. От эйдетизма к

попыткам чистого смысла, а от них к повиснутым в небытии несуществующим идеям.

Вещь в себе может быть только единственной. Множественность вещей в себе абсурдна. Это следует даже из субъективности времени и пространства как разверток. "...Кант не имеет право говорить о ноумене как о дающем начало феноменам". В главной "Критике" и "Пролегоменах" я действительно не видел обоснований этому. Всё-таки запал Бертрана Рассела по данному поводу подозрителен. Чаши весов начинают колебаться, в итоге рвется сама материя математической логики, тонет Витгенштейн. Логика истинна, но ее нет! Однако можно говорить о нечеловеческом и производности знаковой логики. Реальное отсутствие разума, идеального вообще делает феноменное сознание эфемерным и неизбежно требует дополнения его чем-то более существенным, а отсюда возникает градиент в сторону вещи в себе. Как известно, обыденность и наука смотрят в прямо противоположную сторону, им требуются идеальные муляжи.

Рассел в различной степени отнес Фихте, Шеллинга и Гегеля к фантастам. Оспорить подобное мнение невозможно. Тем не менее Рассел пытается оправдать абстрактную диалектическую эквилибристику, но отмечает, что историзм приводит Гегеля к насилию над историей, и от души издевается над гегелевскими триадами. В целом гегелевская диалектика оказывается, по Расселу, данью психологии мышления. В несловесной диалектике можно увидеть и некоторую статистику вписанности субъективного в объективное; фор-

мальный намек на диалектику прослеживается даже в артефактах, именуемых картинами мира.

"Абсолютная Идея, по Гегелю, это идея, которая сама мыслит". Тогда какое значение в этом контексте надо придать слову "мыслить"? Ведь у самого Гегеля прямых и убедительных формулировок на этот счет нет.

Обращает на себя внимание странная спутанность метафизики с натурфилософией у Шопенгауэра. Именование "О воле в природе" читается как оксюморон. "Природа" в период с Галилея до Ньютона отдана на откуп естественным и точным наукам. Значение философии здесь с каждым десятилетием снижалось. Философия могла повлиять на Альберта Эйнштейна, а на Макса Планка — вряд ли. Но и в случае с Эйнштейном влияние философии чисто эвристическое, а эвристика может оказаться связанной и с позавчерашним сновидением, и с перегоревшей яичницей. Помашите философии ручкой! Однако главные нелепости автора книги "Мир как воля и представление" чисто гносеологические, никак не связанные с биологией или физикой. Шопенгауэру пришлось перемешать феномены с их мнимым продолжением, превратив (сузив) самого субъекта в точку. Кроме того, пришедшей к феноменам оказалась и материя, что вообще чудовищно. Чувственность Шопенгауэр называет физической, но ведь трактат — не дом терпимости. Есть неудобная привычка нарушать эпистемологическую норму и отождествлять представление с объектом, но материя здесь не образуется. Как само собой разумеющееся у Шопенгауэра также смешивается психическое тело субъекта с его "физическим телом-представлением". В качестве параллели субъективной воле вдруг возникает воля внутри физических тел

"природы-представления". Какое-то одновременное вышивание крестом и гладью, только зачем оно? Вместо проклянувшейся было поэтической эмпатии и метафизического вчувствования — околесица.

Вы можете представить себе то место, откуда растет Ницше? Уж лучше тогда классическая филология. Часто забывают об Эдуарде Гартмане — еще одна фигура, разукрашивающая немецкую фантазийную философию. Однако колдуя и пришептывая заклинания над своими воображаемыми узорами, Шопенгауэр временами говорит чистейшую правду, да такую, какая прочим немцам не снилась. Он так и брызжет эрудицией, ему известна попытка Эйлера заменить гравитацию толканием. О воле самой в себе и достаточных основаниях Шопенгауэр говорит куда лучше, чем о мире, субъектах и представлениях. Противоречивость системы Шопенгауэра в том, что вещь в себе у него — динамизатор. Она оказывается недостаточной, хотящей, действующей. А ведь даже внутри субъекта воля ничего не желает; это сознание истолковывает ее кажущийся импульс в плане ситуации. Воля и вещь в себе разнятся, они могут быть только противоположностями, у Шопенгауэра они слеплены воедино.

