

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»

На правах рукописи

ЧЕРНЯК АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

**ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ КАК ОСНОВАНИЯ ПОСТУПКА:
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

Специальность 09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Е. В. Бакеева

Екатеринбург – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

	С.
Введение.....	3
Глава 1. Поступок как центральный момент практического постижения реальности.....	16
1.1. Методологическая специфика экзистенциально-феноменологического подхода.....	16
1.2. Проблема реальности в контексте современной ситуации плюрализма.....	38
1.3. Основные понятия методологии практического постижения реальности.....	47
Глава 2. Структура практического метода постижения реальности.....	61
2.1. Интерпретация основных понятий экзистенциально-феноменологического подхода в рамках методологии практического постижения реальности.....	61
2.2. Экзистенциальная рефлексия как способ достижения осмысленности бытия.....	74
2.3. Решимость на должный поступок как фактор обретения реальности...	88
2.4. Практическая методология в контексте онтологии события	104
Заключение	115
Список литературы	119

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

«Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом слово *реальное*, если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему»¹. С момента появления этого гуссерлевского замечания прошло уже более века, а между тем слово «реальное» продолжает играть важную роль и в обыденном, и в научном дискурсах.

О «реальном» сегодня говорят в самых различных смыслах. Так, «реальностью» принято называть какую-либо условно выделенную сферу человеческой жизни. Речь идет, например, о социальной, политической, экономической реальности. В свою очередь, в той же экономике «реальный» сектор противопоставляется «финансовому». Наконец, о реальном говорят как о том, что существует на самом деле – в отличие от только лишь воображаемого. Таким образом, многозначность понятия реальности, его смысловая многомерность и вариативность использования в речевой практике объясняют наличие исследовательского интереса к проблеме реальности.

Вместе с тем, в экзистенциальном измерении человеческой жизни реальность утверждается в качестве основания совершения тех или иных поступков. Будучи осмысленной, всякая деятельность необходимо должна соизмеряться с текущим положением дел, с обстоятельствами, которые нельзя ни отменить, ни игнорировать. Реальность является как ориентиром, так и ограничением для действий человека в мире. Однако сегодня главная трудность на пути решения проблемы реальности – и вместе с тем ее историческая специфика – заключается в том, что существует множество несоизмеримых моделей реальности и, соответственно, стратегий поведения в них². Необоснованность претензий на общезначимость всякого представления о мире автоматически ставит под вопрос и те действия, которые могли бы опираться на данное представление. Таким

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Москва, 2009. С. 24.

² Об экзистенциальном смысле плюрализма см.: Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург, 2002. С. 3-12.

образом, сомнение в универсальности знания о реальности, в качестве которой в разные эпохи выступали гармонично упорядоченный космос, иерархический мир божественного творения или объективная действительность природы, оставляет человека в ситуации, когда ему по-прежнему необходимо как-то действовать – но при этом все возможные способы поведения оказываются принципиально равноправными, так что на деле выбор любого из них в той или иной мере становится произвольным. А это, в свою очередь, является следствием отсутствия бытийного критерия выбора того или иного представления о реальности, что приводит к экзистенциальной неуверенности во всяком возможном действии. Такое положение вещей влечет за собой либо «растерянность опустошенного бытия»³ человека, либо отстраненное, не укорененное в серьезности этого бытия поведение, в итоге скрывающее ту же самую растерянность.

В данном случае гносеологический аспект проблемы реальности оказывается на втором плане, а для человека приоритетным становится решение вопроса о конкретном содержании его поступка. Соответственно, это решение не может быть отвлеченным от его индивидуальной жизни, не может носить чисто теоретического характера. Это решение затрагивает человека в его сущности. Именно здесь проблема реальности обретает всю свою серьезность и настоятельность, ее нельзя отбросить, не жертвуя осмысленностью собственного существования.

Степень разработанности проблемы.

Определенное понимание реальности так или иначе присутствует практически во всех философских произведениях, однако далеко не всегда она оказывается предметом тематического рассмотрения. Поскольку же особую остроту проблема реальности приобретает в XX веке в связи с радикальным изменением онтологической ситуации человека, преимущественный интерес вызывает творчество представителей философской мысли прошлого столетия, а также философов начала XXI века.

³ Ясперс К. Введение в философию. URL: http://royallib.ru/read/yaspers_karl/vvedenie_v_filosofiyu.html#81920 (дата обращения: 08.02.2014).

Значительный вклад в разработку проблемы реальности внесли сторонники философии жизни и близких к ней направлений: А. Бергсон, Г. Зиммель, Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет и др. Здесь уместно упомянуть и глубоких интерпретаторов творческого наследия этих авторов, в частности, У.М. Сальтера⁴. В рамках философии жизни реальность является не статичным «положением вещей» или «совокупностью условий окружающего мира», как считало большинство представителей новоевропейского типа мышления, но постоянно меняющейся, не разложимой на отдельные элементы стихией. Поэтому «определения реальной вещи обладают непрерывностью, текущей постепенностью перехода друг в друга, которые делают их совершенно недоступными нашим твердо установленным понятиям»⁵.

На определение реальности направлены усилия таких представителей социально-феноменологической мысли, как П. Бергер, Б. Вальденфельс, Т. Лукман, А. Шюц и др. Предметом их изучения выступают механизмы формирования образа реальности повседневной жизни, поскольку именно повседневность принимается за «реальность *par excellence*», которая «существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность»⁶.

К данному направлению исследований примыкают теоретические разработки О.Е. Баксанского и Е.Н. Кучер, которые дополняют социальные факторы конструирования реальности психологическими и даже физиологическими.

Следует отметить исследования, посвященные проблеме реальности в контексте научного знания. Основное внимание их авторы уделяют вопросу о природе и границах научной реальности. Так, по мысли В. Гейзенберга реальность, описываемая наукой, является продуктом идеализации некоторой сферы опыта, и потому принципиально не может совпасть с реальностью как таковой. Более того, определенный круг фундаментальных понятий, на которых

⁴ См.: Salter W. M. Nietzsche on the Problem of Reality // Mind. New Series. – 1915. – Vol. 24, №96. – [Репр. изд.] – Nendeln, 1978. – P. 441-468.

⁵ Зиммель Г. Созерцание жизни // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 2. Москва, 1996. С. 177.

⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва, 1995. С. 44.

основана научная теория, неизбежно ограничивает «картину реальности [как таковой], поскольку [мы] отвлекаемся от всех особенностей, которые уже нельзя уловить в этих понятиях»⁷.

С точки зрения В.В. Зуева и С.С. Розовой, «реальность науки, с которой она имеет дело, распадается на две составляющие: порождения работы мысли – теоретические конструкции, модели, абстракции – и фрагменты реальности, данные исследователю эмпирически»⁸. Применительно к физической реальности как частному случаю реальности вообще аналогичной идеи придерживается и Л.Г. Антипенко⁹.

Однако важно и то, что, как пишет Н.В. Бряник, само «признание *научной реальности* в качестве предмета... науки»¹⁰ свойственно именно неклассическому стилю научного мышления. В отличие от классической науки, полагавшей в качестве своего предмета лишь некие «фактуальные данные», неклассический стиль научного мышления подразумевает под реальностью единство объекта исследования и самого исследователя.

По мнению еще одного отечественного мыслителя М.Б. Сапунова, «объект науки реален... в том смысле, что он удовлетворяет критериям принадлежности системе научного знания»¹¹, т.е. критериям научности. Речь, однако, вовсе не идет о том, что за пределами научного знания никакой реальности не существует. Поскольку наука создает «свой» образ реальности, то и реальным может считаться только то, что соответствует этому образу. В таком случае, вопрос о реальности как таковой не может быть осмысленно поставлен в рамках той или

⁷ Гейзенберг В. Конец физики? // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. Москва, 1987. С. 202.

⁸ Зуев В. В., Розова С. С. Проблема реальности объекта исследования // Высшее образование в России. – 2005. – №7. – С. 129.

⁹ См.: Антипенко Л. Г. Проблема физической реальности сорок лет спустя. URL: <http://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://beskonechnost.info/documents/problem.doc> (дата обращения: 23.11.2015).

¹⁰ Бряник Н. В. Особенности знания неклассической науки // Научный ежегодник Института философии и права Уро РАН. – 2012. – Вып. 12. – С. 91.

¹¹ Сапунов М. Б. О проблеме реальности в истории и философии науки // Высшее образование в России. – 2012. – №2. – С. 153.

иной научной теории. К такому же выводу приходят Г.Г. Копылов и Б.С. Дынин, анализируя сложившуюся сегодня ситуацию плюрализма научных концепций.

Интерпретация понятия реальности в контексте его смыслового отличия от понятий бытия и существования представлена в концепции Н.И. Мартишиной. С ее точки зрения, «реальность может быть рассмотрена как совокупность предметов, явлений, обладающих примерно одинаковым бытием или существующих одним и тем же способом... Если бытие – это скорее свойство объектов, а существование – их процессуальная характеристика, то реальность – это сами объекты, обладающие этим свойством и реализующие это действие»¹². В данном случае под объектами подразумеваются не только материальные предметы, но также идеи.

Рассмотрению различных вариантов использования понятия реальности, в рамках которых оно приобретает ту или иную смысловую окраску, посвящены работы С.Д. Лобанова и Д.В. Пивоварова. Последний, в частности, выделяет такие базовые определения реальности:

- 1) «Степень бытия, присущая той или иной вещи; вещественный аспект бытия»¹³;
- 2) «Мера сопряжения экзистенции с бытием, степень приближения ограниченного бытия к полноте бытия; <...> мера близости конечного к бесконечному»¹⁴.

Проблема реальности находится в центре внимания спекулятивных реалистов (Р. Брассье, Й.Г. Грант, К. Мейясу, Г. Харман). Противопоставляя себя, с одной стороны, наивному реализму, а с другой – так называемому «корреляционизму»¹⁵ или «философии доступа» (Харман), спекулятивные реалисты пытаются заново «вырваться... в область собственно теоретического

¹² Мартишина Н. И. Реальность и ее конструирование. Новосибирск, 2009. С. 11.

¹³ Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии: Учебное пособие. Екатеринбург, 2003. С. 30.

¹⁴ Там же. С. 30-32.

¹⁵ См.: Мейясу К. Время без становления. URL: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 21.04.2015).

осмысления того, что есть реальное»¹⁶, утверждая возможность постижения реальности «в-себе», независимой от каких бы то ни было ее интерпретаций. Пытаясь осмыслить эту реальность, спекулятивные реалисты обращаются к таким концептам, как «фактуальность», «гипер-хаос», «замещающая причинность» и т.п. Однако тот факт, что представители данного философского направления негласно предполагают единственность мира¹⁷, игнорируя современную ситуацию плюрализма, не позволяет нам следовать за логикой их мысли.

В аналитической философии проблема реальности приобретает весьма специфическую форму. По большому счету, вместо вопроса о сущности и характеристиках реальности перед аналитиками стоит вопрос о соотношении реальности и языка, о том, какие высказывания могут говорить о реальности, а какие нет. В этом смысле показательна статья В.А. Ладова «Проблема реальности в аналитической философии», где речь скорее идет о дилемме реализма и антиреализма в историческом срезе¹⁸, чем о самой реальности. Поэтому, несмотря на наличие очевидного интереса к теме реальности со стороны таких авторов, как, например, Х. Патнэм или Н. Решер, в целом аналитическая философия не предоставляет возможностей, достаточных для решения проблемы реальности как основания человеческого поступка.

Исследованию проблемы реальности в постструктурализме посвящены тексты Р. Барта, Ж. Бодрийяра, С. Жижека, Ж. Лакана. По своему образу мыслей к данному направлению примыкают С. Де Белдер, М.А. Корецкая и др.

В обобщенном и упрощенном виде можно сказать, что их концепции сходятся на признании невозможности говорить о какой-либо самостоятельной реальности. «Никакой до-дискурсивной реальности нет. Любая реальность

¹⁶ Brasserie P. Понятия, объекты, перлы. URL: http://ncca.ru/app/images/file/Ray_Brassier.pdf (дата обращения: 19.11.2015).

¹⁷ В этом смысле симптоматична постановка проблемы «архи-ископаемого» («arche-fossil») как того, что предшествовало человеческой жизни в исторической ретроспективе. См.: Meillassoux Q. After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. London, 2008. P. 21.

¹⁸ См.: Ладов В. А. Проблема реальности в аналитической философии // Вестник ТомГУ. – 2010. – №4 (12). – С. 30-49.

зидается на том или ином дискурсе и определяется им»¹⁹. В этом случае реальность *per se* закономерно становится чистой отрицательностью, тем, чего нет, и что сохраняется лишь в этом «нет». Она оставляет следы и вызывает эффекты в мире, но как таковая всегда ускользает от символической фиксации.

Несколько выбивается из этой традиции позиция Ж.-Л. Нанси, для которого реальность – вовсе не Ничто, но недоступное для чисто теоретического обоснования событие совместного бытия. Важно отметить, что в своей концепции Нанси апеллирует к понятию экзистенции, подразумевая под ней, однако, не сущностное ядро относительно изолированной индивидуальности, как это принято в экзистенциализме, но такую «изначальную единичность бытия»²⁰, которая имеет социальную природу: единичность здесь – оборотная сторона множественности, так что экзистенция оказывается выражением «бытия единичного множественного», указывая на «человекомерность реальности» (Л.П. Киященко).

