

Постановка проблемы

Проблема бытия, разработанная в немецкой философии примерно в середине XVIII века, просуществовала в заданном немецкой классикой виде почти 200 лет и инициировала постановку многих других важных, даже фундаментальных проблем философии; к ним принадлежат вопрос об отношении мышления к бытию, идея активности мышления, тема противоречий в мышлении и бытии и т.д. В середине XVII — начале XVIII вв. понятие бытия еще не сформировалось; философское внимание в этот период было сосредоточено на понятии природы. Необходимость его осмысления была задана сменой на рубеже XVI—XVII вв. культурных и философских парадигм, изменивших прежние установки. Сначала это была природа, тесно связанная с актом божественного творения, вследствие чего зачастую сливалась с Богом, как, например, Бог-природа у Спинозы. Однако допущение такого нераздельного единства позволило уже ввести в природу самодвижение, признать развитие ее по имманентным законам.

Природа как *causa sui*, природа как единство *natura naturans* и *natura naturata* — важнейшие завоевания новоевропейского философского мышления. Со временем природа освобождается от теологической оболочки, превращаясь в автономную природу, характеристики которой полностью отделены уже от характеристик Божества. Теория двойственной истины заменяется теорией одной истины: в том, что касается природных явлений и их познания, дело решают наука и философия; к религии же отходят чудеса откровения и вера в сверхъестественное. Особенно много на этом пути отделения божественного от природного удалось сделать французским и американским просветителям, чье отношение к природе как к самостоятельной субстанции во многом базировалось на достижениях естествознания, отноше-

ние к которому как к главному способу познания природы было задано еще Ф.Бэконом. Итак, XVII—XVIII вв. приближают философию к природе; она становится единственным миром человека, его экзистенцией. Кроме того, она его экспериментальная мастерская, склад материалов и кладовая продуктов.

С середины XVIII в. понятие природы трансформируется в понятие бытия. Экспериментальная наука ищет в философии свою методологию — способ адекватно познавать истину; в то же время философия, по собственному признанию многих философов (таких, например, как Фихте), складывается как «наукоучение», т.е. как методология и логика науки. Но даже в том случае, когда этот факт не осознается, философия XVIII—XX вв. существует как рефлексия над научным знанием (всегда в то же время выходя за эти рамки, что видно уже на «Критике практического разума» и «Критике способности суждения» Канта).

Именно разработка философского мышления в виде наукоучения выдвигает в центр философской проблематики категорию бытия. Дело заключается в том, что коль скоро философия становится «учением о науке», она исходит из того, что вместе с наукой как всеобщей формой знания формируется познающий теоретический разум. Природа в связи с этим как бы раскалывается на собственно природу и несобственно природу — разум; место первой начинает занимать бытие, так или иначе взаимодействующее с мышлением (разумом).

Бытие — это не то существование (Existenz), в котором все возможные различия сняты и погашены, т.е. куда включено абсолютно все, в том числе и мышление (как это и было у просветителей). Это — бытие (Sein), которому мышление противостоит и по отношению к которому оно может обнаружить свою активность, демиургическую и одновременно познавательную силу.

Без превращения природы в бытие мышление не могло бы быть понято как теоретический, познающий разум, а философия — сформироваться как логика науки.

Длительный этап развития философии в форме немецкой классики задан выяснением сложного двустороннего отношения мышления и бытия. Бытие как будто дано — само по себе, вне и независимо от всякого познания, а мышление только отображает его. Но не забудем, что такая интерпретация развивается в русле материалистической философии. В философских же системах Канта и Фихте, например, отношение мышления к бытию выглядит иначе. Бытие, конечно, признается существующим вне и до всякого мышления о нем. Но в познании, убеждены они, речь идет не об этом; как пояснит позже Фихте, «это абсолютно имеющееся налицо в действительной жизни (бытие — *Т.Д.*) можно *трактовать и обсуждать, как будто бы* оно возникло благодаря первоначальной конструкции, подобной той, которую производит наукоучение»¹. Фихте имеет в виду то обстоятельство, что для философа имеет значение не только бытие, которое существует вне мышления (в котором человек просто живет), но и то, которое воспроизводится в мышлении под именем бытия. Такое бытие отлично от реального бытия, ибо это — понятие, но оно также отличается от мышления о нем, потому что это не *знание* о бытии, а *содержание* знания. У Гегеля и реальное бытие зависит от духа. Конструирование, дело-действие, синтезирование, деятельность — вот те средства немецкой классики, за которыми скрывается одно: активная сила разума по воссозданию бытия. Чтобы получить бытие для познания, надо предуготовить для познания предмет, надо создать этот предмет как бытие, которое, являясь своего рода мыслительной конструкцией, в то же время представляет бытие *само по себе*. Для этого требуется превратить то, что как-то дано (то ли посредством ощущений, то ли еще каким-то образом), в содержание знания.

