

ЧЕРТА ПОД МЕТАФИЗИКОЙ, ИЛИ К ИСТОРИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ

АЛЕКСАНДР ПОГОНЯЙЛО

Доктор философских наук,
профессор Института
философии Санкт-Петербургского
государственного университета.

Адрес: Университетская наб., д. 7–9,
199034, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: apogoniailo@gmail.com

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**сущность, сущее, бытие, подлежащее,
субстанция, картезианский субъект,
истина-соответствие, истина-несокрытость.**

«Черта под метафизикой» отделяет время метафизики от постметафизической эпохи. Она завершает метафизическую историю Запада и начинает историю постметафизическую, поскольку речь идет о понимании бытия, а понимание — это, так или иначе, опыт себя, опыт самопревосхождения, которое приводит нас «в себя», делает нас «опытными», т. е. самими собой, существами историческими, конечными в том радикальном смысле, что само наше бытие есть время. Постметафизическая эпоха в этом плане ничем не отличается от метафизической, кроме того, что наступившее в конце XIX — начале XX века понимание ясно обозначило контуры всей платоновско-аристотелевской науки о сущем как сущем в виде ее онто-тео-логического каркаса, четко описанного и объясненного. Именно интеллектуальный подвиг этого описания сделал прежнюю метафизику неиссякаемым источником идей и смыслов, родившихся в ней когда-то, но оставшихся неосмысленными в силу того, что формировалась она и развивалась преимущественно

как разработка поставленного во главу угла великого вопроса о сущности сущего в качестве вопроса созерцательного. Только «отступив» к досократикам, современная мысль смогла стать современной сама себе — постметафизической. Великие фигуры философов прошлого раскрывают «постметафизический» потенциал своего мышления: они — «пост» самих себя, потому что впереди нас, если мы их понимаем, во всяком случае, честно пытаемся понять, забыв о каком-либо «преодолении»: преодолеть нам надо только самих себя.

Все нашумевшие «повороты» (практический, лингвистический, перформативный...), откаты и отказы от метафизики продиктованы этой очевидностью, открывшейся вместе с открытием метафизичности метафизики: истина-соответствие является лишь одной из форм истины-несокрытости (ἀλήθεια), исторически определенной и локально ограниченной. Из чего никак не следует, что об истине можно забыть, и воцарившаяся эпоха «постправды» позволяет болтать что угодно о чем угодно.

Вслучайно попавшей в его руки семейной тетради с золотым обрезом маленький Ганно из «Будденброков» немецкого писателя Томаса Манна проводит под своим именем черту... История рода завершена. Только завершившись, она достигает формального совершенства — той изначальной праформы, что была ее перводвижителем. На закате второго тысячелетия от Рождества Христова немецкий философ Мартин Хайдеггер подводит черту под метафизикой, формально, значит — содержательно, завершая ее: вся традиционная метафизика предстает перед нами в своей сущностной форме, в своем онто-тео-логическом устройении.

Слова «онто-тео-логическое устройство» означают, что метафизика как наука о *сущности* сущего («онто»), т. е. о его *что*, есть именно онто-логика; она «логична» в том смысле, что ее «логос» — это сам порядок (логическая форма) вопроса о сущности, о «что» сущего. Логическая форма вопроса о сущности выражает сущностное устройство сущего, его собственный логос как *порядок определения*. Ответом на вопрос о чем-либо *Что это?* будет определение этого чего-то, каковое и есть речь о сущности¹. И когда этот вопрос — вопрос о сущности — задан *всему сущему в целом*, которое собственно этим вопросом и оцеливается в «сущее в целом», он метит в самую *основание определенности*, которым в конечном счете держится любое определение, — в начало, известное в своем формально-логическом аспекте как принцип тождества, а в качестве природного, или *физического* начала, сохранившее аристотелево имя Ума-Перводвижителя. Поэтому слова «онто-тео-логическое устройство метафизики» означают также, что сущее, будучи спрошено на предмет своей сущности, необходимо разворачивается некой *иерархией* сущих, их священноначалием, восходящим к божественному Перводвижителю-Уму (откуда — «тео»). В итоге: одна единая онто-тео-логика. При этом Хайдеггер замечает, что «Богу божественному» тесно в такой иерархии (Хайдеггер 1997б, 57–58).

Здесь требуется небольшое отступление. Всякий текст, претендующий на то, чтобы быть философским, предъявляет своему читателю (если его вообще кто-то читает: не так уж жизненно важно читать философские тексты) некоторые требования. Сводятся они к банальности: надо думать. Иногда добавляют «самому» — надо, мол, мыслить «самостоятельно». Против такого добавления Гегель возражал, что «не самому» думать вообще невозможно. Однако некую форму несамостоятельного мышления он все же допускал, таковой была для

1 Известно, что список аристотелевых категорий, из которых главная — «речь о сущности», был эмпирически исчерпанным перечнем «коммуникативных заданий», способов «сказывания» сущего, или, если иметь в виду юридический смысл термина «категория», то его (сущего) «обличений». Сущее «изо-обличает» себя таким-то и таким-то, так или иначе *самоопределяется* (в своих формах-устаях) и делает это в наших речах, которые столько же наши, сколько и речи самого сущего. Это сущее так *или* иначе может сказаться и сказывается. Речь о сущности (вопрос «Что это?») и ответ на вопрос «Это — то-то») — главное из «обличений», потому что без чего-то, что *есть*, все другие вопросы (где?, когда?, сколько?) лишаются смысла, т. е. попросту не могут быть заданы.

него опора на «готовые» понятия, которые он называл «только понятиями» (nur Begriffe), отличая от подлинно самостоятельного мышления как *пробытия в стихии Понятия*.