Рассел отнесся к Шопенгауэру довольно пренебрежительно. Как представителю знаковой, вторичной логики и ему не понравился даже "четвероякий корень". Без оговорок шопенгауэровская воля названа злом. Конечно, зла как такого не существует, всякий раз надо пояснять по отношению к чему или кому дается такая характеристика. У Шо-

пенгауэра идет речь об утверждении и отрицании воли к жизни при достигнутом самопознании и о многом другом.

Всё это философское наследие... Оно не вдохновляет. Какие там плечи гигантов! Мы не на далекой космической станции, чтобы извлекать питательные вещества из мусора и помоев. Пора признать простую истину: земляне — существа, крайне неспособные к философии.

Аполлоновское и дионисийское у Ницше Рассел трактует на свой лад (сравните с мнениями Вяч. Иванова). В дионисийском он прежде всего замечает трагедийное, в аполлоновском видит возвышение греческой души до представлений об олимпийском пантеоне. Невзирая на наличие похожей сентенции у Ницше, и в "Рождении трагедии из духа музыки", и в автокомментарии внутри Ессе Ното больше просматриваются иные аспекты этих двух терминов.

Говоря о принципе ассоциаций Гартли и Бентама, Рассел все же не пытается убрать из психологии и философии традиционные нелепые представления о несуществующей машине разума.

Не без издевательства Рассел критикует Маркса за "подробные диалектические объяснения того, почему вода кипит". Не меньше достается и Марксову агитаторскому тону и полурелигиозному характеру пророчеств.

У Рассела ни слова о смешении представлений о феноменах с представлениями об "опыте" в прагматизме Уильяма Джеймса. Опыт феноменов как таковых слишком ограничен.

Бесконечно малые величины — "один из самых старых скелетов в математическом шкафу". Конечно, трудно ожидать такую прописную и очевидную истину именно от Бертрана Рассела. Хуже история с другой священной коровой — бесконечностью вообще. Дурно пахнет и потенциальный козел отпущения — аксиома Дедекинда. В "Мудрости" приводится очередной парадокс Кантора: "Существует столько четных чисел, сколько чисел всего".

Де на заре возникновения нового исчисления резкая его критика была вредна, а ныне, по Расселу, стандарты строгости должны быть ужесточены. И все-таки, назвав удачу Вейерштрасса с избавлением от бесконечно малых, сам Рассел склоняется к мнению Кантора о различных бесконечностях и переходит к аксиомам Пеано, а затем к своей работе с Уайтхедом и новому парадоксу, оставляемому без комментариев.

В любом случае выглядит примечательным мнение Маха о силе, где она определяется исключительно через ускорение ("Наука механики").

Опорные пункты довольно интересных воззрений Брэдли Рассел как-то слишком быстро проскользнул. Невзирая на терминологические расхождения и разность толкований, Френсис Брэдли ближе к Беркли и Юму, чем к Гегелю. У него нет странного отождествления знания с существованием. Трафаретный термин "абсолютный идеализм" применительно к Брэдли неудачен. Гораздо идеалистичнее обыденность и современная наука.

Расселу не дает покоя *verum factum* Д. Вико, на протяжении книги МЗ он много раз вспоминает о нем, включает в теории тех или иных мыслителей. Однако принцип этот ошибочен: создание или построение чего-либо вовсе не гарантирует полноценного знания того, что создано или построено. В частности, опираясь на этот принцип, Рассел пытается вывести Пирса из пределов прагматизма и не раз заявляет, что к прагматистам Пирс отнесен благодаря стараниям У. Джеймса.

Рассел: "Существование, как таковое, — это ошибочная абстракция". Не иначе кивок против филологии Хайдеггера и Ясперса. А Сартр у Рассела смотрится сказочником, сверх того ему приписывается "языковая избыточность". Разумеется, "Бытие и ничто" — довольно странное рукоделие: вместо вязи в нем задействованы фигуры карикатурной, самим же Сартром выдуманной диалектической логики. Любопытно было бы взглянуть на гримасу Гегеля по этому поводу. Сверх того, реальное субъективное сознание Сартром элементарным образом отобрано и уничтожено, поскольку предельно выпотрошено, выскоблено и лишено феноменов.