Здесь надо остановиться на нескольких важных для философского понимания бытия моментах. За истекшие два десятилетия в основном работами известного отечественного философа В.С.Библера было установлено, что в той же мере, в какой можно подразделять философскую культуру на исторически-своеобразные ее типы, то же можно делать и по отношению к философскому разуму. В различные эпохи он принимает разные формы, выявить специфику которых помогает анализ различных культурно-исторических ситуаций. Так, в отличие, например, от античного (эйдетического, преобразующего Хаос в Космос) или средневекового (осуществляющего причащение, причастие всех вещей к Божественному творящему разуму) новоевропейский разум должен быть охарактеризован по преимуществу как разум познающий, теоретический, выясняющий объективные характеристики предметов. Одним из самых важных вопросов на этом пути является вопрос об адекватности теоретического знания; в общей форме он звучит как вопрос об отношении мышления к бытию.

Логическая ситуация состоит в следующем: в том случае, когда цель разума познание (ведь он может быть не познающим, а эстетическим, или нравственным, или обыденным рассудком), т.е. когда разум становится познающим (в идеале — теоретическим), ему требуется иметь предмет *вне* себя как нечто объективное, как *независимое* от него бытие. Только тогда разум может отнестись к предмету *со стороны*, значит, получить возможность познать его. Сначала предмет должен существовать *вне* мышления. Но *так* осмыслить его и, следовательно, поместить внутри мышления должен сам разум.

В то же время акт познания предполагает не только разведение бытия и мышления, но и их отождествление — ведь надо включить закономерности существующих предметов в закономерности движения мысли. Этот парадокс обозначил еще Декарт — отделив бытие от

мышления как протяженную субстанцию от мыслящей, он затем попытался соединить их на основе правильного метода. Таким образом он отразил двоякое требование познающего разума.

В середине XVIII в., когда стало ясно видно, что теоретический разум находит свое адекватное воплощение в науке, а она становится экспериментальной, этот тезис о двойственности прозвучал в следующей формулировке: несмотря на экспериментальное воздействие (т.е. вмешательство субъекта в «жизнь» объекта), экспериментатор должен элиминировать свое воздействие из теории и признать теоретическое знание знанием об объекте *самом по себе*.

Ученый, безусловно, понимает, что он изменяет предметы и в эксперименте, и создавая идеализованные модели; однако он молчаливо исходит из того, что модели совпадают с самими предметами. Он не осмысливает ни противоречивости реального и идеального предметов, ни их взаимодействия. Осмысливает это философ, ставя вопросы о том, как возможно бытие (несмотря на то, что оно существует) и как возможно мышление о нем. Вопросы эти пересекаются в точке отношения мышления к бытию.

Трудность возникает потому, что представленность бытия как чего-то независимого от мышления должна быть дана *внутри* самого мышления и *его же* средствами; значит, независимость бытия может быть выражена в мысленных же формах. Это, скажем, такое понятие, которое в строгом смысле слова понятием не является — таково, например, кантовское понятие вещи самой по себе, имеющее отрицательное значение. Гегель же, напротив, уже в самом начале логики сводит бытие к *понятию* бытия, которое имеет положительный смысл, особенно на стадии наличного бытия. Кант стремится сохранить автономию бытия (внутри мышления), Гегель стремится ее устранить, но оба решают одну и ту же задачу, абсолютизируя каждый по-своему один из ее моментов.