Стихия (греч. «στοιχείο») — «элемент» (лат. «elementum»), понятие элементарно. Речь у Гегеля идет о понимании как схватывании в Понятии самой сути вещей и дел. Не мы их схватываем нашими понятиями, но сами они схватываются — определяются/определяются в стихии понятия (откуда и «наши» понятия). Понимаем, в конечном счете, *не мы, но нам понимается*. Отдавая себе в этом отчет, мы мыслим или пытаемся мыслить самостоятельно. Закон самостоятельности мышления (оно само стоит, а мы — в нем) гласит: не привносить в *свои* мысли ничего *от себя*. Философская аскеза, или дисциплина мышления, состоит в том, чтобы не мешать мысли работать самостоятельно, она — тогда наша собственная, когда мы — в ней. Мышление, по Гегелю, — это сама *артикуляция*, или *со-членение*, *сущего как сущего*. Оно — деятельное всеобщее. В «Науке логики» это деятельное всеобщее называется понятием. Не тем, которое «nur Begriff», «только понятие», а тем, которое обозначается субстантивированным глаголом *Begreifen* и имеет смысл «схватывания сущего в понятии». Оно, сущее, само схватывается в понятие, и происходит это схватывание внутри понятия, при том, что в наших головах². Новоевропейское *сознание*, или сознание новоевропейского субъекта, о котором пишет Гегель, будучи понятым как *деятельность мышления* (деятельного всеобщего), перестает быть *субъективным*, отделенным от своего предмета непереходимой границей: оно пришло к самому себе и оказалось «у себя дома», т. е. оставило позади границу между собой и вещами в себе; *оно переступило конечность конечных определений и стало разумом*. Сознание *узнало себя* бесконечным мышлением, *понятием как окончательной формой самораскрытия сущего*, которое (сущее) *приходит в себя в мышлении и посредством мышления*. Ничего другого выражение *мышление в стихии* (в элементе) *понятия* не означает.

Все мыслимое мыслимо постольку, поскольку с самого начала обретается в элементе — стихии — понятия. Понятие элементарно: оно есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и раскрывающегося в них и посредством них понятия³. Истина вещи есть не что иное, как ее соответствие *своему* понятию, тогда вещь — *настоящая, действительная* («настоящий друг» и т. д.).

2 Подробнее см.: Погоняйло 2017а, 137–218 (гл. 2, параграф 1–4).

3 «Понятие есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие. Не наша субъективная деятельность приписывает предмету тот или другой предикат, когда мы переходим к обсуждению предмета, а мы рассматриваем предмет в положенной его понятием определенности» (Гегель 1975, 352 («Энциклопедия философских наук». Часть первая. «Наука логики». Параграф 166. Прибавление)).

Понятие как *снятие всем конечным самого себя в форме* понятия, которая включает в себе «полноту всякого содержания»⁴, производит необратимое время истории. Понятие, «которое не должно рассматривать как нечто возникшее» (см. выше), вместе с тем оказывается не чем иным, как временем. *Время*, согласно Гегелю, есть *само налично существующее понятие*...

Гегелевское Понятие — это тот же аристотелев Ум-Перводвижитель, понятый по-новоевропейски, т. е. в логике «представляющего мышления». Безусловно, это *правильно* понятый Аристотель, хотя нелепо было бы приписывать Аристотелю гегелевские определения. «Правильно понятый» здесь означает *понятный*, опять же в логике представляющего мышления, иначе говоря, в логике новоевропейской субъект-объектной мыслительной парадигмы. Либо Ум-Перводвижитель — мифо-поэтический реликт, но тогда, при чем здесь философия? Либо он понят как Понятие.

Но когда мы говорим слово «парадигма», да еще *определяем* парадигму как «новоевропейскую», предполагая возможность других парадигм (античной, средневековой) мышления, это подразумевает, что для нас ни одна из них больше не составляет того самого Понятия, которое, находясь вне всяких парадигм, «содержит в себе самом как снятые все прежние определения мышления», ведь оно-то их и снимает, формируя определенный *образ ума*, образ, пусть эпохальный, но уходящий в прошлое вместе со своей эпохой. Ум в образе — всегда продукт ума действительного (актуального, действующего) в смысле аристотелевой *энергии* (ἐνέργεια).

Классический немецкий идеализм, конечно, далек от Аристотеля. Но Гегель — верный аристотелик: мысль — у себя дома, когда она — мышление мышления; а это и есть аристотелев Ум-Перводвижитель, мыслящий исключительно самого себя и потому, собственно, формой форм и являющийся. Помыслить мышление — значит обернуться на себя мыслящего то-то и то-то; мышление — рефлексия в самом примитивном смысле.

Когда-то древние греки капитально «обернулись на себя», задавшись вопросом, *что это мы такое делаем, делая то-то и то-то*. При этом они умудрились обернуться на само оборачивание — родилась философия, наука о сущем как сущем. У других народов оборачивание не стало предметом рефлексии и не было концептуализировано столь тщательно и аккуратно. Они могли знать и уметь больше, но их знания и умения носили скорее рецептурный

4 «В рассудочной логике понятие рассматривается обычно только как простая форма мышления и, говоря более точно, как общее представление; к этому подчиненному (untergeordnet) пониманию понятия относится так часто повторяемое со стороны ощущения и сердца утверждение, будто понятие как таковое есть нечто мертвое, пустое и абстрактное. На деле все обстоит как раз наоборот: понятие есть принцип всякой жизни и есть, следовательно, вместе с тем всецело конкретное. ...именно понятие содержит в самом себе как снятые все прежние определения мышления. Конечно, понятие следует рассматривать как форму, но как бесконечную, творческую форму, которая включает в самой себе всю полноту всякого содержания и служит вместе с тем его источником» (Гегель 1975, 341–342 (Там же. Параграф 160. Прибавление)).

характер, так и не став «отдельной» наукой «созерцателей», спросивших *о сущности* («Что это такое?») своих разнообразных занятий⁵.