Тем не менее, и в этом варианте постструктурализма вопрос о реальности в ее отношении к человеческому поступку не ставится. Речь идет о некотором «положении дел» – без того, чтобы связать его с нравственно допустимым или «правильным» образом действий, за соблюдение которого человек несет ответственность.

Большое значение для развития представлений о реальности имеет феноменологическое движение в лице таких авторов, как М. Анри, Н. Гартман, Э. Гуссерль, А. Мальдине, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Ф.-В. фон Херрманн, А.Г. Черняков и др. Несмотря на наличие в феноменологии разнообразных исследовательских проектов, в качестве их общего момента стоит назвать признание нераздельного и взаимообусловленного существования человека и мира: они не могут ни слиться, ни обрести автономность. Поэтому

¹⁹ Лакан Ж. Функция письма // Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга XX (1972-73)). Москва, 2011. С. 41.

²⁰ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004. С. 40.

следует отметить прежде всего методологический вклад указанных исследователей в разработку проблемы реальности.

Однако далеко не все феноменологи соотносят проблему реальности с вопросом об ответственном поступке. Именно поэтому в настоящем исследовании особое внимание уделяется работам тех мыслителей, которые пытаются связать собственно онтологическую проблематику с этической: Э. Левинаса, Г. Марселя, К. Ясперса. В этом же контексте стоит отметить «философию поступка» М.М. Бахтина.

В рамках данного исследования важную роль играет принадлежащее М.К. Мамардашвили понимание реальности как того, что открывается человеку благодаря «производящему произведению», а также концепция С.Л. Франка, в которой смысл реальности как «металогического единства» раскрывается в связи с проблемой отношения «Я-Другой».

Объектом исследования выступает реальность в экзистенциально-онтологическом аспекте.

Предметом данной работы является практический смысл реальности, понятой в качестве того, что независимо от рассудочных установок и предположений служит основанием поступка.

Цель исследования состоит в характеристике реальности как фундаментального основания и обоснования человеческого поступка в условиях современной ситуации плюрализма моделей мироустройства. Для достижения этой цели необходимо решить ряд **задач**:

1. Установить методологические особенности экзистенциально-феноменологического подхода к рассмотрению проблемы реальности по сравнению с иными возможными подходами.

2. Охарактеризовать ситуацию плюрализма, в контексте которой проблема реальности приобретает особую актуальность, в качестве одного из важнейших аспектов современности.

3. Раскрыть общий смысл практического метода постижения реальности.

4. Определить основные понятия экзистенциально-феноменологического подхода, которые позволяют конкретизировать практический метод постижения реальности.

5. Описать процесс и результаты осуществления экзистенциальной рефлексии как первого этапа практического метода постижения реальности.

6. Выявить роль и сущность решимости на должный поступок в рамках второго этапа осуществления практического метода постижения реальности.

7. Показать смысловую трансформацию некоторых понятий онтологии события и ряда явлений современной жизни в свете практического понимания реальности.

Методология и методы исследования.

При решении поставленной проблемы наиболее важную роль сыграли идеи И. Канта, М.М. Бахтина, Г-Г. Гадамера, Э. Левинаса, М.К. Мамардашвили, М. Хайдеггера. Особо следует выделить идеи Ясперса, которые легли в основу методологии этой работы.

На формирование и спецификацию практического метода постижения реальности решающее влияние оказал *экзистенциально-феноменологический подход*, понятийный аппарат которого во многом служит опорой для настоящего исследования. Данная методологическая парадигма ориентирует внимание на то, что дается еще до всякого размышления, до всякого абстрактного теоретизирования по поводу реальности. Стремление к пониманию происходящего через его переживание позволяет рассматривать проблему реальности в практическом аспекте с учетом непосредственного опыта участия в конкретных жизненных ситуациях.

В ходе исследования оказывается необходимым обращение к методу сравнительного анализа, позволяющему выявить центральные смысловые моменты таких понятий, как феномен и экзистенция, в различных вариантах экзистенциально-феноменологического подхода, а также обращение к методу мысленного эксперимента, направленного на моделирование примеров экзистенциально значимых ситуаций. Вместе с тем, большое значение получает

герменевтический метод, связанный с контекстуальной интерпретацией тех или иных философских идей. Кроме того, герменевтический метод предполагает опору на исходное интуитивное понимание реальности, которое подлежит дальнейшему прояснению и развитию.

Данное исследование вписывается в рамки онтологии события, поэтому оно подразумевает признание ее основных идей, среди которых нужно отметить положения о несубстанциальности бытия и множественности образов реальности. Вместе с тем, «событийная онтология (event ontology) по сути дела является возможностью понять онтологическую разницу как онтологическую идентичность бытия и сущего в событии. Событийность является конфигурацией границы между онтологическим и онтическим»²¹. Обращение к понятию события как встречи бытия и сущего оказывается необходимым при решении проблемы реальности.

Научная новизна исследования связана с результатами, которые достигнуты в итоге его выполнения:

1. Раскрыто содержание основных методологических принципов и понятий экзистенциально-феноменологического подхода к исследованию проблемы реальности в сравнении со спецификой объективистского и органического подходов.

2. В рамках экзистенциально-феноменологического подхода сформулирован и обоснован практический метод постижения реальности.

3. Рассмотрен генезис «реального представления», позволяющего прояснить конкретное содержание должного поступка.

4. Показана этико-онтологическая природа должного поступка.

5. Выявлен экзистенциально-онтологический смысл понятия реальности как основания человеческого поступка в условиях современной ситуации плюрализма различных моделей и образов реальности.

²¹ Романенко Ю. М., Лебедев С. П. Актуальность событийной онтологии. URL: http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2015-6/philosophy/romanenko-lebedev.pdf (дата обращения: 31.03.2016).

6. На основе ключевых положений практического метода постижения реальности переосмыслены отдельные понятия онтологии события.

Положения, выносимые на защиту.

1. Экзистенциально-феноменологический подход к исследованию проблемы реальности характеризуется, с одной стороны, признанием того, что мир не может считаться объектом, существующим автономно, без непосредственной связи с человеком. С другой стороны, мир нельзя полагать и в качестве такого органического единства, в котором человек полностью растворяется. Будучи своеобразным «срединным путем» между объективизмом и органицизмом, экзистенциально-феноменологический подход одновременно утверждает наличие неразрывной связи между человеком и миром и известную степень их самостоятельности.

2. Фундаментальной чертой современности является плюрализм, препятствующий формированию единой «картины мира», которая могла бы служить опорой для человеческих действий.

3. В рамках практического метода постижения реальности совершение должного поступка предшествует знанию об этой реальности.

4. Практический метод постижения реальности заключается в последовательном осуществлении экзистенциальной рефлексии, состоящей в прояснении феномена (ситуации существования) с позиции экзистенции, и решимости на должный поступок в отношении Другого, возможность которой и обеспечивает эта рефлексия.

5. Условием экзистенциальной рефлексии служит потребность в чувстве осмысленности жизни. Сама же эта рефлексия оказывается возможной благодаря построению особой спекулятивной конструкции, учитывающей все моменты ситуации существования. Принятие этой конструкции в качестве действительного положения дел вводит человека в отношение к смыслу его ситуации в целом.

6. Решимость на должный поступок заключается в готовности действовать в пользу другой экзистенции, ценность которой состоит в ее принципиальной инаковости, независимо от возможных последствий этого поступка для личного

существования. Абсолютное принятие должного в максиму поступка позволяет достичь реальности как актуального события в его «вещности» и истинности.

7. Признание того, что реальность событийно открывается человеку в результате его абсолютного согласия совершить должный поступок, позволяет выявить ряд новых смысловых аспектов таких понятий, как «история», «человек» («субъект»), «мышление» в контексте современной онтологической ситуации.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Основные теоретические итоги данной работы направлены на обогащение философских знаний о способе постижения, природе и свойствах реальности. Кроме того, они могут быть использованы для дополнения учебных курсов по онтологии и теории познания, философии и методологии науки, социальной феноменологии, этике, а также при разработке специальных курсов, связанных с проблематикой настоящего исследования.

Практическое значение полученных результатов заключается в том, что они могут способствовать обретению человеком устойчивого онтологического основания собственных поступков. В качестве такого основания выступает представление о реальности и связанное с ним чувство осмысленности – в том виде, как они интерпретированы в тексте работы. Кроме того, актуализация сформулированного в ходе исследования метода может быть направлена на преодоление конфликтов на самых различных уровнях.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Достоверность выводов, полученных в ходе исследования, подтверждается обращением к широкому спектру философской литературы, учетом основных методологических подходов к решению поставленной проблемы, а также анализом различных интерпретаций тех понятий, которые служат опорой для настоящего исследования.

Основные положения диссертационного исследования обсуждались на заседаниях кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, проблемной группы «Экзистенциальные аспекты современной онтологии», на круглом столе в рамках

II всероссийской научной конференции молодых ученых «Философия. XX век: рубеж столетий» (УрГУ, Екатеринбург, 18-20 марта 2010 г.), а также на конференциях: V международная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы науки» (Москва, 16 апреля 2012 г.); IV международная научно-практическая конференция «Культура. Духовность. Общество» (Новосибирск, 30 апреля 2013 г.).

Структура и объем работы.

Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих семь параграфов, заключения и списка литературы объемом 192 наименования. Общий объем исследования – 136 страниц.

Глава 1. Поступок как центральный момент практического постижения реальности

1.1. Методологическая специфика экзистенциально-феноменологического подхода

Экзистенциально-феноменологический подход к рассмотрению реальности радикальным образом отличается от объективистского подхода, который был развит представителями классической новоевропейской философии и до сегодняшнего дня все еще определяет саму логику познавательного отношения к миру. Однако чтобы показать, в чем состоит это отличие, прежде всего необходимо обратиться к самому понятию метода.

Метод познания вообще относится к методу познания реальности как общее к частному. По большому счету, принципиального различия между ними не существует, коль скоро любой метод имеет одну и ту же структуру, один и тот же замысел. Поэтому ближайшей для нас задачей является анализ структурных характеристик метода познания как такового.

«Принцип некоторого исследования есть принцип исследовательской деятельности, т.е. принцип, по которому я принимаю и осуществляю идею этого исследования. Если ориентироваться на сказанное об исследовании, то это означает: *принцип исследования* – это *принцип обретения предметного поля*, *принцип выработки взгляда* на исследуемый предмет и *принцип формирования способа обращения с предметом – метода*. Принцип исследования – это то, на что оно всегда ориентировано, что направляет все его собственные шаги»²². Следовательно, метод включает в себя в снятом виде и предметное поле, и точку зрения на него. Поэтому рассмотрение метода подразумевает восстановление в очевидности этих его несущих опор.

В то же время и предмет, и ракурс его видения конденсируются в используемых терминах. Так, слово «электрон» сразу же сигнализирует, что речь

²² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 82.

идет о физике или, по крайней мере, о физической химии. Хотя и та, и другая дисциплина занимается изучением природы, но она дана здесь уже в более специфицированном значении именно как физическая природа, интересующая науки вне своей связи со сферой духа. Речь идет о материи или энергии, но никак не об идеях. Таким образом, употребляемый термин выступает свидетельством того, что предметное поле уже как-то идентифицировано, и этот термин есть непосредственный показатель его предпосланности.

С другой стороны, любое слово, выступающее в роли научного термина, одновременно выявляет и угол зрения на соответствующую предметность. Тот же «электрон» говорит о том, что мы рассматриваем природу с физической позиции, т.е. видим мир неживым, неорганическим, делимым, т.е. состоящим из элементарных частиц и т.п., т.е. *как-то* уже характеризуем предметную область.

Если же обратиться к более общим понятиям, например, к «атому», то их употребление уже в меньшей степени указывает на определенное предметное поле. Теперь оно может быть не только физическим, но, к примеру, и социологическим. Используемое тогда слово становится более метафоричным, лишая определенности сам метод, включающий его в свой терминологический аппарат. И все же в рамках отдельной науки, будь то физика или социология, наш «атом» будет обладать более узким, более конкретным значением как материальная частица или простейший элемент общественной жизни, что снова сведет ситуацию к предыдущему случаю. Такой порядок вещей касается главным образом науки.

В философии положение вещей менее наглядное, но все же указанное обстоятельство относится и к ней. Для иллюстрации рассмотрим диалектический метод. Сама его сущность предполагает понятие противоположности – а значит, ее наличие в мире как определяющей его черты. Тогда этот метод основан на представлении о таком мире, где существуют противоположности. А это не что иное, как до-методологическая позиция, предпосылка метода, точка зрения на предметную область. В то же время, противоположность является результатом сравнения, но само оно требует какого-то критерия, который по своему

содержанию в различных случаях может быть неодинаковым. Критерий указывает на то, к чему относится противоположность, таким образом предварительно очерчивая предметное поле.

Другой вопрос, возникающий в связи с попыткой понимания метода, относится к самим методологическим приемам. Дело касается, во-первых, содержания этих операций, а во-вторых, их последовательности. Содержание методологических процедур всегда и неизбежно имеет ссылку на то, что исследуется. Мы не можем добавлять катализатор химической реакции в политическую жизнь, как и проводить анкетирование химических элементов. Но и добавление катализатора в адекватных ему условиях предполагает способность химических веществ реагировать на него, а такое воздействие было бы бесполезным без предварительного знания о том, что такая реакция необходима, т.е. без знания каких-то свойств всех этих веществ. Можно то же самое показать и на другом – научно-историческом – примере. Так, «в опытах Резерфорда α -частицы сталкиваются с атомами фольги, и при каждом таком столкновении α -частица, пролетая через электрическое поле атома, изменяет направление движения (испытывает рассеяние). Электроны, имеющие гораздо меньшую массу, чем α -частица, не могут изменять направление движения α -частиц. Поэтому, изучая рассеяние α -частиц, можно оценить размеры положительно заряженной части атома»²³. Но такая возможность базируется на предварительном знании сравнительных размеров (масс) атомов и альфа-частиц: бомбардировать последние первыми было бы нелепо. Таким образом, реализация метода основана на том, что в нем самом не выясняется, но, наоборот, служит его предпосылкой, и тогда сам метод свидетельствует о своем основании. Конечно, в таком случае мы обнаруживаем какие-то новые качества, но они определяются предыдущими знаниями, и в конечном счете – такими положениями, которые вообще ни на какое научное знание не опираются.