Фактически кантовская и гегелевская интерпретации являются двумя равнозначными, хотя и совершенно различными полюсами философствования Нового времени, когда бытие выступает как необходимо соотносенный с мышлением предмет познания — в качестве содержания мышления — и не совпадает с последним. В кантовской философии внимание сосредоточено на не-понятности и в этом плане загадочности бытия; в гегелевской философии — на его понятности, понятийной представленности. Другой аспект тем не менее включен в рассуждения каждого. Только Кант, предположив неустранимую нетождественность бытия и мышления в начальной и конечной точках своей трансцендентальной логики, в «середине» ее, шаг за шагом пытается осуществить их синтез. Гегель, напротив, в начале и при завершении диалектической логики исходит из абсолютного тождества мышления и бытия, хотя постоянно воспроизводит их противоречивость на протяжении «срединного» пробега мысли. Взаимодополнительность кантовского и гегелевского подходов — условие самого существования философского мышления Нового времени.

Предлагаемая монография, кроме детального рассмотрения обоснования, данного Кантом и Гегелем проблеме бытия, включает в свой текст ответ, предложенный мало известным русскому читателю, хотя и глубоко оригинальным немецким мыслителем Фридрихом Адольфом Тренделенбургом, этим ярким оппонентом Гегеля. Вследствие учета его «поправок» и кантовская, и гегелевская трактовки углубляются. Но дело не только в этом — возникает новое понимание проблемы.

Как известно, с новым поворотом и витком философского движения оно не только уходит «вдаль», но и возвращается к своим истокам; в данном случае это означает, что проблема бытия не перестает для нас быть проблемой, а обретает новые и весьма существенные

для настоящего и будущего очертания. Подобная трансформация вновь обусловлена изменением типа культуры и места в ней человека, изменением места теоретического разума и видоизменением способов его взаимодействия с другими типами разумения, в том числе и с такими, которые еще только рождаются. Иными словами, трансформация проблемы бытия определена новой культурно-философской ситуацией, требующей нового прочтения, скажем, Канта, внимания к его решениям, но в их установке на иной, чем в XVIII веке, способ понимания. Таким образом осуществляется диалог философских культур, когда Кант ставит вопросы, на которые должны ответить мы, но и мы ставим ему вопросы, на которые он пытается, хотя в своеобразной (может быть, отрицательной форме) дать ответ нам. То же относится и к Гегелю (да и вообще ко всем великим мыслителям прошлого). Без диалога с ними не сформируется наш ответ-запрос. Возьмем, например, известную всем антиномию конечности и бесконечности мира в пространстве и во времени. Для Канта эта антиномия (как и все другие) была свидетельством ограниченности теоретического знания. Но мы сегодня, принимая во внимание кантовский ответ, дополняем его анализом того специфического цивилизационного поворота, который совершается в канун XXI века.

Во-первых, становится совершенно очевидно, что даже если предположить, что Мир, Универсум существуют вечно и бесконечно, человек своей сегодняшней, направленной на удовлетворение его нынешних нужд и потребностей деятельностью может оказать непредсказуемое влияние на Галактику (космические полеты, авария в Чернобыле и других местах и т.д. Человек своей деятельностью нередко создает угрожающие условия для собственного бытия. Оно может завершиться, прекратить свое существование именно по причине такой деятельности. И выглядит это так, как будто дело

касается конца или начала бытия (так и есть на самом деле), его возникновения или прекращения во времени. Все более углубляющийся экологический кризис подталкивает к такому ответу.

Имея дело с бесконечным миром, люди, конечно, исходят из бесконечного и достаточного для жизни каждого, а также многих последующих поколений, запаса земных богатств, неисчерпаемости материалов и т.д. Земля, Мир не могут истощиться, они вечная, полная обитель человека, так же как и неисчерпаемая совокупность объектов его потребления и познания. Но парадокс теперь выражается в том, что к Миру, который бесконечен, надо подходить так, *как если бы* он был конечен. И вне рамок такого противоречия Мир понять вообще нельзя.

Во-вторых, современная социальная, далеко не устойчивая ситуация, выбрасывая человека из привычных и обычных мест обитания и превращая в невольного бродягу (не только бомжа), заставляет его тем самым заново осмысливать свое место в Мире и смысл жизни, а также характер самого бытия. Что тоже косвенным образом становится изобретением бытия, его начинанием. Особенно следует при этом учесть тот факт, что, изобретая для себя бытие, индивид перестает быть рабом любой заданной ситуации, подчиненным жестко заданным и потому неизменным свойствам бытия, внутри которого он только и может быть человеком. Напротив, бытие становится гибким, переменчивым, изменяющимся *в зависимости* от отношения к нему человека. Бытие и дано человеку, и лишь намечено, оно и вечно, и конечно.