Преимущества «созерцания» очевидны: созерцателю, т. е. стороннему наблюдателю себя и своих действий, открываются «вечные и неизменные» формы вещей и алгоритмы событий. Такова, например, вечная и неизменная форма элементарного апофантического суждения (речи) (λόγος ἀποφαντικός): «о чем» «что» (говорится). О чем (речь) — подлежащее, что именно говорится о подлежащем — сказуемое. Речи ни о чем не бывает. Всякая вечно текущая речь «стоит» в своей форме-устое. Вместе с грамматикой и логикой, геометрией и арифметикой появляются риторика и политика, другие *технаи*, а также философия как созерцательный вопрос «что», адресованный *всему, что ни есть*.

Понятен восторг первых философов, созерцателей *сущего как сущего*. Они открыли нечто, не подверженное переменам в этом мире всеобщей текучки (Платон: «все течет, как дырявая скudelь»). Отсюда столько внимания *искусству обращения* (τέχνη περιαγωγῆς) (Plato. *Rep.* 518d3⁶), *искусству эйдетического видения*, т. е. видения тех умных мест, в которых *стоят* соответствующие им вещи — стулья в стульности, столы в столности — при том, что *непрестанно меняются*. Отсюда же и предпочтение *наставников*, наставляющих в этом *искусстве обращения взгляда* («не геометр да не войдет») на *идеи-формы* вещей и, соответственно, постигших сущее как *иерархию умных мест* («знание причин»), *демиургам-ремесленникам*, при всем уважении к последним.

Вполне осмысленно философы ведут речь о *видении вещей невидимых* и, соответственно, *неизобразимых*, т. е. *идей* (форм). Ум в образе — не сам по себе ум, а лишь образ ума, по-нашему, менталитет, или образ мыслей. Сам по себе ум лишен образа, у Аристотеля, повторим, он — *форма форм*, собственной формы не имеющая как *неопределимое начало определенности сущего*. И значит, бытия сущего. Форма всякой вещи — ее «умная» форма, она *умопостигаемая*. И *быть* для античного мыслителя — это обязательно *быть чем-то*, чем-то одним, а не другим. По этой причине — по причине принципиальной невидимости самих по себе идей, или форм вещей, — из философии никуда не уходит тема *искусства обращения как практического введения* в онтологию (например, платоновский «Алкивиад I»), каковая в итоге в качестве учения и *знания* (доктрины) предстает фундаментальным *счетом* сущего, или его *Логосом*.

5 Вопрос о сущности является созерцательным. Он — «теоретический», от «теории» (θεωρία), понимаемой как «созерцание». Того же корня слова «театр» (θέατρο) и «теорема» (θεώρημα). Созерцатель — это зритель, сторонний наблюдатель происходящего. Он спрашивает: что это (там делается...?), справедливо полагая, что всякое что-то имеет определенный *вид* (εἶδος) или, по Аристотелю, *форму* (μορφή). Оно — *что-то* как способное раскрыться «видом», *определенным* «что». Определение — «это — то-то» — и будет ответом на вопрос о сущности. На латинском греческая οὐσία — преимущественно substantia.

6 См.: Plato 1902; рус. пер.: Платон 1994, 299.

В своей иерархии искусств и наук первое место Аристотель отвел, как известно, *созерцательным* наукам — математике, физике и первой философии. Понятно, почему он так поступил.

Все науки подведомственны *эпистемической* («научной», причастной Логосу) части души, и они — разные. Одни из них, как говорится в 6 книге «Никомаховой этики», обнаруживают то, *начала чего не могут быть иными*; и это собственно *созерцательные* науки: математика, физика и первая философия (Arist. *Eth. Nic.* 1039b20–24⁷). Другие выявляют *начала, могущие быть и такими, и другими*. И это *практические* (о действии-поступке) и *поэтические* (творческие науки, ремесла) науки. Изменчивость их «начал» говорит о *необходимости* выбора (решения и поступка): здесь приходится выбирать, поступать на свой страх и риск; это и делает их в глазах Аристотеля менее ценными. Выбор — это решение и, соответственно, установление (Arist. *Eth. Nic.* 1040a2–24⁸). А сущее «по установлению» (ἄσσει), т. е. искусственное, в глазах античного мыслителя «хуже» естественного, природного, того, что существует «по природе» (φύσει), вечно воспроизводящей себя в родах и видах. Упавшее в землю семя прорастает растением, а оглобля телегой — никогда.

Так вот, то, что лежит в основании вещи (ее форма) и составляет ее устой, называется подлежащим.

Латинский *subjectum* сохраняет смысл греческого ὑποκειμενον, «подлежащего», как того, что лежит в основании и составляет «устой» вещи, в котором она, вечно текучая, «стоит», и, пока она в нем стоит, она будет «*такой-вот*»: стулом, а не столом, деревом, а не птицей. Соответственно, вопрос о «что» вещи, ее *сущности*, — это вопрос о ее устое, и для Аристотеля он имел смысл только тогда, когда адресовался «*этой вот*» уже *существующей* вещи, встретившись с которой, можно спросить «Что это такое (есть)?», — той, что уже *есть* вот тут, обнаружившейся перед нами и от нас, в общем, независимой.

Новоевропейский («картезианский») субъект — нечто иное. Новоевропейская философия сохранила в понятии «субъекта-субстанции» смысловое ядро старой «сущности», понимаемой как *subjectum*, подлежащее. Настоящее бытие — *настоящее бытия* (сущность) — всегда в настоящем и улавливается чувством и умом, в «теперь», которое не часть времени⁹. Истина сущего — это его *не-скрытость*, *алетейя*: сущее, таясь, показывает себя. Поэтому приходится «оборачиваться» от первого для нас (в опыте) к первому по природе (априорному), к тому, что делает все возможным — в том числе и его (всего) умное постижение. Истина (сущность вещей) кажет себя в вещах, с которыми мы имеем дело в опыте. Но их «полная» сущность есть *то, чем уже всегда было всякое быть*. То есть все изменчивые вещи-сущности «стоят» в своих формах-сущностях как в «устоях» (при этом «устои», т. е. формы, идеи вещей,

7 Рус. пер.: Аристотель 1983, 175.