²³ Богданов К. Ю. Физика. URL: http://kaf-fiz-1586.narod.ru/11bf/uchebnik_11/33.htm (дата обращения: 14.06.2015).

Второй момент – последовательность выполнения методологических операций – нельзя мыслить как нечто отдельное от их содержания. Невозможно, чтобы нам был дан ряд содержательно определенных правил, из которых мы могли бы конструировать метод, если, конечно, не жертвовать осмысленностью этой деятельности. Порядок возникает сам собой из внутренней логики познания, «порядок и содержание здесь *нераздельны*, порядок *не присоединяется* к содержанию»²⁴.

В целях демонстрации единого генезиса содержания и последовательности методологических процедур обратимся к феноменологической редукции Гуссерля. Являясь способом «перемещения» вещи в интенциональное пространство, феноменологическая редукция представляет собой порядок двух операций: трансцендентальной и эйдетической редукций. Первая состоит в осуществлении эпохе, т.е. воздержании от признания вещи в качестве реально существующей (что значит принадлежащей «внешней» по отношению к субъекту области). В свою очередь, эйдетическая редукция – это процедура, в которой «всякий момент, определяющий этот индивидуальный поток [переживаний] как индивидуализированный, исключается»²⁵. Однако возможно ли практиковать эти методы в обратной последовательности? Очевидно, что исключать момент индивидуальности предмета не имеет никакого смысла до тех пор, пока статус самого этого предмета не будет переведен из трансцендентного в трансцендентальный, иначе он останется недоступной кантовской вещью, любые операции с которой по определению иллюзорны. Сам смысл феноменологической редукции предполагает лишь однонаправленную последовательность образующих ее методов – ту, о которой и пишет Гуссерль.

Таким образом, и технический аспект метода, и точка зрения на рассматриваемую предметную область во всяком случае подразумевают саму эту предметную область как цель методологического движения. Центральный момент, создающий смысловое напряжение в самом понятии метода, как раз и

²⁴ Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. Москва, 1991. С. 372.

²⁵ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 107.

состоит в отношении познавательного процесса к его результату. Достаточно обратиться к любому философскому словарю, чтобы найти подтверждение в первую очередь именно такого положения вещей. Так, в одном из них читаем: метод – «способ достижения цели, совокупность приемов и операций... освоения действительности, а также человеческой деятельности, организованной определенным образом»²⁶. Из всех этих моментов основным оказывается соотношенность познавательных процедур с их целью.

Под «целью» здесь понимается предмет познания, которому в результате исследования даются определенные характеристики. Считается, что когда предмет описан, цель достигнута. Однако, как уже было показано, любое подобное описание возможно лишь благодаря до-методологической квалификации изучаемого предмета в качестве «такого-то». Следовательно, возможные результаты познания ограничиваются этим предварительным пониманием: то, что должно стать понятным лишь в конце исследования, решающим образом известно уже в самом его начале. И это не просто недостаток конкретной техники познания, который можно было бы устранить, но фундаментальная черта метода познания как такового. В качестве тематически главной задачи познание невозможно без пред-знания интересующего его предмета. Познание только уточняет черты этого предмета, но не затрагивает сам контекст, в который этот предмет уже искусственно помещен. Каков этот контекст – из самого предмета не следует, но это решаем именно мы, причем не ясно, насколько в данном случае наше конкретное решение онтологически правомерно, почему мы пред-полагаем предмет в качестве «такого-то», а не «иного».

Указанная ситуация является следствием того, что предмет познания считается существующим еще прежде, чем мы впервые встретим его вживую, в то время как наше существование считается независимым от наличия этого предмета. Именно поэтому мы и предполагаем последний в качестве чего-то, о

²⁶ Грицанов А. А., Абушенко В. Л. Метод // Новейший философский словарь. Минск, 2003. С. 628.

чем мы, по большому счету, еще не вправе судить. Иными словами, речь здесь может идти лишь об *абстрактном предмете познания*, а не о предмете «как таковом», не о реальности. Таким образом, «абстрактное» следует понимать двояко. Во-первых, оно означает исключение из рассмотрения всего индивидуального. Так, мыслить абстрактно об убийце означает не видеть в нем «ничего сверх того абстрактного, что он убийца, устраняя в нем посредством этого простого качества все прочие качества человеческого существа»²⁷. Во-вторых, «абстрагируют тогда, когда представляют в отдельности то, что вовсе не может существовать отдельно»²⁸. В этом случае «мышление ставит объекты по отношению к себе в положение *островов в океане*; объект омывается мыслью так же, как он омывается пространством... и уже в силу того, что его... гипотетическое основание было, по всей видимости, разорвано, он оказывается доступным со всех сторон. Тем самым между ним и мышлением устанавливается определенная связь, строго устойчивое, удовлетворительное соответствие, на основе которого легко может создаваться любая наука... Но то, что при этом будет... отброшено в сторону, – так это тот реальный способ, которым объект предстает перед тем, кто его рассматривает»²⁹.

Для нас понятие «абстрактного» будет синонимом понятия «теоретического». Соответственно, *теоретической*, или *теоретико-познавательной установкой* мы будем называть такое отношение к миру, при котором его элементы интересуют нас лишь как типовые образцы, как представители определенных классов объектов, а сами эти объекты либо изначально полагаются в качестве абсолютно независимых от нас, либо эта зависимость лишь предполагается, но на деле не принимается в расчет. Такое предположение о невозможности раздельного существования человека и элементов мира теоретично постольку, поскольку мы можем умозрительно созерцать его как бы со стороны, отделив от самих себя. При этом совсем не

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно? // Вопросы философии. – 1956. – №6. С. 139-140.

²⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Москва, 2000. С. 42.

²⁹ Марсель Г. Существование и объективность // Марсель Г. Метафизический дневник. Санкт-Петербург, 2005. С. 538.

обязательно, чтобы оно было пережито нами, чтобы мы участвовали в его подтверждении не только мысленно, но и экзистенциально: это положение с самого начала есть нечто внешнее для нас. Оно выступает в качестве всего лишь «идеи», от которой мы можем и отказаться.

Итак, сама познавательная установка, будучи приоритетной, порождает дистанцию между исследователем и исследуемым, что, в свою очередь, приводит к логическому кругу в познании.

Во многом противоположную объективизму позицию представляют такие философские традиции, как, например, романтизм, герменевтика, философия жизни. Обобщенно о них мы будем говорить под рубрикой «органическая философия».

Сущность органического миропонимания достаточно четко выражена Н.О. Лосским: в отличие от представителей объективистской позиции, которые невольно исключают исследователя из мира, сторонники органицизма полагают, что «первоначально существует целое, и *элементы* способны существовать и возникать *только в системе целого*. Поэтому нельзя объяснить мир как результат прикладывания А к В, к С и т.д... Иными словами, целое первоначальнее элементов; абсолютного следует искать, восходя в область целого..., но никоим образом не среди элементов; элементы во всяком случае производны и относительны»³⁰. Целое уже не сводится к простой совокупности частей, но как своеобразное «металогическое единство» (Франк) служит фоном, на котором становятся различимы подчиненные ему элементы, в том числе и сам человек.

Так, в философии романтизма постижение реальности представляется возможным благодаря передаче человеком собственной воли в распоряжение «высшей божественной воли» через погружение в стихии природы и искусства. И чем больше мы подчиняемся этим стихиям, чем меньше в процессе такого погружения остается человеческой субъектности, тем ближе мы к реальности. По мысли Ф. Шлегеля, необходимо «все более отрешаться от той самости, к которой

³⁰ Лосский Н. О. Указ. соч. С. 340-341.

приросло человеческое я»³¹. В свою очередь, герменевтика предполагает возможность выхода к реальности посредством погружения в среду языка, где все становится понятно само собой. Нужно лишь следовать внутренней логике языкового предания, не вмешиваясь в ее имманентное движение, и она сама приведет нас к желаемой цели. Таким образом, человеку как «элементу» Целого в обоих случаях требуется раствориться в нем.

Однако наиболее ярким примером такого рода органической парадигмы выступает философия жизни, в рамках которой доводится до предела идея примата целого по отношению к его элементам. Представители философии жизни полагают, что в рамках этой концепции «мы добились совершенно иного положения: мы осознали, что несомненна связь двух неразделимых понятий – того, кто мыслит, отдает себе отчет, и другого – о чем я отдаю себе отчет. Сознание продолжает оставаться интимным, но теперь оказывается интимным и близким не только моей субъективности, но и моей объективности, миру, который очевиден для меня»³². Речь идет об отрицании строгого разделения на субъект и объект, где субъект был бы безвыходно заключен в рамках своего знания (или сознания), а объект – трансцендентен ему и доступен только в качестве представления, так что их связь могла бы стать лишь результатом очередной метафизической уловки. Напротив, то, чем является человек как (само)сознание и то, чему оно «противостоит», объято целостностью жизни, так что человек оказывается близким самой жизни, коль скоро он всегда ей поглощен, он есть ее проявление. При этом будет неправомерно упрекать представителей философии жизни в том, что это будто бы лишь их субъективная позиция, и что описываемое ими положение вещей производно от продуктивного созерцания, но не имеет отношения к объективности, поскольку сама противоположность субъекта и объекта оказывается вторичной по отношению к жизни. То, что говорят эти философы, само, в свою очередь, должно быть проявлением жизни.

³¹ Шлегель Ф. Философия жизни // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 2. Москва, 1983. С. 348.

³² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? Москва, 1991. С. 160.

Таким образом, единственной реальностью здесь выступает сама жизнь, в которую человек погружен, как в «верование», которого нельзя ни избежать, ни сознательно произвести, поскольку оно является изначальным способом нашего отношения к стихии жизни. Если «между нами и нашими идеями всегда существует непреодолимая дистанция», то «с нашими верованиями мы связаны неразрывно. Поэтому можно сказать, что мы ими являемся»³³. Таким образом, единственным способом постижения жизни является она сама. Однако верование не есть постижение – конкретное воплощение этот «метод» находит в интуитивном переживании.

«Усилим симпатии нужно перенестись внутрь становления... [Научный] род познания... удерживает от движущейся реальности только предполагаемые неподвижности... он скорее символизирует реальность... Другое познание, если оно возможно, будет практически бесполезно... но если бы оно преуспело, оно охватило бы в последнем объятии самое реальность... Так выявилась бы необходимость непрерывного роста... жизни реального... Словом, к интеллекту присоединили бы интуицию»³⁴. Интеллект связан с «кинематографическим методом»: он разбивает поток жизни на кадры, которые затем аналитически исследует, а последующий синтез создает из них связную систему – но не возвращает им длительности. Напротив, интуиция как особая форма сознания тогда означает некое регистрирующее жизнь чувство, такое же живое, как и сама жизнь. Будучи проявлением динамики жизни, интуиция по своему характеру соответствует специфике жизни, и потому она является наиболее подходящим «методом», соизмеримым со своим «предметом».

Вместе с тем, интуиция является порождением изначального стремления жизни к самопознанию. «То, что я ищу эту несомненную реальность, не отдельное, взятое само по себе действие, я ищу ее, потому что живу»³⁵. Таким образом, посредством «человеческой» интуиции жизнь осуществляет

³³ Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. Москва, 2000. С. 412.

³⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. Москва; Жуковский, 2006. С. 323-324.

³⁵ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 177.

самопознание. Однако интуиция предполагает некоторое отделение от наличной жизни: не переставая жить в мире, я должен переключиться на улавливающую эту жизнь интуицию. Я что-то делаю – и параллельно чувствую, что я делаю, что я живу. Я как бы раздваиваюсь и занимаю позицию, из которой сознаю самого себя и свое сознание, освобождая то место, которое я еще недавно занимал, будучи погруженным в заботу о своем эмпирическом существовании – и вполне возможно, все еще продолжая о чем-то нетематически беспокоиться, совершая в наличном мире какие-то автоматические действия. Но в этих действиях я отсутствую, или, по крайней мере, уже не вполне участвую в них. Я по преимуществу – сознание своего сознания (своей наличной жизни). И лишь поэтому я живу. «Жить – это значит ощущать жизнь, осознавать свое существование, где "осознавать" подразумевает не интеллектуальное знание, не какие-либо специальные познания, а удивительное присутствие жизни для каждого»³⁶, т.е. интуицию.