Самое важное, однако, обстоятельство состоит в том, что из склада материалов и бесконечного множества предметов познания (что было главным направлением философского поиска и, безусловно, имело свои резоны на протяжении последних 250 лет) бытие, Мир пре-

вращается в «произведение культуры» — по аналогии с произведением искусства. Специфика отношения человека к Миру теперь — в изобретении бесконечного Мира каждый раз заново, как это и бывает с каждым произведением (искусства), каким бы оно ни было законченным. Собственно говоря, в искусстве каждое поколение и внутри него каждый отдельный индивид открывают «вечный мир», «вечное и бесконечное бытие», рассматривая его как бы в первый раз своим собственным взором. Бесконечные возможности искусства, бесконечное разнообразие толкований его созданий обуславливают отношение к ним как к бытию, созидаемому каждый раз заново. Так каждый прочитывает Шекспира по-своему — соответственно своей эпохе и своим индивидуальным особенностям; каждый видит в полотнах Моне, Гогена или Пикассо то, к чему подталкивает его время, высвечивая, как через особый прибор, их и его неповторимые черты. И все это несмотря на то, что произведения культуры уже созданы, живут своей самостоятельной жизнью². Но в том-то и суть такой сокровенной самостоятельной жизни произведения, что она «отзывается» не только в ближнем, но и в дальнем, даже через века. Так же — с философией: философское произведение (как завершенное, законченное произведение) всегда рассчитано на нового читателя, (рождает его), более того — рассчитано также на читателя, который появится очень нескоро. Но его уже ждет загадка-разгадка бытия. Содержание слов «хитрый Эдип, разреши!», может быть, никогда еще не получало такого точного, строго направленного смысла.

И осуществляется рождение читателя только в диалоге с создавшим данное произведение автором, «погибшим» в нем, ибо всегда затребован новый соавтор-читатель (собеседник), т.к. произведение адресовано именно «неизвестному» ему. Это и есть одновременно вечное бытие и рождение заново предмета культуры.

«Так в искусстве (шире — в культуре — *Т.Д.*) мы формируем возможного Собеседника, проецируем возможного читателя наших произведений как основного героя. Мы проецируем этого Собеседника в далекое будущее. Я ухожу из дома, из жизни, но в произведении продолжаю общаться с самым далеким собеседником... В обычном мире общение нам дано, предназначено. В мире культуры мы это общение сами из-обретаем»³.

Получается странная вещь: настоящий автор произведения как бы «стушевывается» перед будущим, да и настоящим также, читателем, короче, перед тем, кто будет воспринимать его; передавая тому в руки свое творение, он как бы рассчитывает на его соучастие, на то, что тот заметит глубоко скрытые внутри произведения, хотя и содержащиеся в нем черты⁴. Так что новый процесс прочтения (восприятия) будет по сути дела и новым *бытием* произведения (несмотря на то, что оно уже существует). Вот в этом парадоксе и таится смысл культуры.

Произведения культуры, таким образом, относятся к особым созданиям человеческого духа — автор может исчезнуть, уйти, в конце концов умереть, но поставленный им вопрос, обращенный к возможному собеседнику (который насыщен настолько, что без него он не смог бы быть автором), не снимается: не исчезает стимул для появления нового соавтора-читателя (слушателя и т.д.) и самого нового бытия предмета.

Вот эта-то особенность как раз и есть «создание» мира — вечного мира — впервые. «Произведение всегда есть некий способ воссоздать мир «впервые» — из готовых звуков, из красок, но так, чтобы читатель из этого «ничто» творил «все»⁵. Автор и читатель постоянно обмениваются в этом процессе своими функциями, своей деятельностью, превращаясь друг в друга (хотя, конечно, такое превращение не до конца симметрично).

Фактически это и есть новое понимание бытия, рождение его нового понятия — как произведения, которое вследствие этого, несмотря на его бесконечность,