8 Рус. пер.: *ibid.*, 175–176.

9 Подробности: Черняков 2001.

отдельно от вещей не существуют). Последний — он же первый — устоял всего (форма форм) — это Ум-Перводвижитель, абсолютная («метафизическая») граница всего «физического». Он обеспечивает действительность всего действительного, т. е. его становление «действительным» из «возможного».

Однако рядом со старым, аристотелевым по происхождению, субъектом, новоевропейская философия поставила субъекта нового — картезианского. Заметим, что у самого Картезия он еще не был «картезианским» в собственном смысле мыслящего Я, хотя и назывался *res cogitans*. Полноценно картезианским он стал у Дж. Локка. Г. В. Лейбниц задолго до Гегеля пытается «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» (Гегель 1992, 9), вводя в известной заметке о том, как отличить явления реальные от воображаемых, терминологическое различие между *ens* и *existens*, не совпадающее ни со средневековой дистинкцией сущности и существования, ни с хайдеггеровой онтологической дифференцией. «И как “сущее” (*Ens*) выражается посредством отчетливого понятия [традиционный логос сущности, логос определения], так “существующее” (*Existens*) выражается посредством отчетливого восприятия [новый “картезианский” логос представления, субъект-объектная парадигма]...» (Лейбниц 1984, 110).

Новоевропейская философия идентифицирует присущее эпохе «понимание бытия» как *логос представления*, как субъект-объектную парадигму. То, что обыденному сознанию эпохи представляется само собой разумеющимся (человек субъект, «носитель» сознания, имеет дело с объектами, вещами мира и другими субъектами), философия, как ей и положено, если воспользоваться термином В. Шкловского, «остраняет», иначе говоря, «проблематизирует». Однако проблематизация до поры до времени по-прежнему движется по «метафизическому кругу»: первое по природе — для нас последнее.

Таким образом, вся метафизика, задающая вопрос о сущности всему, что ни есть, сама оказывается изначально заданной этим вопросом, ответ на который развертывается в античности и с соответствующими изменениями в Средние века как идентификация *логической формы определения* (речи о сущности), совпадающей с порядком самоопределения сущего-в-целом (онто-логика). «Быть», повторим, в метафизике всегда уже заранее понято как «быть чем-то», *бытие понимается как наличие*. Меж тем такое понимание бытия — согласно Хайдеггеру, по крайней мере, — не единственно возможное. И можно понять, почему именно оно определило характер метафизики и стало «судьбоносным для Запада».

Прежде чем мы спросили о сущности, уточняет Хайдеггер, сущее уже раскрылось нам в «имении с ним дела», в бытии-подручным, *Zuhandensein*. В том, что греки называли «прагмой» (πράγμα). Отстраненно-созерцательное «смотрение на» (наличное бытие, *Vorhandensein*) предполагает непрерывность «имения дела с». Раньше наличного бытия — бытие подручным.

По Хайдеггеру, πράγμα, *Handlung*, действие — условие раскрытости сущего как сущего и сама его (сущего) «допредикативная» раскрытость

(«фундаментальное событие, которое лежит в основе “логоса”» (Хайдеггер 2013, 531)), сфера *подручного*, где *всегда уже* произошло *что-то похожее на соположение* и *совершилось дополнение до целого*, из которого и в котором совершается *открытость сущего как сущего* (ibid., 531–532).

Как смысл артикулируемой фразы всегда возникает — знаем мы о том или нет — *из целого*, которого мы *не знаем*, так и вещи мира *видны* из целого мира, которого мы не видим. *Прáϋμα* — не предмет, увидев который, человек начинает соображать, что с ним делать и как использовать, — так представляет себе положение дел *новоевропейское представляющее мышление*. Но человек берет в руку не вещь, а молоток, чашку..., и в этом смысле *прáϋμα* раньше вещи-предмета. Предметом — чем-то, оказавшимся перед нами, — она стала в *прáϋμα*, «предоставившей ее в несокрытость» (Хайдеггер 2009, 175–176).

Вещи «под рукой» сразу и изначально. И как подручные они «отсылают» к *целостности имени-дела-с*, т. е. к *миру*, открытому «дологической» открытостью, которая, впрочем, *всегда уже* дала место логосу, т. е. *слову*, и уместилась в нем¹⁰.

Каким образом *имение дела с подручной вещью «дополняет до целого»*, которое Хайдеггер называет *миром*?

То, с чем имеют дело в «озаботившемся обращении» (Besorgenden Umgang¹¹, называлось у греков *прагмата* (прáϋματα), мы же, говорит Хайдеггер, называем это *средством* (Zeug). Но «*одного средства, строго говоря, не “бывает”*» (Heidegger 1967, 68; Хайдеггер 1997а, 68). Если средство по своему бытийному статусу есть «*нечто для-того-чтобы*», то разные способы этого «*для-того-чтобы*» (годность, полезность, применимость, удобство) отсылают к некоей *целостности средств*. Средство как таковое «*есть всегда из принадлежности другому средству*»: перо, бумага, стол, лампа, молоток... «*никогда не показывают себя сначала как сами по себе*», они видны «*из*» некоего целого средств, хотя бы и не «*схваченного тематически*» (Heidegger 1967, 68–69; Хайдеггер 1997а, 68–69)¹². При этом обращение со средством *всегда уже* «*скроено по средству*», которое — средство — таким образом само *показывает себя в своем бытии-подручным* (Heidegger 1967, 69; Хайдеггер 1997а, 69)¹³.

10 «Человек сам “действует” рукой, потому что рука вместе со словом составляет его сущностное отличие. Только то сущее, которое “имеет” слово (μῦθος, λόγος), также может и должно “иметь” руку» (Хайдеггер 2009, 176).