Таким образом, мы одновременно живем в мире и в интуитивном схватывании этой своей жизни. Однако я отнюдь не в равной степени живу в этих модусах, и между ними есть некоторая дистанция. Тогда можно предположить, что это неравенство не является принципиальным, т.е. оно есть неравенство лишь с нашей точки зрения – но не с позиции жизни. В контексте руководящего принципа этой философии «Все есть жизнь» следует утверждать, что и эта моя раздвоенность тоже есть жизнь. Жизнь поэтому является общим основанием и моей интуиции, и моей жизни-в-мире. И сознание, и самосознание охвачены единой жизнью. В этой жизни, объемлющей человека со всех сторон, разрешается противоречие его раздвоенности – но это означает, что жизнь, которая объединяет и связывает интуицию с существованием в мире, уже нельзя тематизировать – ни интеллектом, ни интуицией. Жизнь, которая делает недействительным различие модусов сознания – различие верования и интуиции – сама не может быть схвачена мною, не может быть осознана – но остается тем, что я вынужден

³⁶ Там же. С. 169.

предполагать, всегда, впрочем, оказываясь в ловушке жизни, коль скоро жизнь детерминирует мое предположение, она всегда «прежде». Я никаким способом не могу получить доступ к жизни и, таким образом, дискредитируется сама интуиция. Тотальность жизни всегда ускользает от какого бы то ни было способа ее регистрации, так что обесмысливается само понятие метода постижения реальности. Никакого метода нет и быть не может, реальность жизни нам принципиально недоступна, а сама жизнь может быть дана только бессознательно, способом не-данности. Жизнь – всегда больше-чем-жизнь, она больше того, чем может быть для нас. И вместе с тем, она не может быть и «предметом», поскольку ее уже некому созерцать «в целом». Но так как «жить – значит осознавать жизнь», то невозможность ее осознания означает невозможность нашей жизни. Таким образом, и метод, и предмет этого метода просто растворяются.

Итак, перед нами открываются две одинаково неудовлетворительные перспективы: либо довольствоваться теоретико-познавательным методом чистого объективизма, либо вообще потерять какой бы то ни было метод, растворившись вместе с ним и его предметом в потоке жизни (Целого). В этом смысле экзистенциально-феноменологический подход представляет собой нечто вроде «срединного» пути, оставляющего надежду на осмысление «того, что есть на самом деле» – и вместе с тем, не создающего заведомо непроходимой стены между человеком и реальностью. Однако теперь требуется более подробно рассмотреть специфику интересующего нас подхода.

Одним из центральных понятий экзистенциально-феноменологической философии является «феномен». Так, для Гуссерля, с творчеством которого обычно связывают «официальное» возникновение феноменологии, феноменами выступают «чистые события сознания», то, что оно встречает, будучи переориентированным с естественной установки на феноменологическую благодаря осуществлению феноменологической редукции. Так происходит «очищение» данных мира естественной установки до феноменальных данных. «Посредством этой... редукции... из первоначально данной единичной

индивидуализации потока переживаний извлекается так называемое **чистое**, т.е. уже не конкретно-индивидуальное, но *чистое поле сознания*³⁷. То, что встречается в этом поле – общезначимые свойства, которыми может обладать любая конкретная вещь – и в этом смысле указанные свойства существуют прежде (априори) всякой индивидуальной вещи, они первичны по отношению к ней. «Любая материальная вещь обладает своей сущностной устроенностью, а надо всем прочим – всеобщей устроенностью "материальной вещи вообще", вместе с временной определенностью-вообще, длительностью-вообще, обликом-вообще, материальностью-вообще»³⁸. Такое «вообще» и есть конститутивный момент всякой категории как характеристики того или иного феномена.

Итак, феномены для Гуссерля – это редуцированные к сфере чистого сознания вещи, обладающие такими свойствами, которые в своей чистой всеобщности встречаются в априори этой вещи как предмета интенциональности сознания.

Во многом следуя гуссерлевской версии феноменологии, интерпретацию понятия феномена дает Сартр. Для него «сущее есть феномен, то есть оно обозначает себя как организованную совокупность качеств»³⁹. Феноменом является каждое сущее – но не «само по себе», а в том виде, в котором оно единственно может быть нам доступно – в качестве «видимости». Видимость и есть феномен, поскольку она не указывает ни на что иное, кроме себя самой, у нее нет никакой сущности, которая бы скрывалась где-то «позади» нее. Она не «видимость чего-то», но сама целиком и полностью есть это «что-то». Поэтому феномен, всегда будучи «чем-то» (например, феномен какой-то вещи не соотносится с этой будто бы самостоятельной вещью, не подразумевает ее как нечто отдельное от ее «вида», но является неким нерасторжимым и изначальным единством вещи и способа ее данности нашему сознанию), представляет собой

³⁷ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 108.

³⁸ Там же. С. 32.

³⁹ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 23-24.

некое содержание, которое доступно так называемому полагающему, или тетическому сознанию.

Очевидно, что феномен здесь – это просто некая первичная данность. В отличие от Гуссерля, Сартр не говорит ни о заключении мира в скобки, ни о лишении его индивидуальности и поиске его всеобщих характеристик. Речь идет лишь о том, что феномен не подразумевает отсылки ни к чему иному – он сам есть максимально доступная нам полнота. Феномен не есть субъективный «образ» или «отражение» сущего, но само сущее в его единственно возможном способе бытия – бытия для нас, бытия в качестве феномена.

Сартровское понимание феномена во многом совпадает с точкой зрения Хайдеггера. В самом деле, если «явление имеет характер отсылки», то «стало быть в том, что мы называем явлением, мы имеем совершенно особую взаимосвязь; в случае же феномена мы имеем... присущую ему структуру показывания-себя-самого»⁴⁰. Феномен, в отличие от явления, не имеет «двойного дна», а потому видение его сопряжено с очевидностью: он есть то, каким он выглядит.

Однако для Хайдеггера это лишь формальное определение феномена, и потому, оставаясь еще неопределенным и недостаточным для целей фундаментальной онтологии, оно требует расформализации, которая, «будучи конкретизацией, представляет собой проблему содержательного определения тематического предмета, который должен быть научно выявлен и схвачен способом встречи, характеризующимся себя-в-себе-самом-показыванием»⁴¹.

Уже в простой демонстрации гуссерлевского метода в своих «Прологоменах» Хайдеггер намечает его прежде нетематизированные возможности. Так, при характеристике процедуры «заключения в скобки» он сразу указывает на то, что она предназначена «сделать доступным именно бытийный характер сущего. Это феноменологическое исключение трансцендентного тезиса имеет одну-

⁴⁰ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 89.

⁴¹ Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000. С. 40.

единственную функцию: открыть доступ к сущему в аспекте его бытия»⁴². Как мы помним, у Гуссерля феномены обладали содержательными свойствами, при этом о самой феноменальности не спрашивалось. У Хайдеггера же, напротив, с самого начала «имя "феномен"... обозначает только *способ, каким* [предметы] *встречаются*»⁴³. Если для Гуссерля важны «сами вещи» и их свойства, то для Хайдеггера – способ, каким они даны. Следовательно, «феномен в феноменологическом смысле есть всегда только то, что составляет бытие»⁴⁴, а не некое содержание, как у Гуссерля и Сартра, тогда как феноменологическая редукция «означает возведение феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего»⁴⁵, а не сведение вещи естественного мира к «событию чистого сознания», как у Гуссерля.

Таким образом, феномен для Хайдеггера – это бытие, как оно с очевидностью открывается нам. Но открывается оно в первую очередь не как бытие-вообще, но как конкретный способ бытия того сущего, с которым в своем бытии имеет дело Dasein. И только благодаря осуществлению способа бытия самого Dasein может быть понят, или «встречен», способ бытия любого другого сущего.

Если обратиться к такому варианту экзистенциально-феноменологического подхода, который представлен в концепции Ясперса, то легко увидеть, что само слово «феномен» появляется в его текстах на правах аналога «явления» и не несет никакого специфического смысла. Тем не менее, при этом сохраняется сама суть феноменологического отношения к миру, только место «феномена» в смысловом плане занимает понятие «ситуации».

«Ситуацией называется некоторая, не сугубо природно-закономерная, а скорее *соотнесенная со смыслом действительность*, которая не есть ни психическая, ни физическая действительность, но то и другое вместе как

⁴² Хайдеггер М. Указ. соч. С. 107.

⁴³ Там же. С. 93.

⁴⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. Санкт-Петербург, 2006. С. 37.

⁴⁵ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Санкт-Петербург, 2001. С. 26.

конкретная действительность, означающая выгоду или вред, шанс или предел для моего существования»⁴⁶. Ситуация не есть простой набор предметов и явлений, который мы можем охарактеризовать в объективном плане. Ситуация представляет собой целостное и нерасторжимое единство, за организацию которого отвечает смысл нашего экзистенциального положения; ситуация есть некий вызов, в котором человек должен принимать экзистенциально значимое решение. И наибольшую весомость это решение получает в так называемых «пограничных ситуациях», где «слово "граница" выражает, что есть нечто другое, но в то же время выражает и то, что это другое не дано для сознания в существовании»⁴⁷. Пограничная ситуация маркирует предел моего возможного влияния на мир и собственную жизнь.

Ситуация, пограничная ситуация как феномен есть то, с чем человек первично имеет дело – совокупность данностей, помещенных в контекст индивидуальной жизни и неотделимых от нее. Любая вещь, любое явление в рамках ситуации видится нам не с точки зрения объективно наличных свойств, но как представитель смысла ситуации, так что каждый условно отдельный элемент ситуации отсылает к ситуации в целом, «аппрезентирует» ее.

Таким образом, идея феномена демонстрирует радикальное отличие экзистенциально-феноменологической позиции от объективистской: отныне мы не можем говорить о чем-либо как о существующем отдельно от нас, т.е. как об автономном объекте. Уже Гуссерль (которого нельзя в полной мере отнести к интересующему нас подходу в силу отсутствия у него идеи экзистенции, но равным образом нельзя и оставить без внимания) утверждает зависимость возможных характеристик предмета исследования от нашей установки: ничего «самого по себе» не существует. Понятие феномена, намечая путь преодоления субъект-объектного мировосприятия, обозначает не что-то заведомо вторичное, наподобие следа, остающегося нам от реальности как таковой, но то, с чем мы действительно имеем дело и что служит путеводной нитью любого нашего

⁴⁶ Ясперс К. Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции. Москва, 2012. С. 204.

⁴⁷ Там же. С. 205.

рассмотрения. Иными словами, феномен не реверс реальности, но по меньшей мере указатель на нее.

Феномен есть *первое и непосредственное*, с чем мы встречаемся. Поэтому экзистенциально-феноменологический подход состоит в «доверии к этому первому лицу вещей, к тому, что открывается *внезапно*, что нас захватывает или вернее уже захватило *врасплох*, до того, как мы сообразим»⁴⁸. Мы не конструируем феномен, как будто *пока еще* его нет, но *уже* находимся в отношении к нему, и все, что мы можем сделать, это довести феномен до ясности. Однако уже для того, чтобы осознать феноменальную сторону мира, необходимо особое усилие, напряжение внимания, избегающее чисто инструментального описания и воплощения. Доступ к феномену может быть исключительно личным опытом, принципиально отличным от технического действия по заранее известному алгоритму, и потому для определения феномена не может быть никакого внешнего критерия. Таким образом, само понятие феномена предполагает того, кому этот феномен может открыться, в нашем случае – экзистенцию.

Понятие экзистенции утвердилось в философском дискурсе во многом благодаря творчеству средневековых мыслителей. Однако в рамках экзистенциально-феноменологического подхода этот термин получил иной смысл, о чем подробно пишет Хайдеггер⁴⁹. В отличие от традиционного метафизического понимания экзистенции в качестве «*actualitas*», «действительности», некой налично осуществляемой практики, противоположной «*essentia*» как «*potentia*», только «возможности», экзистенция интерпретируется Хайдеггером как бытие *Dasein*.

«Составная часть "-бытие" в титуле "вот-бытие" подразумевает бытие как экзистенцию, в то время как "вот" означает *целостную* разомкнутость, не только разомкнутость бытия как экзистенции, но *вместе с ней* разомкнутость способов

⁴⁸ Бибихин В. В. Энергия. Москва, 2010. С. 17.

⁴⁹ См., например: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва, 1993. С. 194, 199.

бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего»⁵⁰. В свою очередь, разомкнутость вот-бытия непосредственно связана с пониманием как способом бытия.

Во-первых, поскольку вот-бытие само себя понимает, постольку оно разомкнуто для самого себя, открыто для самопонимания. «То, что для меня в моем бытии дело идет о моем бытии, означает, что я в своем бытии отношусь к своему бытию. Экзистенция как способ бытия есть *бытийное отношение*. В своем бытии я отношусь к своему бытию, поскольку я *себя в своем бытии понимаю*. Бытийное отношение моего бытия есть способ моего понимания бытия, способ, каким я понимаю свое собственное бытие»⁵¹. Эта своеобразная рефлексия означает, каким образом вот-бытие как «кто» встречает само себя. Но при этом «лежащее в самом присутствии понимание бытия высказывает себя доонтологически»⁵². Представленное отношение есть самопонимание, и в то же время – всегда-уже-самопонятность, коль скоро вот-бытие сталкивается с тем фактом, что оно всегда себя как-то уже понимает, т.е. впервые обнаруживает себя уже понимающим себя – и в этом смысле оно фактично. «Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия»⁵³. Вот-бытию как «кто» с очевидностью дано оно само в качестве «первофеномена» на основе его бытия.

Но, во-вторых, Dasein точно так же разомкнуто и для понимания «способов бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего», например, вещей в модусе подручности. Это значит, что оно, будучи ко всем возможным способам бытия заранее разомкнуто, таким образом относится к ним, что всегда их уже понимает. Такая всегда-уже-понятность и есть разомкнутость. «Понимание (разомкнутость) моего собственного бытия как экзистенции и понимание (разомкнутость) бытия подручным... соотносятся... так, что моя экзистенция заключает в себе как понимание себя самой, так и понимание бытия подручным. Это двусложное понимание бытия *организовано* таким образом, что я в своем бытии как

⁵⁰ Херрманн Ф.-В. фон. Указ. соч. С. 52.