КАТАСТРОФА С ФРИДРИХОМ ШЕЛЛИНГОМ

Фридрих Шеллинг называет догматизмом непродуманную, слепо созданную систему, и противопоставляет ей кантовскую "Критику чистого разума". Однако самого Канта не вырвать из дурной канцелярии, к которой он прирос, не подставляя в его воззрения доли сенсуализма, не осыпая трансцендентализм. Шеллинговские абстрактные субъект и объект (первого периода творчества философа и предварительных рассуждений второго) обладают абстрактной же избыточностью и ведут к ошибкам. Некоторая конкретизация или хотя бы их метафизическое, гносеологическое рядоположение обязательны. Особенно если полагается нечеловеческий субъект. Уверованием в спинозовскую бесконечность абсолютного Шеллинг как раз приближает себя именно к тому, что он обозначил термином "догматизм".

Призывая отбросить всё навязываемое, случайное и сосредоточиться на внутреннем мире, чтобы увидеть собственно элементарные вещи, Шеллинг вдруг и сразу оказывается неспособным к достоверной интроспекции, пытается затянуть внутрь себя подброшенные ему теоретически вырожденные фикции, никак не могущие присутствовать в реальном здесь-теперь-так уме. Внутри реального ума нет и не может быть идеального разума. Полагать мы можем всё что угодно, но это уже будет за гранью интроспекции, будет заведомой выдумкой. Аналогично не надо выдумывать ника-

кого я; то я, что остается, будет чисто чувственным и незначительным, никак не мыслящим. Словом "я" можно обозначить не только чувственный тон присутствия при ощущениях, но и субъекта. Однако находящееся внутри субъекта уже как бы и не есть субъект. Субъект — пустая гносеологическая рамка, иногда формальная сумма того, что в этой рамке, именование, но не более того. Работать с лишними именами не имеет смысла, тем более что человеческое сознание представляет собой массу самых разных сознаний. У нас не субъект, а субъективная ментальность. Именно с ней надо иметь дело. Мысль ради прагматического удобства постоянно занимается приписыванием значений. Сколько угодно! Но при погружении во внутренний мир нужно видеть существующее само по себе, а не наносное. Никакой персоны, никакого гомункулуса внутри просто нет. Обнаруживаются всякого рода относительные постоянства вне того, что Шеллинг называет явлениями, но по сути и эти особые выделенности, типа универсальной незрительной, непространственной протяженности, — тоже явления, отличные тем, что на них не всегда сосредотачиваются. Может быть несколько выдвинут тон чувственного я, но и он сливается то с одним, то с другим являющимся хотя бы изнутри. Мысль — явление; воспоминание — явление. Геометрия, "царственные числа", остаются "вне сознания далеко", остаются в вечном небытии. Только там место бесконечности и деревянному железу. Истинный производитель ума, истинный вычислитель — его подложка (не мозг!), а над умом с целью компенсации болтаются небытийные пузыри всевозможных фантомов. Некоторые из них нужны для практики, некоторые для теории. Оболочка этих пузырей — ссылки и посылки, внутри нет ничего. Таково задание для художника. В

действительности ссылки и посылки периодически бывают в самом уме, а предполагаемого ими нет ни в каком виде. В лучшем случае шеллинговская *свобода* (слово набрано курсивом) вовсе не "я", не предельный экзотический смысл, но смысловая мышца, рядовой смысл сам по себе, способный принять любое более внятное обличье или охватить то или другое. Признак такого смысла — кажущаяся автономность. Есть иные смыслы уже разлитые в любом восприятии, либо более или менее жестко приписанные чему-либо.

Созерцаемое созерцает само себя, отдельного созерцающего нет; сосуществует несколько разных восприятий с различной центрированностью, акцентностью. Эта акцентность может заключаться в наложении друг на друга восприятий разного рода, в том числе тех, что именуют апперцепцией. Есть перцепция апперцепции.

В предисловии к "Системе трансцендентального идеализма" (СТИ) Шеллинг делает заявление о необходимости некоей философской алгебры, подразумевая под ней принципы всеобщего знания, и вдруг сбивается на "ход истории самосознания". Дальше еще хуже: утверждается мысль о параллелизме теоретической системы и натурфилософии (!).