11 Так, по Хайдеггеру, надо понимать *праксис* (πράξις) (Heidegger 1967, 68; рус. пер.: Хайдеггер 1997а, 68).

12 То есть вещи первоначально имеются именно как *не схваченные тематически, не представленные в виде развернутой целостной системы средств* (Heidegger 1967, 68–69; Хайдеггер 1997а, 68–69).

13 Вот разъяснения: «Молоток — это не то сущее, которое могло бы быть в своем бытии изолированным. Его бытие подручным в форме служебности означает, что он служит для забивания гвоздей. В своей подручности он всегда уже отослан к чему-то такому, как гвозди. И также гвозди имеются не изолированно. Они служат для закрепления материала. Они есть только в качестве того, что они есть, понятные из своей отосланности

Вещи «под рукой» сразу и изначально, но, добавим от себя, замечаются они в качестве *вещей* только тогда, когда оказываются «не под рукой»: цепочка непрерывного «имения дела с» разрывается, уступая место недоуменному «смотрению на»... пустое место отсутствующего «средства», *которое тут-то впервые и обнаруживает себя в качестве такового*.

Вся история западного мышления вела к тому, чтобы мыслить бытие как простое наличие. Абстрактное пустое бытие, — говорит о нем Гегель¹⁴.

Но в истории западного мышления был радикальный разрыв. Он был связан с распространением и победой христианства. Христианство победило не как философия, а как религия. В отличие от тогдашнего философского, т. е. созерцательного, дискурса, дискурс религиозный выстраивается иначе. Его основа — не созерцательный вопрос о сущности (Что это?), а практико-поэтический (Что делать? Как быть?). На этот вопрос отвечает Бог, отвечает через пророков, и отвечает повелениями-заповедями: *Делай! Не делай!* Религиозный дискурс императивен, в нем не встретишь определений¹⁵. И это, конечно, определенное понимание бытия, стало быть, некая онтология тоже, но другая, поставившая во главу угла — пусть, без какого-либо собственно философского обоснования — решение и поступок.

Ядро всякой религии — ритуальное священнодействие, жертвоприношение (*sacrificium*) как «делание священного». И, хотя греческий театр развился из ритуальных практик, изначально и по смыслу «тайнодействия» ритуал всегда был коллективным действием, в принципе исключаям посторонних наблюдателей-зрителей.

Христианство превратило жертвоприношение в самопожертвование, сообщив ему смысл решения и поступка, поскольку оторвало от этнической

к нуждающемуся в закреплении материалу. Многообразные способы **для-того-чтобы** (Um-zu) находятся в тесном взаимодействии друг с другом и конституируют целостность средств. Каждое средство является отдельным только в принадлежности к другому средству внутри целостности средств. Целостность средств — это не сумма сущего, она не есть совокупность средств (молоток, гвозди, материал, затем инструменты — изделия, которые сами находятся в работе и т. д.), собранных в поле восприятия, а представляет собой соразмерную бытию целостность отсылок, которые, со своей стороны, предоставляя для этого возможность, фундируют рядоположенность внутримировых вещей. Онтологическая структура отсылок, присущая подручности, далее эксплицируется посредством онтологического термина *имение-дела* (*Bewandtnis*). С одним средством *дело имеется* в другом средстве. Имение-дела как бытие некоторого подручного всегда принадлежит *целостности имения-дела*, из которой она определяется» (Херрманн 1997, 121–122).

14 Это «пустое бытие» выступает, тем не менее, в философии Гегеля *началом*, оно — «и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственность», ибо «первое начало не может быть чем-нибудь опосредованным и определенным»: «Все сомнения и возражения, которые могли бы быть выдвинуты против того, чтобы начинать науку с абстрактного пустого *бытия*, устраняются простым сознанием того, что несет с собой природа начала» (Гегель 1974, 217 («Энциклопедия философских наук». Часть первая. «Наука логики». Параграф 86)).

15 Единственное «определение» сущности в Ветхом Завете: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (Эккл. 12:13).

почвы («несть ни эллина, ни иудея» (Гал. 3:27)). Бог в христианстве творит мир по своей воле (мог бы и не творить), значит, совершает поступок, жертвует собой, спасая человека, со своей стороны «умерщвляющего» в себе «ветхого Адама» и возрождающегося новым Адамом. «Сам» здесь — ключевое слово. И речь о свободе. Бог сотворил человека свободным, чтобы он *сам* пришел к нему. Само зло теперь — «из» свободы.

Победившая религия установила в античном мире свои приоритеты: безусловна истина откровения, философия — потом. Но античный мир был миром, необратимо преобразованным философией и другими науками; язык созерцательной философии *уже был* языком школ, в том числе и «огласительных». «Служанка» незаметно начинает хозяйничать на лингвистической кухне патристики. В догматическое богословие естественным образом проникают слова из исходно чуждого лексикона: Никейский собор утверждает догмат о *единосущии* Бога-Отца и Бога-Сына... Гегель справедливо считал средневековую мысль окологилософской.

Главный вопрос философов-богословов — о смысле аристотелевых категорий в ситуации разделения сущего на сотворенное и несотворенное. Если к первому категории по-прежнему применимы в своем обычном значении, то вопрос христианских теологов — о том, как они меняют свой смысл в речах о втором, т. е. о Боге. Метафизика становится христианской (иудаистической, исламской). Ее основные понятия так или иначе меняют свой смысл.

Удержало ли патристическое и средневековое богословие изначальный приоритет поступка? Формально — да, сделав созерцательную философию своей «служанкой». Неформально — в догматических «антиномиях». Фактически — нет, отделив, в конце концов, на закате Средневековья «воспитание» от «метафизики» и окончательно сделав «школу» — в широком смысле «образования» — *дисциплинарной*. Отсюда пресловутый «гносеологизм» новоевропейской философии, прямой наследницы философии схоластической.