⁵¹ Там же. С. 48.

⁵² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 197.

⁵³ Там же. С. 12.

экзистенции... самостно разомкнут, но в этой самостной разомкнутости моего бытия я *простерт* в разомкнутость бытия подручным. Поэтому разомкнутость, в которой мое собственное бытие как экзистенция удерживает себя, мы называем... *самостно-экстатической разомкнутостью*; разомкнутость подручности... мы характеризуем как *горизонтную разомкнутость*. Самостно-экстатическая и горизонтная разомкнутости образуют неразрывное единство и целостность»⁵⁴.

Таким образом, если разомкнутость составляет структуру Dasein, то экзистенция есть актуализация этой структуры, разомкнутость-в-действии, т.е. экзистирование. Экзистенция как экзистирование поэтому есть всегда движение понимания – как самого «вот-бытия», так и всего встречно разомкнутого сущего.

В концепции Сартра понятие экзистенции проясняется в результате разработки темы сознания. Наряду с уже упомянутым полагающим, или тетическим сознанием, которому могут быть даны феномены, Сартр говорит и о неполагающем, или нететическом сознании. Последнее представляет собой своеобразную скрытую саморефлексию: в отличие от тетического, нететическому сознанию дан уже не феномен, а сам факт тетического сознания этого феномена. Например, мы что-то считаем, т.е. тетически осуществляем определенного рода деятельность. Если нас вдруг спросят, что мы делаем, мы сразу же ответим: «Считаем». В счете как акте полагающего сознания присутствует неполагающее сознание этого счета, и к этому неполагающему сознанию мы в любой момент можем обратиться, т.е. сделать из этого скрытого акта тематически определенный факт. Именно такое постоянно совершающееся в нас неполагающее сознавание выступает фундаментом интенциональности.

Итак, отношение указанных видов сознания таково, что «всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя»⁵⁵. Тетическое и нететическое сознания являются ипостасями одного самосознания.

В этом свете положение «существование предшествует сущности», которое было выдвинуто Сартром в качестве главного лозунга всего экзистенциализма⁵⁶,

⁵⁴ Херрманн Ф.-В. фон. Указ. соч. С. 51.

⁵⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 27.

следует понимать не в смысле какой-то хронологической последовательности, но как отношение фундирования. Акт неполагающего сознания в качестве бытия (феномена) «предшествует» сущности (феномену) в смысле ее основания, априори. Существование есть априори сущности – но они синхронны как полагающее и неполагающее сознание, а не последовательны во времени. «Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность... Разумеется, это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феноменов»⁵⁷. Такого рода существование (само)сознания и есть экзистенция.

Полагающее и неполагающее сознания составляют структуру самосознания. «Субъект не может *быть* собой, так как совпадение с собой... [абсолютное тождество, свойственное бытию-в-себе, трансцендентному сознанию] ведет к исчезновению себя. Но он не может более *не быть* собой, поскольку себя [в выражении "сознание себя"] является указанием самого субъекта. Себя представляет... идеальную дистанцию в имманентности субъекта по отношению к нему самому, способ *не быть своим собственным совпадением*, избежать всякого тождества... словом, быть в постоянном неустойчивом равновесии... Закон бытия *для-себя* как онтологический фундамент сознания есть само бытие в форме присутствия к себе»⁵⁸. Этот круговорот самосознания оказывается возможным только благодаря упомянутому расстоянию между полагающим и неполагающим компонентами самосознания, порожденному *ничем*. «Эта щель... является чистым отрицанием... Но щель внутри сознания есть ничто вне того, что она отрицает, и может иметь бытие только поскольку ее не видят»⁵⁹. Эта щель – Ничто – есть условие возможности бытия самосознания и каждой его ипостаси, условие экзистенции. Но Ничто не существует без экзистенции, как и нет экзистенции без Ничто.

В контексте человеческой деятельности в мире Сартр называет это Ничто свободой. Экзистенция несет свободу в самой своей сердцевине и опирается на

⁵⁶ См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. Москва, 1990. С. 321.

⁵⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 35.

⁵⁸ Там же. С. 109.

⁵⁹ Там же. С. 110.

нее в выборе той или иной жизненной цели. Цель, которую выбирает экзистенция, и есть феномен (например, такой целью может служить «бытие в качестве официанта» и т.п.), и экзистенция в уже понятном смысле «предшествует» этому феномену. Таким образом, «существование Dasein предшествует своей сущности и ею управляет, человеческая реальность в своем возникновении и через него решает определять собственное бытие своими целями. Следовательно, именно расположение моих конечных целей характеризует мое бытие, отождествленное с первоначальным фонтанированием моей свободы. И это фонтанирование есть *экзистенция*»⁶⁰.

В свою очередь, для Ясперса понятие экзистенции служит выражением некоторого ранга человеческого бытия – наряду с эмпирическим существованием и сознанием вообще. «Если я спрашиваю, что я имею в виду, когда я говорю "Я", то первый ответ таков: Если я размышляю о себе, то я сделал себя объектом; я емь это тело как этот индивидуум, с неопределенным самосознанием в зеркале моей значимости для моего окружения: я емь как *эмпирическое существование*. Во-вторых, я, как "Я", существенно тождествен со всяким другим Я: я замещаем. Эта замещаемость подразумевается не как тождественность средних свойств эмпирических индивидов, но как бытие-Я вообще, обозначающее субъективность как условие всякого бытия объектом: я емь как *сознание вообще*. В-третьих, я имею опыт о себе в возможности для безусловности. Я... хочу знать из необосновываемости некоторого истока, и когда я действую, то бывают мгновения, когда я обретаю достоверное понимание: то, чего я сейчас хочу и что сейчас делаю, того хочу, собственно, я сам... В том способе, каким я хочу знать и действовать, меня постигает моя сущность, которую, при всей достоверности для меня, я все же не знаю. Как эта возможность сущей свободы знания и действия я емь "возможная экзистенция"»⁶¹.

Итак, Ясперс понимает экзистенцию как подлинное человеческое бытие. Экзистенция есть такое «Я», которое признает и принимает ограниченность своих

⁶⁰ Там же. С. 455.

⁶¹ Ясперс К. Философия. Кн. 1. Философское ориентирование в мире. Москва, 2012. С. 34-35.

возможностей как неотъемлемую характеристику наличной жизни. Наоборот, если, к примеру, «я борюсь со страданием, исходя из предпосылки, что оно может быть уничтожено»⁶², если «страдание как не принадлежащее якобы к составу существования как такового домысливается в некоторой утопии»⁶³, путь к тому, чтобы стать экзистенцией, для меня автоматически закрывается. Спасение от угроз наличной жизни не есть результат недоступности для их разрушающего влияния на мое эмпирическое существование, но смирение с их неизбежностью, укрепляющее и укореняющее человека в подлинности его самобытия, т.е. в экзистенции.

Таким образом, несмотря на различные варианты определения экзистенции, под ней так или иначе подразумевается не какое-то общее для всех, абстрактное бытие, наподобие классического новоевропейского субъекта, но бытие всегда индивидуальное, неповторимое, и притом всегда мое. Так же, как и понимание смысла феномена как такового, понимание экзистенции может быть основано лишь на личном опыте – в данном случае, опыте собственного бытия в качестве экзистенции. Так реализуется основная интенция Г. Марселя: экзистенция не есть объективность. И даже «когда я отличаю экзистенцию от объективности, я должен неким образом вести борьбу со словами, которые я использую при установлении такого отличия»⁶⁴, потому что *понятие экзистенции*, с необходимостью будучи всеобщим (или «справочным», как говорит Марсель), противостоит живой уникальности *самой экзистенции*. Адекватно говорить об экзистенции можно лишь «изнутри», будучи самой экзистенцией, причем не в смысле какой-то неподвижной структуры, а как осуществление самого себя. Экзистенция – это всегда некая актуальность, будь то действие понимания, свободного выбора или принятия своей ограниченности. Экзистенция живет лишь в собственном экзистировании.

⁶² Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 233.

⁶³ Там же. С. 234.

⁶⁴ Марсель Г. Экзистенциальная доминанта в моем творчестве // Марсель Г. О смелости в метафизике: Сборник статей. Санкт-Петербург, 2013. С. 56.

Итак, экзистенциально-феноменологический подход отличается от объективистского тем, что отрицает нашу возможность занимать метафизическую позицию по отношению к тому, с чем мы всякий раз имеем дело, т.е. возможность вынесения нас самих в качестве познающих субъектов за скобки целостности «Я-мир». Мы не можем только предполагать эту нераздельность, но должны исходить из нее *на деле*. Поэтому речь может идти лишь о рассмотрении опыта присутствия человека в качестве звена указанного единства. В равной мере мы не можем и типизировать экзистенцию и феномен, т.е. устранить многообразие их индивидуальности, сведя его к нескольким теоретическим категориям. В сопричастии экзистенции и феномена всегда сохраняется так называемый «нередуцируемый остаток» самой непосредственности.

Но в той же степени экзистенциально-феноменологический подход отличается и от всевозможных вариантов органической философии. Мы вправе говорить о его органичности лишь в том смысле, что целостность «Я-мир» представляется первичной по отношению к ее элементам. Однако методологически невозможно достичь рассмотрения этого единства с позиции целого, т.е. нельзя стать всем этим единством. Если, к примеру, в рамках романтизма, герменевтики или философии жизни исследователь стремится к тому, чтобы раствориться в стихии целого, будь то «природа» или «искусство», «язык» или «жизнь» соответственно, думая таким образом постичь реальность, то в пределах экзистенциально-феноменологического подхода утверждается отношение напряженности между экзистенцией и феноменом: они не могут быть разделены – но не могут и слиться.

В то время как объективистский стиль отношения к миру на деле интересуется лишь абстрактными ориентирами человеческого действия, а органическая философия в своем крайнем выражении вообще приходит к устранению подобных ориентиров, экзистенциально-феноменологический подход в силу указанных его особенностей позволяет не только осмысленно ставить вопрос о реальности как основании поступка, но и служит методологическим фундаментом его решения. Сам же этот вопрос обретает сегодня особую

значимость именно вследствие плюрализации и релятивизации различных сфер человеческого существования, когда вместе с исчезновением однозначного и устойчивого представления о мире, которое обычно являлось основанием для действия, сохраняется сама потребность в том, чтобы это действие было неслучайным и оправданным.

1.2. Проблема реальности в контексте современной ситуации плюрализма

Плюрализм как одна из определяющих черт современности сегодня распространился почти на все области человеческой жизни. Кажется, уже не осталось ни одного положения, которое всерьез могло бы претендовать на то, чтобы стать единственным и универсальным основанием нашего мировоззрения и не подвергаться сомнению со стороны конкурирующих утверждений.

Так, в политической сфере уже обычным явлением стали информационные войны, в рамках которых один и тот же факт может быть представлен в совершенно разных аспектах, так что доступ к истинной реальности оказывается проблематичен. Например, по одному телевизионному каналу нам могут демонстрировать уличные беспорядки, происходящие в какой-то далекой стране во время революционного свержения правящего режима – и мы протестуем против такого беззакония. И одновременно по другому каналу могут восторженно рассказывать, как в той же далекой стране народ мужественно борется с авторитарной властью за свою свободу – и мы присоединяемся к этому народу, как в свое время лорд Байрон присоединился к восставшим грекам. Безусловно, дело здесь заключается в различных интерпретациях одного и того же факта – однако вовсе без какого-либо ангажированного освещения этот факт в принципе бессмыслен. Речь идет не только о том, что нам постоянно навязывается некая трактовка происходящего, но и о том, что мы сами, впервые сталкиваясь с каким-либо событием, сразу же видим его в контексте своей собственной системы ценностей, в отношении которой всегда может быть поставлен вопрос, насколько она лучше, «объективнее» системы ценностей другого человека. Вне смыслового отношения к нам любое событие превращается в условность, также как и «вещь в

себе как стопроцентная объективность, никакими способами не связанная с субъектом, – пустая абстракция, которая... не может породить или спровоцировать какое-либо содержание»⁶⁵. Проблема состоит в том, что сегодня исчезает общезначимый критерий проверки на реальность тех «картин мира», которые претендуют на отражение действительного состояния дел. Поэтому и нельзя однозначно сказать, что же происходит в той далекой стране «на самом деле»: преступный бунт или борьба за независимость.

В аналогичное положение попадают и всевозможные идеологии. Если прежде за каждой из них еще могла признаваться универсальная ценность, которая и мотивировала защиту той или иной идеологической системы в качестве единственно верной и способной привести к *всеобщему* счастью, то сегодня множественность идеологий признается изначально. «Это не просто естественный, органический плюрализм, а логическое следствие партикулярности великого призвания, которое путем редукции избирается из множества мыслимых призваний и делается "земным богом". Сложность мира допускает (появление) многих таких богов, так что богу каждой идеологии противостоят контр-боги с такими же притязаниями»⁶⁶. Теперь идеология перестает в полной мере выполнять функцию отражения истинного порядка вещей и превращается лишь в средство дипломатической борьбы. Более того, такая идеологическая множественность усиливается принципом толерантности: имеет место не просто констатация плюрализма, но и его легитимация. А это и означает, что плюрализму не столько противостоят, сколько принимают его в качестве исходной посылки. «Приходится мириться с тем, что притязание на абсолютные значимости в плюралистической системе, идущей по пути терпимости, должно... становиться относительным; т.е. теоретическую общеобязательность нужно приводить в согласие с отказом от практического ее утверждения»⁶⁷.