"Совокупность всего чисто *объективного* в нашем знании мы можем назвать *природой*; совокупность же всего *субъективного* назовем Я или *интеллигенцией*".²⁰ Здесь ошибка, поскольку "природа" в естественных науках является лишь условно объективной, она только предпосылается в

²⁰ СТИ, § 1. Понятие о трансцендентальной философии, п. 2.

объективное, но там не находится. Объективное нужно искать не в надсубъективном, не в артефактном передсубъективном, но в засубъективном, чем собственно это субъективное и образуется. Шеллинг называет "природу" бессознательной, а такой термин к сему заведомому артефакту неприложим. Аналогично суммировать всё субъективное и называть его Я контрпродуктивно, в потенции это очень большая среда. Принять шеллинговские правила игры невозможно. Что будет дальше?

До определенной степени Шеллинг ставит себя в положение междумирка: либо выбираю то, либо выбираю это. Если выбираю это, то будет вот так. Либо натура, якобы объективная, либо трансцендентальная философия. А вот ожидаемый кунштюк, выводящий трансцендентальное за грань философии как дисциплины о реальности: "...трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно²¹". Невзирая на рассуждения о понятии понятия и объективации субъективного, еще остаются лазейки для просвета в традиционной немецкой риторике. Кстати, терминами "объект" и "объективное" Шеллинг разбрасывается точно так, как это делает обыденность. Подобное чревато логическими ошибками. Из контекста рассуждений можно вывести, что мысль Шеллинг считает идеальной (!) и противопоставляет ее "чувственному миру". Старое европейское заблуждение. Идеальными можно назвать большую часть человеческих знаний. Подобным знаниям мы как бы подписываем смертный приговор. Их идеальность в том, что реально они все и сразу не помещаются в реальном (феноменальном, не идеальном!) чело-

²¹ Там же, § 2. Выводы, п. 3.

веческом уме. Потому затеянная Шеллингом процедура со знанием знания представляется сомнительной и выходящей за пределы уместности.

А вот слова внушающие надежду: "объекты трансцендентальной философии вообще существуют лишь постольку, поскольку они свободно продуцируются"²². Выдержит ли подобное скользкое ограничение Шеллинг?

Именуемое человеческими знаниями заведомо разорвано, разбросано, похоже на помойку в несуществующем идеальном и никак не может подчиняться какой-либо системе. Многое что скрывается в неведомой свернутой поглощенности, имитацией которого пытаются выставить идеальное, но толку для шеллинговских претензий от этого никакого. Трансцендентальная философия, по Шеллингу, наука о знании вообще, но сам он пошел другим путем.

"Самосознаний" в субъективном — великое множество. Человечка-гомункулуса нет, а потому в субъективном всё самоосознается само по себе, иначе бы никаких ощущений-восприятий не было бы. На одни менталы могут наслаиваться другие, но это роли не играет.

Всевозможные толкования равенства $A = A$ и размышления вокруг него господа философы выводят слишком далеко за пределы логики и математики. У Шеллинга субъективность. Хорошо. Ограничимся этим. В субъективном эта алгебра не работает. Есть что-то похожее в ускользающем локусе субъективного времени, но подобное не отнести к столам и стульям. Тон ощущения "я" вроде бы константен, но

²² § 4, п. 2.

как это проверить? Этот тон вроде бы не меняется, но не гарантия, что он не дискретен, что периодически и с довольно большой частотой не умирает. Аналогичное можно заявить о постоянном тоне звукового генератора. Этот как бы не меняющийся тон все-таки словно бы западает. Повнимательнее сосредоточимся на чувстве текучести всего. Оно остается, но оказывается настолько тонким, что оценить его качество в каком-то абсолютном значении невозможно. Возьмем упомянутую ранее умственную мышцу — и там нет постоянства. А универсальное ощущение непространственной протяженности, лишенной метрики, перспективы и отнесенности к конкретной субъективной среде на то и универсально, чтобы не иметь четких постоянных размеров и других подобных характеристик. Конструкции, отправленные из реального ума в идеальное, будут идеальными, иначе говоря, несуществующими. Логика субъективных феноменов, то есть логика субъективного сознания существует, но она не обладает алгебраической жесткостью. Это мягкая логика! Но попробуйте-ка против нее пойти. Ничего не выйдет. Всё субъективное находится в постоянном ресинтезе. Нужно говорить не об отношениях равенства, но относительного неполного подобия. Сам смысл A вполне реален, как реален смысл приводимого равенства, но подставить в это равенство что-то чисто субъективное невозможно. (Тем более всю субъективную среду целиком со всей ее разноголосицей!)