Попыткой радикального разрыва с метафизической традицией была, конечно, феноменология Гуссерля. С нее и следует начинать так называемую «неклассическую рациональность», или «постклассическое» мышление.

Гуссерлевская феноменология попыталась вернуть слову «теория», которое в Новое и Новейшее время обрело значение *объясняющей гипотезы*, некоего научного предположения, т. е. теоретической *конструкции*, подлежащей практической проверке, старый греческий смысл *созерцания*. В этом плане феноменология уже была «шагом назад» от истины — (*правильности*) *представления* (adaequatio rei et intellectus) к *истине-несокрываемости* (ἀλήθεια). *За феноменом ничего не стоит, никакой вещи самой по себе*, которая была бы дана сознанию в виде неизбежно онтологически ущербного ее образа-представления. Отсюда «метод» феноменологической редукции, заключения в скобки «естественной установки» сознания и описания данностей, метод, изобличающий и выносящий за скобки всякий философский конструктивизм.

Заимствованный у Франца Brentano термин «интенциональность сознания» (т. е. направленность сознания на некий предмет) Гуссерль истолковал по-своему, начисто исключив из него всякий намек на простое со-положение сознания и предмета, понятое то ли как «реальная» связь души и вещи, то ли как «внутреннее» отношение психических состояний¹⁶. Такое понимание как раз характерно для естественной установки, иначе, *онтической* веры в то, что за явлением (образом) стоит воспринимаемая вещь сама по себе, существующая независимо от ее восприятия. Связь и различие явления (восприятия вещи) и являющегося (самой по себе вещи) здесь с самого начала заданы *онтическим полаганием* двух наличных вещей — сознания и внешней ему реальности. Никаких особых феноменологических процедур такое различие не требует (см. на эту тему: Черняков 2001, 191–194). Оно — само собой разумеющееся.

Феноменолог с этой естественной установкой сознания ничего не делает, делать не собирается и не может ничего поделывать, кроме того, что он ее *тематизирует*¹⁷. Любые гипотетические построения бессильны перед «анонимно переживаемыми самопонятностями». И «непривычность» (*Fremdartigkeit*) феноменологической процедуры заключается не в том, что с ее помощью мы, находясь (якобы) на более высокой ступени рефлексии, подошли к формулировке некоего далеко не само собой разумеющегося теоретического положения, но лишь в том, что очевидность наивного различения явления и явленного *открылась нам как самоочевидная*, т. е. как скрытая, до того неосознанная в качестве таковой *установка* сознания, ставшая теперь темой и проблемой. Это и называется у Гуссерля «дать слово самим вещам». Такое предоставление слова самим вещам отличает феноменологический (философский) метод от частно-научного (имеется в виду новоевропейская наука), действительно заключающегося в теоретическом конструировании, т. е. в построении научных гипотез, могущих объяснить то или иное явление при их проверке на практике.

Феноменология тематизирует и тем самым проблематизирует самопонятности, в которых мы пребываем как в естественных верованиях (Ортега-и-Гассет говорил, что идеи имеют, а в верованиях пребывают¹⁸). Действительно, все главные вещи (истина, добро, красота) разумеются сами собой, они — само собой разумеющиеся. Другое дело, что разумеются они (сами) для разных людей по-разному. Тематизируя самопонятности, например, понятие «субстанции» как основания самобытия вещи, в частности, новоевропейское понятие «субъекта» как носителя сознания, феноменология заставляет усомниться в том, что эти самопонятности в самом деле разумеются сами собой, а не бесконтрольно усвоены нами в качестве ставших привычными (в расхожем исполнении) сложных мыслительных ходов и путей, пройденных когда-то мыслителями,

16 См., например, недавние разъяснения этого вопроса Шигеру Тагучи: Taguchi 2006.

17 Подробнее: Погоняйло 2017б.

18 Подробнее: Ортега-и-Гассет 1991, 462–467.

скажем, Нового времени. Словом, она практикует гегелевское *самостоятельное* мышление.

Как пишет Тагучи, ощущение «непривычности» (*Fremdartigkeit*) возникает из расхождения между «естественным» наивным переживанием (*Durchleben*) и «противоестественным» тематическим схватыванием самопонятностей (Taguchi 2006, 8).

Черта под метафизикой означает для Хайдеггера продолжение философии как феноменологии¹⁹. Самопонятность *Sein* (*selbstverständliche Begriff*) оборачивается проблемой. Мы видим, однако, что нынешнее постметафизическое, в частности, постструктуралистское, мышление ушло дальше: слишком «метафизиками» оказываются для него и Гуссерль, и Хайдеггер. Под подозрение попадает любая универсалистская концепция, как тянущая за собой «метафизический шлейф». Меж тем этот самый «шлейф» составляет нутро постметафизики, отношения которой с классической метафизикой нельзя подвести под категорию «снятия», как слишком метафизически нагруженную²⁰ и потому оставленную за гегелевским историзмом. Ведь что такое знаменитая *differ-Apse* Жака Деррида (в переводе В. В. Библихина «разнесение»), как не хайдеггерово мышление «из» Различия, которое (Различие), по слову Жюлья Делеза, смазывается в сходстве (двух разных вещей), но являет себя в Тождестве? Чем иным занимается Мишель Фуко, как не проблематизацией сущностей, в связи с чем появляется понятие «диспозитива», и выяснение причин уступает место описанию диспозитивов, например, диспозитива *Власти и Знания*?