⁶⁵ Бряник Н. В. Указ. соч. С. 90.

⁶⁶ Ульрих М. Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна. URL: <http://rus-lib.ru/book/27/69/69-3/130-142.html> (дата обращения: 11.05.2015).

⁶⁷ Там же.

В сфере повседневности все более заметным явлением становится плюрализация образов жизни. Факт увеличения числа и разнообразия всевозможных социально-культурных меньшинств – которые, с одной стороны, требуют от общества и государства признания своих прав – и нередко их добиваются, а с другой – изначально воспринимаются не как еретические движения, а как специфические формы проявления самой социально-культурной жизни, – свидетельствует о том, что релятивизм стал фундаментальной характеристикой современности в целом. Вместе с тем, это обстоятельство является следствием отсутствия [онтологической обоснованности] какой-либо объективной системы ценностей, согласно которой можно было бы иерархизировать разные стили поведения и соответственно реагировать на них. Сегодняшняя относительность самого понятия «нормы» означает, что оно становится не качественным, а количественным: отныне «норма» синонимична скорее «моде», чем «образцу»; «нормальное» – не то, что стандартно, но лишь то, что чаще встречается.

В области художественного творчества идея плюрализма находит воплощение в самых разных вариантах. Так, сюрреализм в изобразительном искусстве (С. Дали, Р. Магритт) основан на соединении несоединимого, на противоречивых образах и сюжетах, которые лишь в сочетании друг с другом способны раскрыть высшую реальность (сюр-реальность), недоступную классическому реализму. Сюрреалистическая живопись представляет мир перетекающих друг в друга форм, одновременно и логически конфликтных, и взаимодополняющих. В свою очередь, литературными примерами современного мировоззрения могут служить романы представителей модернизма (Дж. Джойс, В.В. Набоков), а затем и постмодернизма. Речь идет о совмещении различных жанров повествования (например, знаменитый Эпизод 14 «Быки Гелиоса» из «Улисса»), о «размывании» единой реальности, когда в процессе чтения одна сюжетная линия превращается в другую, о скрытом цитировании и всевозможных шифрах, одновременно отсылающих к различным смысловым контекстам – без указания того, какой из них «более истинный». Наконец, одной из форм

выражения плюралистического мышления в музыке стала полистилистика⁶⁸ (А.Г. Шнитке), основанная не только на последовательном, но и на одновременном («коллажном») звучании интонаций и целых тем, свойственных различным музыкальным культурам (к примеру, Симфония №1 Шнитке).

Подобным образом обстоят дела и в рамках научного дискурса. Так, согласно общей теории относительности следует предполагать существование первоначальной сингулярности, т.е. бесконечно малого пространства (буквально нулевого размера) с бесконечно большой плотностью. Вместе с тем, квантовая механика, опираясь на принцип неопределенности В. Гейзенберга – в той его интерпретации, согласно которой невозможно однозначно определить две комплементарные характеристики квантового объекта, и чем точнее определение одной из них, тем грубее определение другой – очевидным образом проблематизирует возможность наличия такой сингулярности. То, что для одной физической теории является необходимым фактом, для другой вообще не поддается верификации. И это неудивительно, ведь ОТО и квантовая механика с самого начала базировались на противоположных методологических основаниях. Поэтому в условиях отсутствия критерия сравнения этих концепций нам остаются несопоставимые представления об одном и том же мире. «И дело не в том, что они [ученые] не полностью описывают мир, но в том, что они описывают его несовместимыми теориями»⁶⁹.

В свою очередь, принцип фальсификации, возникший в рамках методологии науки и предназначенный К. Поппером для определения того, можно ли наделить ту или иную теорию статусом научной, также апеллирует к релятивизму. По мнению Поппера, теория научна только тогда, когда она заведомо не может считаться единственной, когда она, изображая «картину мира», с самого начала признается частичной и подразумевает возможность собственного опровержения благодаря обнаружению противоречащих ей фактов. Поэтому теоретико-

⁶⁸ См.: Шнитке А. Г. Полистилистические тенденции современной музыки // Беседы с Альфредом Шнитке. Москва, 1994. С. 143-146.

⁶⁹ Дынин Б. С. Онтологическая диалогичность мира: признание трансцендентного // Вопросы философии. – 2010. – №5. С. 109.

методологический плюрализм оказывается не внешним по отношению к научному знанию фактором, который следовало бы каким-то образом отменить или преодолеть, но служит одной из сущностных характеристик науки как таковой.

Критические размышления П. Фейерабенда идут еще дальше. Ученый показывает, что научные факты зависят от их интерпретации, поэтому «мы не можем *вывести* из них наши теории. Мы не можем задать и *негативный* критерий, сказав, например, что хорошие теории – это такие теории, которые могут быть опровергнуты, но пока еще не противоречат какому-либо факту»⁷⁰. Чистых фактов не существует, любой факт изначально вписан в тот или иной теоретический контекст, в котором он только и может быть осмыслен. Таким образом, под вопрос ставятся даже формальные критерии сравнения научных концепций.

В целом, в том же направлении мыслит и Г.Г. Копылов, автор концепции «инженерных миров». По его мнению, специфика современного положения науки в том, что у нее есть «свой "технический спутник" – соответствующая **инженерия**. Инженерные знания реализуются в создаваемых на их основах производствах и технологиях, внутри которых продуцируются разнообразные вещи (продукты)»⁷¹. Иными словами, сегодня наука тесно связана с промышленностью и не существует отдельно от нее, именно в процессе производства разнообразных технических материалов и устройств находят свое подтверждение «фундаментальные принципы природы», «именно в инженерных мирах реализуются законы, представления и идеализации, выработанные в естественных науках»⁷². Получается, что наука не столько познает истинную реальность, сколько создает новый мир в соответствии со своими теоретическими конструкциями – и, конечно, подтверждает их. Например, в природе не

⁷⁰ Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Москва, 1986. С. 459.

⁷¹ Копылов Г. Г. Искусственные миры науки и реальность // Наука: возможности и границы. Москва, 2003. С. 172.

⁷² Там же. С. 173.

существует металлов в чистом виде, соответственно, они не имеют и тех свойств, которые приписывает им теория – в отличие от металлов, получаемых искусственно в процессе металлургического производства согласно научным знаниям об этих металлах (даже само именование металлов «чистыми» уже свидетельствует об идеализации). В таких условиях каждая естественнонаучная теория может служить основанием собственного «локального мира».

Но в точно таком же положении сегодня оказываются и социально-гуманитарные науки. «Благодаря развитости образовательных технологий, масс-медийных техник, эффективности систем "публик рилэйшнз" (в широком смысле) и психотерапевтических школ и процедур практически любая онтология, касающаяся как социума, так и человека, имеет шанс быть реализованной... Фактически любая доктрина пытается... научиться реализовывать свои представления с помощью тех или иных реализационных техник в "вещах своего мира", используя затем эти вещи для придания в рефлексии статуса истинности своим картинам мира»⁷³. Таким образом, «от привычной картины мира не остается ничего. Наша ойкумена теперь должна представляться в виде многих локальных миров, в каждом из которых поддерживается свой особый "мировой порядок"... Обратим внимание, что миры, вообще говоря, несоизмеримы и несводимы друг к другу»⁷⁴.

Естественно, что специфику современной онтологической ситуации не может обойти стороной и философское осмысление. Одним из вариантов последнего выступает философия постструктурализма. Опираясь на интуицию различия, предшествующего формированию любого «порядка дискурса» (М. Фуко), постструктуралисты приходят к выводу о несостоятельности какой-бы то ни было устойчивой позиции в отношении «того, что есть на самом деле». Любое представление о реальности ущербно не вследствие недостатков его содержания, но по причине его определенности, в силу того, что оно вообще является представлением. Представление как таковое формируется в некотором

⁷³ Там же. С. 181.

⁷⁴ Там же. С. 181-182.

аксиоматичном контексте, в заранее существующей координатной сетке – но принципы ее построения сами оказываются проблематичными. В этом случае вполне закономерно обращение к археологии или деконструкции этих представлений, к демонстрации их обусловленного, относительного характера. Поскольку же само это различие не представимо, нам остается от него один лишь след. Этот *«след есть фактически абсолютное (перво)начало смысла⁷⁵ вообще. А это вновь и вновь означает, что абсолютного (перво)начала смысла вообще не существует»⁷⁶*. Нет и не может быть никакого онтологически обоснованного представления о реальности.

Близкой к постструктурализму является концепция современного французского мыслителя Ж.-Л. Нанси. Одно из важнейших понятий его концепции – «бытие единичное множественное» – является констатацией онтологической плюральности нашего существования. «Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность не отделима от множественности... Понятие единичного подразумевает свою сингуляризацию и, значит, свое различие с другими единичностями... Единичный – это сразу же *каждый*, а значит, также и *каждый вместе* и *среди* всех других. Единичный – это множественный. Видимо, он также располагает индивидуальным качеством неделимости, но он не является неделимым, наподобие субстанции, он неделим от случая к случаю, в событии своей сингуляризации. Он неделим как мгновение, то есть... *точечно* неделим... Единичный всякий раз есть за... целое, на его месте и ввиду его»⁷⁷.

Таким образом, согласно Нанси, чтобы существовала единичность, необходимо, чтобы вместе с ней существовали и другие единичности – но они не существуют по отдельности, как субъекты, имеющие индивидуальные представления о мире, которые просто суммируются в некое «сообщество».

⁷⁵ Под «смыслом» здесь понимается любое содержание представления.

⁷⁶ Деррида Ж. О грамматологии. Москва, 2000. С. 192.

⁷⁷ Нанси Ж.-Л. Указ. соч. С. 60-61.

Напротив, все эти «картины мира», взаимно предполагая друг друга, значимы лишь постольку, поскольку их «множество». Каждая такая позиция имеет смысл (а заодно и бытие) лишь постольку, поскольку отсылает к другим позициям, она определяется лишь в отношении к иному. Единичность словно заимствует свое сингулярное бытие у со-бытия, «одно» онтологически укоренено во «многом» и есть лишь событийная форма проявления этого «многого»; даже если последнее и не налично, во всяком случае оно возможно – не как способное воплотиться в будущем, но как *уже* предположенное сингулярностью в качестве ее основы. Эта возможность актуальна потому, что она с необходимостью подразумевает иное единичности: единичность отсылает к множественности как своему конститутивному моменту.

Еще одну версию «философии множественности» представляет В.С. Библер. Говоря о культурной трансформации, произошедшей в XX веке, характеризует нашу жизнь как «странное бытие в промежутке, в ситуации одинаковой значимости различных... смысловых спектров – это бытие от наших заклинаний никуда не исчезает, оно все время в нас, оно – неустранимо. Так же как неустранимо и "сознание промежутка", сознание... со-бытия многих, исключаящих друг друга форм сознания, форм мышления, нравственных идеалов»⁷⁸. Сегодня миры других – или другие миры – уже нельзя считать «вписанными» в некоторый общий для всех Мир, как будто все отличия между ними случайны и не существенны. Напротив, каждый мир – это весь Мир, и в то же время другие миры являются по отношению к нашему только возможными. «Только» не означает здесь, что эти миры находятся лишь на пути к тому, чтобы реализоваться – они «уже» есть, но вместе с тем они «другие». Другой мир возможен не потому, что его еще нет (я *не знаю*, есть ли он в данный момент...) – но потому, что он сейчас не мой. Я всегда должен предполагать этот «другой мир», и этих миров бесконечно много. «Бесконечно-возможное бытие» – это «бытие, которое понимается не как нечто, только могущее быть, могущее стать

⁷⁸ Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. Москва, 1991. С. 264.

действительностью, но как бытие, которое актуально есть – в форме возможного»⁷⁹. Бытие как нечто всеобщее может быть представлено лишь учитывающим необозримое число своих форм выражения образом. Именно благодаря признанию этой актуальной множественности потенциальных миров и может осуществляться диалог их логик, стилей мышления, мировоззрений.

Таким образом, современная онтологическая ситуация, в которой находится человек, вынуждает его признать, что реальность не может быть нам дана как таковая в своей чистоте – ее всегда заслоняют различные интерпретации и «образы». Закономерным следствием этого признания служит констатация зависимости «картины мира» от ее интерпретатора или наблюдателя, которого уже нельзя ни феноменологически «выключить», ни вынести за рамки этой «картины». Наблюдатель уже не может занять метафизическую позицию по отношению к миру. Насколько бы широка ни была его интерпретация, сколько бы она ни стремилась учесть все возможные дополнения и исключения, она все равно не способна охватить мир *целиком*, возможности интерпретации всегда оказываются ограниченными. Поэтому каждая подобная «модель реальности» неизбежно остается партикулярной, в полном соответствии с принципом дополнительности Н. Бора всегда предполагающей альтернативное решение вопроса. Если обратиться к метафоре зеркала, то сегодня «трудно не увидеть, что стройная и отчетливая, но, как оказалось, хрупкая... картина мира разбивается на куски... И в его осколки ныне смотрятся разуверившиеся в своем существовании авторы, субъекты, люди. Каждый смотрится в свое зеркало (...среди осколков его есть зеркала различных эпох, различной природы и конструкции...), поэтому он не видит целого, принимая фрагмент картины мира за *сам* мир (не очень, впрочем, веря в это). Целое берется в кавычки»⁸⁰.