Шеллинг пытается взять искомое в самосознании, но при пунктуальном рассмотрении всё сознательное обладает самосознанием, нужно только видеть наложение и взаимодействие разных сознаний внутри одного и того же субъекта. Даже знак имеет собственные смыслы и слои опознания.

Другого наблюдателя знака нет. Если знак слишком уж быстро выполняет свою функцию, то это ни о чем не говорит. А смысл смысла или потенциальный смысл чего-либо чисто феноменален и пребывает в малозаметно мерцающем виде подобно всей субъективной данности. Похоже, Шеллинг попал в ловушку им же критикуемой обыденности.

Его можно поймать и на некотором заведомом передергивании, непредусмотрительности. Самосознание самосознанием, а если оно неполное? Если оно не без дефекта? Дефект аутоментальности является очередной зацепкой для чувства всеобщей текучести. Только возникло мимолетное сосредоточение — и тут же сбилось, ушло в сторону. Никакому из феноменов нельзя давать как следует посмотреть на себя, иначе произойдет страшное, иначе мир рухнет. Самого себя нельзя увидеть ни в одном из умственных зеркал. И даже в обычном зеркале.

"Понятие есть не что иное, как самый акт мышления, и, будучи абстрагировано от этого акта, оно — ничто²³". Видели это Кедров, Библер и другие товарищи? Поаплодируем Шеллингу, но, к сожалению, само понятие о понятии уже опошлено, унесено в небытие абстракций. Нужно придумывать другие слова. И, конечно, понятие как самый акт мышления не идеально, а реально-феноменально. А годится ли понятие о я для подстановки в тождество? Возникает казус: понятие вроде бы требует смысловой идентичности, но требуется ли оно, когда в наличии само я и прямо-таки внутри субъекта? Кроме того, если мерцающее я не абсолютно тождественно себе, то может ли быть тождественным понятие о нем? В таком случае выбираем я или выбираем поня-

²³ Первый главный раздел. О принципе трансцендентального идеализма. Пояснения, пункт с).

тие? Что на самом деле подставляется в тождество? Прежде всего в тождество подставляется знак, буква. Буква нам нечто означает? Оно означает само я или понятие о я? Дефект тождественности никуда не ухолит, поскольку важны денотаты. Есть случаи, в которых можно пренебречь флуктуациями я (скажем, при сличении его с дифференцированными структурными ощущениями), но в рассматриваемом примере — извините! А рассматривать я как просто имя мы не можем как по ранее указанным причинам, так и постольку, поскольку находимся на той гносеологической ступени, где термины "Сократ", "смертен", "люди" ничего не значат.

"Понятие Я возникает посредством акта самосознания, вне этого акта, следовательно, Я — ничто, вся его реальность зиждется только на этом акте, и *оно само не что иное*, как этот акт. Следовательно, Я может быть представлено только как *акт* вообще, помимо этого оно ничто²⁴". Будем разбираться в отличиях между Я и понятием о Я? Акт самосознания насильствен, а не доброволен и есть само сознание. Говоря "я", не надо мысленно тыкать себя в грудь, но это делают. Путем редуктивного уточнения можно понять, что "я" только ощущение присутствия при ощущениях и не более. Оно ничуть не хуже и не лучше прочих ощущений. Несколько трудно понять, что самосознание присутствует в любом "внешнем" ощущении²⁵; несколько проще это понимание приходит в отношении некоторых "внутренних" чувствований.

"Не есть ли и *внешний* объект нечто, от своего *понятия* не отличающееся, не едины ли и здесь понятие и объект —

²⁴ Там же, п. d).

²⁵ Подразумевается холистический подход к восприятию, когда отдельные признаки не срываются, не снимаются.