Какой «поворот» современной философской (!) мысли ни взять — лингвистический, перформативный, «практический» (отказ от универсальных онтологических концепций), — все они «по сю сторону» от хайдеггеровой черты. Вот как подытоживает смысл перформативного поворота в политической философии М. А. Корецкая: «...Контурсы этой онтологии значительно отличаются от классических, и, более того, сами онтологические построения перестают быть главной задачей мысли. Исследовательская оптика перформативного поворота предполагает, что высказывания о «человеческой природе», универсальных законах существования социума если и не ставятся под радикальное сомнение, то, по крайней мере, делаются крайне осторожно и со множеством оговорок, поскольку вопрос о сущности сменяется задачей описания конкретных диспозитивов, оппозиция истинного/ложного уступает место вопросу о действительности, и по большому счету происходит отказ от того, чтобы описывать фундаментальные причины в пользу экспликации того, как тот или иной перформатив или социальный ритуал работает, какие эффекты производит» (Корецкая 2019, 182).

19 Конечно, это особенный ее «извод», с которым Гуссерль, как известно, не согласился, хотя скорректировал первоначальный замысел феноменологического проекта, возможно, не без влияния «герменевтики фактичности».

20 Хайдеггер говорит о «преодолении метафизики», уточняя, что у него — все как у Гегеля, за исключением «снятия» (Хайдеггер 1997б, 35–36).

Черта, проведенная Хайдеггером, отделила постметафизику от метафизики: она (начнем с отрицательного определения постметафизики) — не *онто*, не *тео* и не *логия* в описанном выше смысле. *Теос* ушел из метафизики: «Бог (метафизический) умер». *То он* (τὸ ὄν), сущее, конечно, осталось, как и *логос*, но в существенно иной связке: *онтическое* — *онто-логическое*. Это знаменитая хайдеггера онтологическая дифференция. Как сказано в «Бытии и времени», онтическое отличие *Dasein* состоит в том, что оно онтологично (Heidegger 1967, 12). Классическая метафизика (эксплицитно, средневековая) отличала *сущность* от *существования*; Хайдеггер различает *бытие* и *сущее*. *Dasein* — это, вообще-то, мы с вами. Но почему, вместо «человек», надо говорить *Dasein*? Потому что «человек» — это, как точно выразился Боэций, «индивидуальная субстанция разумной природы» (Boet. *Contra Eutych.* 3.4²¹). Субстанция, значит, сущность, что-то (кто-то), что (кто) есть. Мы же знаем: быть — это быть чем-то; формой, которой стала определенная этой формой (например, душой; душа — форма тела) материя. Так вот, этому человеку-сущности, трансформировавшемуся с течением времени в новоевропейского «субъекта», в личность со своим «субъективным» сознанием, которое обеспечивает ему более или менее «объективное» представление об окружающей действительности и позволяет вести себя соответственно, больше нет места в метафизике, ставшей постметафизикой. Он, как и Бог, умер. Но умер только в метафизике, продолжая прекрасно существовать в самосознании субъектов. И это хоть и загробное, но не фантомное существование.

Мы онто-логичны, мы — тот случай, когда *быть* нам дано непосредственно как *наше* собственное *быть*; мы знаем о том, что мы есть, и в этом наше онтическое отличие от сущих, не знающих о том, что они — сущие. Это и есть онтологическая дифференция, и мы — она и есть: *быть*, которое *здесь*. У нас нет сущности; на вопрос, *что* мы собой (каждый из нас) представляем, отвечают, указывая на то, *как* мы живем. Как мы есть, такие мы и есть. «Как» первее «что». Впереди не знание сущностей, а фактичность делания.

За всеми отказами и поворотами постметафизического мышления стоят фигуры реформаторов метафизики конца XIX — начала XX вв., в частности, фигура Хайдеггера, как к нему ни относиться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Heidegger M. (1967) *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Plato (1902) «Respublica». *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV. Tetralogia VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Taguchi S. (2006) *Das Problem des «Ur-Ich» bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer (Phänomenologica. Bd. 178).

21 Рус. пер.: Боэций 1990, 172.

- Аристотель (1983) «Никомахова этика». Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской. Аристотель. Соч.: в 4 т. Москва: Мысль. Т. 4 (Философское наследие. Т. 90). С. 53–293.
- Бозэций (1990) «Против Евтихия и Нестория». Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука (Памятники философской мысли). С. 167–189.
- Гегель Г. В. Ф. (1974) *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. *Наука логики*. Пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 63).
- Гегель Г. В. Ф. (1992) *Феноменология духа*. Пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, Санкт-Петербургское отделение (Слово о сущем).
- Корецкая М. А. (2019) *Амбивалентность власти. Мифология, онтология, праксис*. СПб.: Алетейя (Независимый альянс) (в печати).
- Лейбниц Г. В. (1984) «О способе отличения явлений реальных от воображаемых». Пер. с лат. Г. Г. Майорова. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 92). С. 110–114.
- Ортега-и-Гассет Х. (1991) «Идеи и верования». Пер. с исп. В. Г. Резник. Ортега-и-Гассет Х. *Эстетика. Философия культуры*. М.: Искусство (История эстетики в памятниках и документах). С. 462–492.
- Платон (1994) «Государство». Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 117). С. 79–420.
- Погоняйло А. Г. (2017а) *Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии*. СПб.: Наука (Слово о сущем).
- Погоняйло А. Г. (2017б) «Рецензия на книгу: Taguchi S. Das Problem des “Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Dordrecht: Springer, 2006 (Phänomenologica. Bd. 178)». *Horizon. Феноменологические исследования*. Т. 6. № 2. Р. 376–379.
- Херрманн Ф.-В. фон (2000) *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Пер. с нем. И. Инишева. Томск: Водолей.
- Хайдеггер М. (1997а) *Бытие и время*. Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem.
- Хайдеггер М. (1997б) «Онто-тео-логическое строение метафизики». Хайдеггер М. *Тожество и различие*. Пер. с нем. А. Денежкина. М.: Гнозис; Логос. С. 29–59.
- Хайдеггер М. (2009) *Парменид*. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль.
- Хайдеггер М. (2013) *Основные понятия метафизики. Мир, конечность, уединение*. Пер. с нем. В. В. Библихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль.
- Черняков А. Г. (2001) *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

THE LINE UNDER METAPHYSICS, OR NOTES TO THE HISTORY OF SUBJECTIVITY

Alexander Pogonyailo

Doctor of Philosophy, Professor of the Institute of Philosophy of the Saint Petersburg State University.