В этих обстоятельствах проблема реальности как основания поступка актуализируется с новой силой. Однако экзистенциально-феноменологический подход, ранее представленный нами как наиболее релевантный для поиска

⁷⁹ Там же. С 139.

⁸⁰ Савчук В. В. Топологическая рефлексия. Москва, 2012. С. 123.

смысла реальности, в том виде, в каком он сформировался в XX веке, изначально ориентирован онтологическим принципом единства мира. Не случайно на повестке дня в рамках экзистенциализма оказывается не столько вопрос о реальности (хотя отчасти к нему обращались и Марсель, и Ясперс), сколько о подлинности: как остаться самим собой в мире тотального обмана и пренебрежения общечеловеческими ценностями в государственных масштабах, как противостоять опустошающему личность массовому сознанию и пр. Очевидно, что все эти вопросы поставлены в контексте единственности мира (реальности). Тогда вопрос о поступке в целом имеет примерно такую формулировку: «Как быть в общем для всех нас мире?» Соответственно, выяснение того, каков этот мир, гипотетически позволило бы отыскать ориентиры для нашего поступка. Но сегодня данный вопрос требует корректировки с учетом радикальных изменений нашей онтологической ситуации: «Как быть в условиях множественности, несводимости и несоизмеримости миров: в каком мире нам быть, и почему именно в нем, если при этом не существует никакого общезначимого и идеологически нейтрального критерия выбора?» Следовательно, и описанный нами экзистенциально-феноменологический подход также требует переосмысления и некоторой переработки согласно бытийным особенностям современности.

1.3. Основные понятия методологии практического постижения реальности

Теоретическая установка не может являться для нас опорой в контексте исследования проблемы реальности по меньшей мере по двум причинам. *Во-первых*, принятие такой позиции приводит к логическому кругу в познании, когда конечный результат решающим образом оказывается известен уже в самом начале методологического движения, и потому вся палитра индивидуальных характеристик реальности подменяется заранее существующими типовыми свойствами, которые мы ей приписываем. Таким образом, нам остается говорить о реальности исходя лишь из своих предположений о ней. *Во-вторых*, теоретическая позиция подразумевает нашу способность описывать мир как

таковой целиком – или хотя бы «объективно» оценивать все возможные «картины мира» с целью вынесения решения о том, какая из них верна. И то, и другое предполагает существование доступной нам метапозиции «над» миром и «над» всеми его моделями. Однако в эпоху плюрализма достижение такой метапозиции оказывается совершенно невозможным.

Следовательно, перед нами возникает проблема именно практического метода постижения реальности: необходимо понять, каким способом можно удостовериться в реальности, войти с ней в соприкосновение в той степени, чтобы у нас не возникло сомнений относительно того, что нечто является реальным, т.е. достичь состояния очевидности в осознании реальности как основания поступка. При этом мы говорим именно о постижении, а не о познании, пытаюсь таким образом отграничить искомый метод от теоретического метода объективистского подхода. Постижение означает, что человек участвует в реализации метода не только спекулятивно, но и экзистенциально, всем своим существом. Он не просто «думает», но и переживает, рискует, несет ответственность и т.п.

Предварительно *под реальностью понимается все, с чем человек имеет дело в своей жизни, однако так, что ничто из этого не является чистым объектом, таким, что может существовать автономно, не имея онтологической связи с человеком.* Реальность – это «то, что есть на самом деле». Однако с нашей точки зрения все эти три момента – «то, что» (т.е. некоторое содержание), «есть» (т.е. специфика бытия этого содержания) и «на самом деле» (т.е. характер очевидности, с которой это содержание «есть» для нас) – нуждаются в уточнении, а их значение отнюдь не является само собой разумеющимся. Иными словами, реальность – это нечто, что может быть понято лишь при определенных обстоятельствах, так что необходимо установить, каковы они.

К слову, подобная идея востребована и в некоторых современных философских концепциях. Например, для одного из представителей постструктурализма С. Жижека реальным является вовсе не какое-то сущее само по себе, будь то материальный предмет, явление или образ – реальным может стать все, что угодно. Дело не в том, *что* реально, но в том, *каковы условия*, при

которых нечто обретает соответствующий статус. И для Жижека важнейшим фактором того, чтобы некоторая вещь (в широком смысле) могла считаться реальной, является ее способность организовывать символический порядок и действия людей в нем. Однако такая способность не является достоянием вещи самой по себе – вещь наделяется этой способностью от так называемого «возвышенного места», которое она может занимать, и лишь на то время, когда она занимает это место. Само же это «место» без занимающей его вещи есть чистая негативность, пустота, нехватка. Нельзя положительно определить возвышенное место без вещи, его занимающей – и вместе с тем, само это место не тождественно никакой вещи. Именно поэтому Реальная Вещь – «такой объект, к которому нельзя подходить слишком близко: стоит приблизиться – и он теряет признаки возвышенного и превращается в самый обычный заурядный предмет, он может сохраняться только в паузе, в промежуточном состоянии, видимым неотвсюду, полускрытым»⁸¹. Реальности «вообще» не существует – но все, что угодно, может быть или не быть реальным.

Однако и эта концепция не лишена уже знакомых трудностей. Так, само указание на привилегированный статус Реальной Вещи, которой нельзя «касаться», чтобы не лишиться ее реальности, предполагает хранение дистанции по отношению к ней. Нечто реально до тех пор, пока мы не обратим на него внимания, пока не поймем, *что* в действительности организовывало наши действия. Но в тот момент, когда мы это откроем, реальной станет уже другая вещь – и реальность вновь избежит встречи с нами. Таким образом, то, что мы можем назвать Реальной Вещью, всегда оказывается бывшей реальностью – но никогда не настоящей. «Только посредством этой добавочной петли само прошлое, "объективное" положение вещей и становится ретроактивно тем, чем оно всегда было»⁸². Было – но не есть. Если же говорить о том, чем реальность является именно «сейчас», то мы вынуждены признать, что по этому поводу нам ничего не известно. Реальность есть, и она воплощена в какой-то «вещи» – это

⁸¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. Москва, 1999. С. 173.

⁸² Там же. С. 63.

все, что мы можем сказать. Не остается ничего иного, как назвать это «есть», не находящее никакого символического коррелята, именем Ничто. Поэтому дело вновь сводится к альтернативе: либо говорить заведомо не то – либо вообще ничего не говорить.

Теперь следует прояснить, что означает понятие «практического» в выражении «практический метод постижения реальности». Предварительно было показано, что «практическим» является такое отношение к миру, в котором человек не отделен от этого мира и принимает его во всей полноте и непредсказуемости. Однако было сказано и то, что если мы имеем в виду именно познание, то вынуждены констатировать, что сама познавательная установка, будучи приоритетной, порождает дистанцию между исследователем и исследуемым и типологизирует свойства этого мира, т.е. возвращает нас к теоретическому способу рассмотрения. Поэтому практическое понимание реальности не может быть тематически главной целью нашего отношения к миру – оно возможно лишь как некий «побочный продукт», коль скоро основным вопросом является не вопрос познания – но вопрос действия: «Как быть?» Хотя всякое действие неотделимо от знания и познания, они вторичны по отношению к этому действию. Именно на такого рода действиях в мире и ставится акцент в рамках экзистенциально-феноменологического подхода. «Практическое» постижение тогда имеет вовсе не тот смысл, что будто бы есть знание, которое затем можно пережить, и тогда оно станет понятым «практически» – но тот, что само это знание впервые может возникнуть в контексте вопроса о нашем действии в мире, в процессе нашего существования. Сущность метода поэтому трансформируется: теперь уже нельзя говорить о том, что есть некая техника познания, которую можно использовать, как лежащий на полке инструмент. «Само исследование становится образом жизни, образ жизни оказывается в центре исследования»⁸³. *Методом, таким образом, выступает участие человека в жизни, но организованное особым образом* (показать, каким – одна из основных

⁸³ Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001. С. 4.

задач настоящего исследования). Именно особенность организации такого участия и является фактором понимания реальности в виде, не искаженном преждевременными абстракциями. В этом случае «понимание следует по тому же пути, что и человеческое существование»⁸⁴.

Итак, «практическое» связано с нашим действием в мире. Но речь здесь идет не столько о самом наличном действии, сколько о его причине, источнике. Онтологически действия отличаются друг от друга не по тому, каковы они эмпирически, т.е. каково их содержание, но по тому, что мы всякий раз вкладываем в них, для чего, исходя из чего мы их предпринимаем. Таким образом, речь идет о том, что Кант назвал «определяющими основаниями воли». Именно поэтому «положения, которые в математике или физике называют *практическими*, следовало бы, собственно, называть *техническими*. Ведь эти науки не имеют дела с определением воли; они только указывают на разнообразное [содержание] возможной деятельности...; следовательно, эти положения суть такие же теоретические положения, как те, что выражают связь причины с некоторым действием»⁸⁵.

Воля как фундамент человеческого действия есть «способность определять свою причинность представлением о правилах»⁸⁶. Эти правила могут быть различными, и волявольна подчиняться или не подчиняться тем или иным правилам – важно то, что она имеет к ним доступ. Таким образом, Кант указывает на наличие дистанции между волей как способностью к действию и побудительной причиной этого действия. Именно такая дистанция и является условием возможности квалификации действия в качестве должного или произвольного. Если воля определяется объективным принципом, то «формула, выражающая [его] практическую необходимость, есть... *motivum*. Формула,

⁸⁴ Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Москва, 2014. С. 151.

⁸⁵ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. Санкт-Петербург, 1995. С. 142.

⁸⁶ Там же. С. 148.

выражающая патологическое принуждение, есть *causa impulsiva per stimules*, поскольку она принуждает субъективно»⁸⁷.

Очевидно, что для Канта «практическое» относится отнюдь не к любым правилам, но лишь к должным. «Законы должны в достаточной мере определять волю... еще до того, как я спрошу себя, обладаю ли я способностью, необходимой для желаемого результата, или что мне делать, чтобы достичь его; стало быть, законы должны быть категорическими, иначе они не законы, так как у них не будет необходимости, которая, если она должна быть практической, не должна зависеть от патологических, стало быть случайно приданных воле, условий... Нетрудно видеть, что воля здесь будет обращена на нечто *другое*»⁸⁸. Иными словами, речь идет о некотором практическом априори (или априори практического): это то, что *должно* (как требование, а не как неизбежность) определять наши действия еще прежде, чем мы решим относительно своей способности их осуществить. «Практическое», таким образом, означает чистый призыв поступать должным образом, несмотря ни на какие случайные препятствия, в том числе в виде наших субъективных предпочтений. «Поступок по долгу имеет свою... ценность не *в той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит... не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания»⁸⁹. Наши действия должны со-ответствовать критерию «практического», в то время как руководство теоретическим (рассудочно разработанными планами или спонтанными аффектами) означает метафизическую патологию. То *другое*, на что должна быть обращена воля, и есть практический (категорический) императив: воля должна руководствоваться необходимостью его выполнения.

⁸⁷ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. Москва, 2000. С. 48.

⁸⁸ Кант И. Критика практического разума. С. 136.

⁸⁹ Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. Москва, 2000. С. 234.

В самом деле, если присмотреться к тому, как человек обычно действует в повседневной жизни, следует заметить, что он исходит из того, что снова может быть представлено как объект, как то, что можно рассмотреть и оценить со стороны. Так мы соизмеряем наши цели с доступными средствами их достижения – но и те, и другие на деле оказываются отделенными от нас. Безусловно, мы предполагаем, что эта разделенность только идеальна – но в том-то и дело, что речь идет именно о предположениях, о том, из чего мы исходим, т.е. об определяющих основаниях воли. В данном же случае мы как раз и исходим из допущения «как если бы человек и мир были разделены». Однако это вновь возвращает нас к теоретической точке зрения. То, из чего мы здесь исходим, назовем *сущим*: *это то, что уже решающим образом известно, то, чем можно управлять*⁹⁰. *Сущее отделено от человека, противостоит ему* – по крайней мере, человек исходит из этого в своих наличных действиях, а это здесь самое главное. Учитывая же все то, что было сказано раньше, следует констатировать прямую связь между ориентацией на сущее и теоретико-познавательной установкой, коль скоро сущее всегда существует «заранее». Сущее теоретично, оно есть теоретическое основание наших действий – именно действий, а не поступков в строгом смысле слова. Напротив, *поступком следует именовать такой акт, в котором воля исходит из должного: не важно, соблюдает ли она должное требование – важно, что она имеет его в виду, вступает с ним в отношение, т.е. должное осознается.*

Один и тот же акт можно назвать и действием, и поступком – в зависимости от того, в каком контексте его рассматривать: если спрашивается, насколько данный акт правилен (соответствует должному), он вводится в сферу нравственности и, следовательно, речь идет о поступке. Если же спрашивается, насколько этот акт соответствует поставленным целям его исполнителя, насколько он полезен или вреден, к каким последствиям в наличном мире он

⁹⁰ Например, мы можем продумывать, как лучше достичь своих целей, так что и эти цели, и пути, к ним ведущие, представляют собой уже готовое знание. Мы заранее знаем, каковы варианты возможных действий, и наш выбор всегда субъективен, произволен, продиктован текущей конъюнктурой – но не требованием должного.