это вопрос, который еще ждет своего решения...²⁶ Об играх со словом объект мы уже говорили. Единственным объектом в метафизике может быть только абсолют, собственно вещь в себе по ту сторону субъективного сознания. Все прочие не совсем объекты, условности. Именуемое объектом в восприятии, строго говоря, — самосознающееся сознание, часть общего субъективного сознания. Шеллинг робко попытался торкнуться в открытую дверь. Со словом "понятие" сложнее, поскольку оно затерто и практически убито. А в данном случае Шеллинг имеет в виду схватывание-осознание, то есть фактически попадает в точку, и лучше, чем со своим Я в вышеприведенном случае. Таким образом, в рассматриваемом контексте треугольник Фреге не совсем уместен, шеллинговское логотивное вчувствование удастся. Мы имеем дело не с бредом. Однако ускользающее флуктуирующее я не есть полноценный объект, не в силу причастности к текучести, но вследствие вторичности, производности, оно не абсолют. "Я" — ощущение в среде других ощущений и не первенствует среди них в качестве кандидата на точку приложения Архимедова рычага. Тождество мышления и объекта? А что здесь уникального? Нужно уточнить: мышление бывает разным. И "я", и любое прочее ощущение может быть как в его центре, так и на периферии. Мышление, ощущения смысла расплеснуты по всему сознанию, но "умственный визир" или нигде не находится, или находится в чем-то одном. Слова "направлен", "наведен" не совсем удобны, поскольку порождают ложные ассоциации. Уточним еще: ощущение "я" хуже почти любого другого ощущения, поскольку не имеет конкретной локализации, к

²⁶ Там же, п. d).

его насильственной перцепции никак не добавить апперцепцию, можно только попытаться не отвлекаться ни на что другое. В лучшем положении находится ощущение прото-мысли, смысловой мышцы. Но кажимости и его бытовой локализации не стоит доверять. Кому-то, когда-то удобно иметь его мнимую привязку в районе психического горла или феноменологического лба, кому-то когда-то в другом месте. Отличие протомысли — автономия, связь с чувством свободы и ощущением волевого импульса. Сюда же может присоединяться актуальная кажимость зоны прохождения мотива действия. Но полной самоисчерпанности, самодовления, самопроницаемости нет. Иначе прямо отсюда состоялся бы старт в некий лучший мир, либо супермир образовался бы прямо здесь и всё прочее было бы заброшено. На практике это субъективное начало начал ("психопроцессор") занято всякого рода чепухой, например философствованием. К ощущению "я" оно не имеет отношения. Высказывание "я мыслю" ошибочно. Верно: "я плюс мысль", но можно заявить и "звон в ушах плюс мысль". Высказывание "я существую" — дань обыденной грамматике, основано на ложной персонализации и феноменологически является неверным. Деление сознания на "чистое" и "эмпирическое" способно причинить только вред и не имеет под собой основы.

Мы рассмотрели три кандидата на роль шеллинговского Я (чувство присутствия при ощущениях; оптом всю солянку субъективного со столами и стульями; зону отчетливого ума или смысловую мышцу) и без всякого лукавства можем заявить: "До свидания, господин Шеллинг!". Далее у него идут новые злоупотребления терминами "идеальное" и "бесконечность", заблуждения разрастаются.

Именуемое системой Шеллинга является недоразумением и не может быть названо трансцендентальным идеализмом.

Есть и смешной вопрос. О том, что именно подобрал Гегель для "Феноменологии духа", а потом и всей своей философской постройки.

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ДУХОЛОГИЯ

В XXI веке словосочетание "феноменология духа" должно резать уши. Его гегелевский синоним "наука о сознании" звучит несколько приятнее. А есть ли у нас науки о сознании? Думается — нет. Всё, что угодно, но только не это. Расчищать авгиевы конюшни по этому вопросу ни у кого нет желания. Гегель всякий раз вводит своего духа как-то странно: то кивает на природу, то на "органическое тело", то на неудачные (как у Шеллинга) слова Я и "знание", а затем на "познание". Допустимо ли подобное? Есть область пересечения философии и психологии. Не устарели в ней деления в манере Аристотеля? По крайней мере, такие механические деления разрушают общую психологию.