Address: 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russia.

E-mail: apogoniailo@gmail.com

KEYWORDS: *essence, beings, Being, subjectum, substance, Cartesian subject, truth-correspondence, truth-unhiddenness.*

The “line under metaphysics” separates the time of metaphysics from the post-metaphysical era. It accomplishes the metaphysical history of the West and opens the post-metaphysical history, since it is the understanding of Being that is the case, while understanding is anyway an experience of one’s self, an experience of self-elevation which leads us “into the self”, makes us “experienced”, that is, ourselves as historical beings, finite in the radical sense that the very being of ours is the time. The post-metaphysical era has no difference in this aspect from the metaphysical era besides that the understanding, which came in the end of XIX — beginning of XX century, has clearly contoured the whole Platonic and Aristotelic science of beings (entities) as beings in its fairly described and interpreted onto-theological carcass. It is right the intellectual act of valor behind this description that has made the previous metaphysics an inexhaustible source of ideas and senses once born within it but having remained unthought due to that it was shaped and developed predominantly as a research of the great corner question of essence of beings as a *contemplative* question. With only the “retreat” to Presocratics, the modern thought could become contemporary to itself, namely post-metaphysical. The great figures of the past-era philosophers disclose the “post-metaphysical” potential of its thought: they are “post” themselves for they are in front of us, if we understand them or in any case honestly attempt to understand, while having forgotten any “overcoming of metaphysics” with the only duty to overcome ourselves.

All the sonorous “turns” (practical, linguistical, performative etc.), backslides and refusals of metaphysics are orchestrated by this evidence revealed together with the disclosure of metaphysicality of metaphysics: the truth-correspondence is just one of the forms of truth-unhiddenness (ἀλήθεια), which is historically specified and locally confined. This, however, does not mean that one can forget about the truth and the enthroned “post-truth” era allows chatting whatever things on whatever things.

REFERENCES

- Aristoteles (1983) “Ethica Nicomachea” (tr. by N. V. Braginskaya). Aristoteles. *Soch.*: v 4-kh t. T. 4 [Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl’ (Filosofskoe nasledie. T. 90 [Philosophical Heritage. Vol. 90]): 53–293. (in Russian).
- Boethius (1990) “Contra Eutychem et Nestorium” (tr. by T. Yu. Boroday). Boethius. “*Uteshenie filosofiei*” i drugie traktaty [“The Consolation of Philosophy” and other treatises]. Moscow: Nauka (Pamyatniki filosofskoi mysli [Monuments of philosophical thought]): 167–189. (in Russian).
- Chernyakov A. G. (2001) *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Hajdeggera* [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1974) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik* (tr. by B. Stolpner). Moscow: Mysl’ (Filosofskoe nasledie. T. 63 [Philosophical Heritage. Vol. 63]). (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1992) *Phänomenologie des Geistes* (tr. by G. Shpet). St. Petersburg: Nauka (Slovo o sushchem [Word on the Being]). (in Russian).
- Heidegger M. (1967) *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger M. (1997a) *Sein und Zeit* (tr. by V. V. Bibikhin). Moscow: Ad Marginem. (in Russian).

- Heidegger M. (1997b). "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik". Heidegger M. *Identität und Differenz* (tr. by A. Denezhkin). Moscow: Gnozis; Logos: 29–59. (in Russian).
- Heidegger M. (2009) *Parmenides* (tr. by A. P. Shurbelev). St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian).
- Heidegger M. (2013) *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (tr. by V. V. Bibikhin, A. V. Akhutin, A. P. Shurbelev). St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian).
- Herrmann F.-W. v. (2000) *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (tr. by I. Inishev). Tomsk: Vodolej. (in Russian).
- Koretskaya M. A. (2019) *Ambivalentnost' vlasti. Mifologiya, ontologiya, praksis* [Ambivalence of power. Mythology, ontology, praxis]. St. Petersburg: Aletejya (Nezavisimyj al'yans [Independent alliance]) (forthcoming). (in Russian).
- Leibniz G. G. (1984) "De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis" (tr. by G. G. Mayorov). Leibniz G. G. *Soch.:* v 4 t. T. 3. [Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 92 [Philosophical Heritage. Vol. 92]): 110–114. (in Russian).
- Ortega y Gasset J. (1991) "Ideas y creencias" (tr. by V. G. Reznik). Ortega y Gasset J. *Estetika. Filosofiya kul'tury* [Aesthetics. Philosophy of culture]. Moscow: Iskusstvo (Istoriya estetiki v pamyatnikah i dokumentah [History of aesthetics in monuments and documents]): 462–492. (in Russian).
- Plato (1902) "Respublica". *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Iohannes Burnet. Tomus IV. Tetralogia VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Plato (1993) "Respublica". (tr. by A. N. Egunov). Plato. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 3 [Collected Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 117 [Philosophical Heritage. Vol. 117]): 79–420. (in Russian).
- Pogonyailo A. G. (2017a) *Myshlenie i sozercanie. Materialy k lekciyam po istorii filosofii* [Understanding and Con-templation. Materials of Lectures on History of Philosophy]. St. Petersburg: Nauka (Slovo o sushchem [Word on the Being]). (in Russian).
- Pogonyailo A. G. (2017b) "Reviews of the book: Taguchi S. Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Dordrecht: Springer, 2006 (Phänomenologica. Bd. 178)". *Horizon. Studies in Phenomenology*. Vol. 6. No. 2: 376–379. (in Russian).
- Taguchi S. (2006) *Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer (Phänomenologica. Bd. 178).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1. 2018. P. 34–49.

© Alexander Pogonyailo 2019