Объект у Гегеля вовсе не особый метафизический или философский объект. Употребление этого слова общеграмматическое, что не внушает доверия. Аналогично обстоит дело и со словом "субъект". Отождествление субъекта (в любом философском смысле) с духом (Geist) представляется не слишком удобным. И дело не в деконструкции субъекта, но в фактичности. Сосредоточение на всех феноменах сразу, включение в какое-то мгновение всех ментальностей выглядит слишком экзотичным. Всё проходит слишком мимолетно. Субъект оказывается лишь формальностью, проформой, условной рамкой даже при подразумевании конкретного сознания. Да и к сознанию слово Geist малоприменимо. Нет достаточной точности в определении сознания как знания, а связывая дух преимущественно с деятельностью сознания,

мы переходим незримую черту. Характер активности сознания еще подлежит прояснению. Ориентация на начитывание лекций, требует всякого рода быстрых связок и вредит исследованию. И, конечно, из определений сознания нужно убирать Я. "Я" как чувство и [я] как формальная рамка не имеют гносеологического значения. Немецкое *ich* по смыслу ближе к имени, указанию в тех же форматах, то есть не чрезмерно отлично от русских [я] и "я". Любое я в строгом понимании не мыслит, и мысли ему не принадлежат. Обыденные соображения необходимо удалять из феноменологии.

Уже по беглому обзору видна шаткость выстроенного Гегелем здания.

В предисловии и введении к книге Гегель очень далеко уходит от того, что принято считать феноменами. Возникает даже впечатление, что речь идет не о феноменологии, а о некоей странной и неправильной космогонии — духогонии, "формообразованиях" сознания. Чрезмерный размах водянистого текста поражает массой архитектурных излишеств. Где? Где она немецкая лаконичность? Слишком много журналистики. Помешательство на идее развития, дух проходит ступени... Реально ничего такого выпирать в феноменальном поле не может. Явная антифилософия, и идет речь во все не о перевоплощениях с целью улучшения кармы.

Истина непосредственной чувственной достоверности у Гегеля "заключается единственно в *бытии* вещи (*Sache*)²⁷". Как неприлично! Именно здесь и требуется отход от прагматических привычек. Никаких вещей не должно быть, пред-

²⁷ Гегель. Г. В. Ф. Феноменология духа. Ч.I. [А. Сознание], I. Чувственная достоверность или "это" мнение.

стают только эфемерные ракурсы. И главные выводы надо делать не по картообразно построенной развертке зрительного сознания.

Нельзя слишком придирааться к древним грекам или к волонтеру Декарту, но не простить ложные стартовые позиции кафедральному чиновнику Гегелю. Сколько ни переводи гегелевскую терминологию на приемлемый для описания сознания язык, достойной философии не получить. Постоянно отождествлять Я с тем или иным Что, касающемся сознания, самим сознанием или его заметной частью невозможно. А вот многозначное слово "чистый" (rein): чистое бытие, чистое отношение, чистая непосредственность, чистое понятие, чистая всеобщность, чистое мышление. Вроде бы ничего особенного, но злоупотребление этим термином наводит на некоторые мысли об абстрактной вырожденности нам представляемого автором. Ведь приходится во многом оставлять втуне даже Гуссерля с его чистыми феноменами. Сверх того, нельзя не заметить противоречия: с одной стороны, нам пытаются навязать комковатую обыденность вместо феноменологии, а с другой стороны, над ней осуществляют грубую теоретическую вивисекцию. "Чистый предмет" (или "это", "этот") — нонсенс. Вот фраза совершенно перекиривленная: «"я" обладаю достоверностью *через* нечто иное, а именно через вещь; а эта последняя достоверна точно так же *через* нечто иное, а именно через "я"» /Ich habe die Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist ebenso in der Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich durch Ich/. Топологию двух менталов лучше описывать через третий и отнюдь не случайный ментал. Феномены сознания рассыпаны, а их связь-объединение проходит через те интегративные феномены, для которых нет словес-

ных обозначений. Достоверность более или менее сомнительна, она подкрепляется не сочетаниями произвольно взятых феноменов, но рамками отмирающего здесь-теперь-так. Ich в любом своем значении не претендует на роль дирижера или зрителя. Суесловно рассуждая о предмете, Гегель впадает в какой-то евангельский тон, лучшего сравнения не подобрать. При том доходит до "некоторого *всеобщего*". Нужно ли это для сохраняемых постоянств восприятия? Высказывание "предмет, противоположный Я", смотрится как трафаретная диковатость. Никаких противоположностей! Это фундаментальная ошибка. Менталы находятся в одной и той же плоскости и не противостоят. Никакого смотрящего и смотримого нет. В сознании отсутствуют го-мункулусы. Однако и сам Гегель к этому моменту успокаивается, пытается отыскать инварианты. Главное сохраняющаяся возможность подстановки конкретного. Далее Гегель начинает словно бы молиться, заиклившись на повторах. Всё элементарно, невзирая на блуждание вокруг сосен. Рассуждения вылетают за пределы существования. "История движения достоверности" не имеет никакого отношения к констатациям. Объявить историю чувственной достоверностью — большая натяжка. Собственно чувственная достоверность, близкая к называемой, только общее ощущение текучести. И конечно, сознание ничего "не снимает". Мелкания внутри сознания не столь уж ему подчинены. Вербализация ощущаемости и не носит обязательного характера. Для философских констатаций непосредственности нужна подстановочность, а не гегелевская всеобщность. "Предмет" — вопрос непроизносимой рассудочности, а не видимости. Прагматические слои не надо путать с действительными. Вот вываливание за границы феноменологии: "Одно, опре-

деленное как [нечто] простое, предмет, есть сущность, безразлично, воспринимается он или нет...²⁸" Гегель тщетно пытается обустроить диалектику там, где ее нет, смешивает практическое с наблюдаемым. Он пытается заменить диалектизированной игрой слов заведомо недоступное феноменологическому или иному объяснению. Какие-то левтолстовские веревочки для детей, идущие не к лошади, а к планкам кибитки. Феномены прекрасно обходятся и без гегелевской филологии. Систематизация практических представлений о вещах не слишком интересна и не имеет отношения к феноменологии и центральным пунктам философии вообще. Это уже псевдомир. Но даже и в таком смысле у Гегеля идет нагромождение бесполезных дефиниций.

"...сознание определено как то, что воспринимает, поскольку эта вещь есть его предмет...²⁹" Классическая ошибка большинства мудрецов. Сознание не отделено от феноменов, оно ничего не воспринимает и есть восприятие и воспринимаемое в одном лице. Дополнительные наблюдатели не предусмотрены. Корректировать физиологические оттенки слова "восприятие" (*Wahrnehmung*) — одна из задач феноменологии. "Предмет" не совсем феномен, предполагает дополнение и больше относится к операционной или иной фиктивной среде, чем к сознанию. Смыслы расплывлены по всем феноменам, но специально выделенные смыслы чаще работают с "внутренними" феноменами (образами), или с апперцепциями, наложенными на экстерииоризованное ("внешнее"). Кажимость противопоставления воспринимающего и воспринимаемого — иллюзия, проистекающая из различной локализации "внешней" среды и соматических

²⁸ П. Восприятие или вещь и иллюзия.

²⁹ Там же. [2. Противоречивое восприятие вещи.]

ощущений, в том числе психической "кожи головы". Вместо того чтобы оценить реальность, Гегель подобно пономарю без конца повторяет свои мантры: "развитие", "снятие", "негация", "всеобщий", "единичный", ничего нового не добавляющие, но только распирающие текст. Какое еще развитие! Мы находимся в калейдоскопе мельканий. Среды реальных феноменов служат основой всякого рода практически значимых упрощений. Значение обыденных и научных фикций именно в практической нужности. Но создавать фикции в философии никому не позволено. Ее задача как раз в поиске выхода из них. Иначе философия не требуется вообще.

Подробности позиции:

1. Акулов А. С. Буквы философии. Т. 1: СПб., 2001; Т. 2: СПб., 2003. Третье издание. СПб., 2017.

2. Акулов А. С. Начала ментальной логики:/
а) Скважина. Статьи по литературной критике, культурологии, философии. СПб., 2009, с. 357—452;
б) Камень от входа, или Попытка мощи. Литературная критика, введения в философию. Торонто, 2017, с. 383—484.

3. Акулов А. С. Простое и сложное (в редакции с 2020 г.), ч. 1. /Разные сайты./

Содержание

1. Есть ли сущность у феноменов?
2. Ошибки Н. Гартмана
3. Лукавый Хайдеггер
4. Теоретические aberrации
Ж.-П. Сартра
5. Сильные и слабые места книги Брикмона и Сокала "Интеллектуальные уловки"
6. Постскрипtum к предыдущей статье
7. Конфузы истории философии
8. Катастрофа с Фридрихом Шеллингом
9. Гегелевская духология