может привести, то тогда мы имеем дело с простым действием. Разумеется, иногда человек действует иррационально, вследствие какого-то внезапного желания или иного аффекта. Но в соответствующий этому случаю момент вообще нельзя сказать, на что человек опирается – лишь «задним числом» мы способны рассмотреть этот аффект в качестве причины состоявшегося действия, однако само это рассмотрение уже не будет практическим, коль скоро оно вновь примет данный аффект за объект, который был – и, лишившись своей живой непосредственности, остался лишь неким знанием. Из всего этого ясно, что нельзя однозначно сказать, какие именно акты являются действиями, а какие поступками, на основании одного лишь их эмпирического содержания.

Вместе с тем, нельзя сказать и того, что в действительности существует некий «нейтральный» акт, который лишь «субъективно» зачисляется в разряд действий или поступков. В противном случае этот акт стал бы лишь очередной теоретически значимой абстракцией, коль скоро на практике человек никогда не совершает акты без причины. На деле каждый акт есть либо действие, либо поступок – независимо от своего материального, эмпирического воплощения. Поэтому существеннейшим моментом любого акта является именно то, каков импульс его совершения, насколько этот импульс учитывает должное – а не то, каков этот акт по своему внешнему воплощению.

Следует подчеркнуть универсальную значимость «должного» – однако эта универсальность формальна, она дана в форме «морального чувства», т.е. внутреннего ощущения, и не может быть объективирована, выведена и доказана теоретическим путем, но, напротив, предшествует всякому теоретическому обсуждению. В частности, в философии Канта принцип должного поступка диктуется разумом – а разум и есть та единая для всех инстанция, которая выступает гарантом объективности категорического императива. Другие могут слышать голос разума не потому, что они по каким-то наблюдаемым характеристикам аналогичны мне самому, но поскольку они тоже по своей сути причастны разуму. Выводы из этических рассуждений Канта претендуют на общезначимую силу именно вследствие его апелляции к формальной

общезначимости самого разума, к тому, что «у всех нас должен... быть принцип моральной оценки, по которому мы единогласно можем судить о том, что является нравственным добром или недобром»⁹¹. Принцип оценки поступка, таким образом, напрямую коррелирует с принципом самого поступка⁹².

Однако уже в философии XX века возникают подозрения, что для совершения должного поступка одних лишь универсальных моральных правил «слишком мало; ибо для них нужна свобода в историчном усвоении... Если даже в самом деле есть только одна мораль, то в отношении к объективно-всеобщему есть все же и *исключение*... Деятельность исключения направляется к его собственной ответственности и опасности без образцов и без всеобщности»⁹³. Должное не есть на все времена, оно не может быть заблаговременно известным – и дело здесь не в культурно-исторической специфике эпох. В каждом отдельном случае конкретное наполнение должного поступка может существенно различаться: порой в одной ситуации бывает должно поступать прямо противоположным образом, чем в другом. И всегда возможно, что должным окажется тот поступок, который «вообще», т.е. теоретически, считается делом недопустимым. Именно об этом и говорит Бахтин, отмечая индивидуально-событийный характер «практического». «Теоретический мир получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта..., и это понятие бытия, для которого безразличен центральный для меня факт моей единственной действительной приобщенности к бытию... не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка»⁹⁴. Должный поступок не имеет одного единственного теоретически

⁹¹ Кант И. Лекции по этике. С. 45.

⁹² Ср.: «Верховный принцип всякой моральной оценки заключается в рассудке, а верховный принцип всякого морального побуждения совершить это действие заключается в сердце: этот мотив есть моральное чувство... Принцип оценки есть норма, а принцип побуждения есть мотив. Мотив не заступает место нормы. Практически ошибочно, если мотив отпадает, и теоретически ошибочно, если отпадает оценка» (Кант И. Лекции по этике. С. 63).

⁹³ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 367.

⁹⁴ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. Москва, 2003. С. 13.

обоснованного наполнения – оно зависит от конкретных, всегда уникальных условий, относящихся к моей незаместимой позиции.

Кантовское определение понятия «практического» не устраивает Бахтина именно потому, что оно предполагает универсальность того субъекта, которому дано должное требование, а значит, речь идет о взаимозаменяемости «разумных существ» как примеров этого субъекта. Поступает не конкретный человек, а сам разумный субъект. «Роковой теоретизм – отвлечение от себя единственного – имеет место... в формальной этике, здесь ее мир практического разума есть на самом деле теоретический мир, а не тот мир, в котором действительно свершается поступок... Принцип формальной этики вовсе не есть принцип поступка, а принцип возможного обобщения уже свершенных поступков в их теоретической транскрипции»⁹⁵.

Утверждение индивидуально-событийного характера поступка ведет к признанию того, что никто не может встать на место другого – и, например, понять, почему он поступил так, а не иначе. Невозможность занять положение другого устраняет всякую претензию на то, чтобы общезначимым образом сформулировать содержание или критерий должного поступка, следовательно, и любая оценка, данная поступку со стороны, может быть только условной. «Долженствование есть именно категория индивидуального поступка..., категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаместимости..., его историчности»⁹⁶, и только изнутри этого поступка «нравственный субъект» понимает, насколько точно и полно он соблюдает трансцендентное требование. Поэтому корреляция между «принципом морального побуждения» и «принципом моральной оценки» распадается.

Итак, *понятие «должного» означает, что необходимо поступать определенным образом независимо от того, как принято, что сам человек думает по этому поводу, как он привык или желает действовать. Должное есть должное именно потому, что не мы решаем относительно того, как надо*

⁹⁵ Там же. С. 31.

⁹⁶ Там же. С. 30.

поступать, каков должен быть мотив нашего поступка. «Человек не сам решает, когда какой чему вынести приговор»⁹⁷. Должное встроено в мотив поступка, оно определяет мой акт изнутри – но только в контексте моей конкретной ситуации.

Но если нам доступно лишь констатировать должное, не создавая и не отменяя его, если не сам человек является его источником, оно должно исходить от чего-то *другого* (вспомним уже приводившееся определение «практического» у Канта). Когда же речь идет обо мне одном, для моего действия имеет силу только причина «я хочу» или «мне так кажется» – но никак не «я должен». Вместе с тем, сфера Другого, откуда приходит должное требование, нуждается в определенной «внутримирной» (Хайдеггер) спецификации. Для совершения должного поступка недостаточно одного лишь «авторитета» (и притом еще не подтвержденного) Другого как некой таинственной сферы: она всегда остается сомнительной, и в чистом виде не встречается. Более того, необходимо существование какого-то «посредника», который бы «переводил» трансцендентное требование на понятный нам язык – так, чтобы поступок вообще был возможен, т.е. мог быть осуществлен в пределах мира. И такое конкретное выражение Другое находит именно в другом человеке, а, например, не в какой-либо вещи, или, скажем, обществе. Так, вещи в принципе не может быть нужен наш поступок, если только *мы сами* за нее этого не решим. Общество же, вследствие своей неоднородности, наличия множества противоборствующих сил, оставляет наше действие по отношению к нему в неопределенности: нам никогда не очевидно, что нужно для этого общества *в целом*, тогда как его интересы представлены отдельными группами всегда лишь частично.

Итак, точно так же, как «мы учитываем ценность нашей наружности с точки зрения ее возможного впечатления на другого – для нас самих непосредственно эта ценность не существует..., – учитываем фон за нашей спиной, то есть все то, окружающее нас, ... что не имеет для нас прямого ценностного значения, но что

⁹⁷ Бибихин В. В. Указ. соч. С. 302.

видимо, значимо и знаемо другими... , наконец, предвосхищаем и учитываем и то, что произойдет после нашей смерти, результат нашей жизни в ее целом, конечно, уже для других»⁹⁸, – точно так же мы можем ставить вопрос о должном только в контексте нашего отношения к Другому. Следует также отметить, что Другой значим здесь не в силу каких-то устоявшихся моральных или юридических принципов, не потому, что он «тоже человек», которого по определению нужно уважать и ценить – но лишь постольку, поскольку *Другой как другой человек есть конкретный представитель Другого как сферы трансцендентного, откуда исходит должное требование*. Поэтому Другой здесь оказывается «больше» просто эмпирически наличного человеческого существа.

Таким образом, вопрос о должном (который способствует модификации действия в поступок) сам демонстрирует положение дел так, что становится очевидной связь нашего поступка с Другим. Поэтому здесь и оправданно говорить о «практическом» как «нравственном».

Следует подчеркнуть, что момент «этического» в определении поступка отнюдь не является для него чисто внешней, и потому второстепенной характеристикой. «Этическое», «нравственное» не есть всего лишь ценностный аспект поступка, но онтологически определяет этот поступок. Поступок по своей природе принадлежит области «этического», где последнее всего лишь отсылает к отношению с Другим, и потому «должное» есть по существу «онтологически должное». Сама по себе сфера трансцендентного имеет онтологический статус – но именно для человека она проявляется через требование нравственно должного поступка, т.е. предстает в этическом плане. Однако определение поступка Бахтиным все еще недостаточно ясно высвечивает его онтологическое значение, этический («то, что должно») и онтологический («то, что есть») моменты все еще оказываются разведены. Для Бахтина историчность поступка соседствует со всеобщим характером мира культуры. Однако сегодня «всеобщность» в принципе ставится под сомнение, она разрушается плюралистическими тенденциями в

⁹⁸ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. Санкт-Петербург, 2000. С. 42-43.

различных сферах нашей жизни. Плюрализация возможных картин мироустройства и отсутствие строгого общезначимого критерия проверки этих картин на реальность приводит к тому, что мы не можем заранее знать, на какую именно интерпретацию мира опираться в своем поступке. В этих условиях совершение поступка как ответ на трансцендентное требование приобретает методологическую функцию в рамках задачи постижения реальности, методологически этическая составляющая опережает здесь онтологическую. Деонтология предшествует онтологии в том смысле, в каком «нельзя изучать принципы, уже исходя из каких-то принципов. Необходимо прежде всего отыскать к ним дорогу»⁹⁹. Деонтология и является фактором доступа к принципам онтологии, «дорогой» к ней, коль скоро любое «положение вещей», будучи одним среди множества других, само по себе не может претендовать на привилегированный статус. «Раскрытию бытия... предшествует отношение с выражающим себя сущим: плану онтологии предшествует этический план»¹⁰⁰.

Таким образом, в отличие от Бахтина, для которого проблема поступка самодостаточна, мы говорим о поступке в контексте вопроса о реальности, а наблюдаемое сегодня изменение онтологической ситуации человека позволяет углубить существующее понимание поступка.

Итак, «практическое» в выражении «практический метод постижения реальности» означает, что условием этого постижения является должный поступок в отношении Другого, так что ни конкретное эмпирическое содержание этого поступка, ни сам этот Другой не могут быть объективированы. Совершение поступка здесь предшествует всякому заранее данному знанию о реальности.

Теперь в рамках обозначенного контекста и в опоре на рассмотренные понятия будет необходимо сформулировать, а затем и актуализировать практический метод постижения реальности. В процессе выполнения этой задачи

⁹⁹ Гартман Н. К основоположению онтологии. Санкт-Петербург, 2003. С. 134.

¹⁰⁰ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. Москва; Санкт-Петербург, 2000. С. 205.

мы во многом будем ориентироваться на основоположения и саму логику концепции Ясперса. Однако вследствие уже указанной специфики современного исторического и онтологического положения человека нам с необходимостью придется не только переосмыслить эту концепцию, но и в определенный момент свернуть на тот путь, который остался лишь намеченным, но не пройденным до конца.

Глава 2. Структура практического метода постижения реальности

2.1. Интерпретация основных понятий экзистенциально-феноменологического подхода в рамках методологии практического постижения реальности

Для того чтобы сформулировать практический метод постижения реальности, необходимо сначала уточнить основные понятия экзистенциально-феноменологического подхода, которые в дальнейшем станут основой для нашего исследования, в контексте современной онтологической ситуации. Безусловно, речь идет прежде всего о феномене и экзистенции.

Понятие феномена предполагает некую данность, с которой мы первично имеем дело – еще до всякой рефлексии, до всякого рассуждения. Поэтому конкретная смысловая идентификация феномена возможна лишь в опоре на непосредственную интуицию.

Уже Хайдеггер указывает на то, что «реальность не образуется как сумма реальных вещей, но наоборот: *именно мир аппрезентирует вещи мира*»¹⁰¹. Для Хайдеггера это свидетельствует о том, что мир открыт вот-бытию в первую очередь как значимость¹⁰² – и на ее основании вот-бытие уже как-то обходится с вещами, ориентируется в мире как совокупности подручных предметов. Более широкая интерпретация такого положения несет тот смысл, что в первую очередь человеку дан сам мир – а не его элементы, целое предшествует своим частям, вещи вторичны по отношению к миру. Однако Хайдеггер, по-видимому, все еще предполагает единство и единственность мира, в то время как современность, напротив, может быть охарактеризована в свете идеи «бесконечно-возможного бытия». Именно поэтому мы будем понимать под феноменом *ситуацию* как только лишь одну из возможностей нашего бытия.

¹⁰¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 199.

¹⁰² Хайдеггер квалифицирует «значимость» следующим образом: «Нечто, принадлежащее миру, как таковое, попадает на встречу всегда только *внутри и в качестве отсылки к чему-то другому...* То другое, что в этой отсылке (пригодность, полезность и пр.) как бы тоже прорывается в присутствие, – это *то, к чему – для чего* это полезное является таковым» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 194). Соотнесенное целое этого назначения и называется значимостью.

«Ситуацию, в которой мы действуем, мы не выбираем произвольно... Ситуация приходит незвано, она застигает человека, он "оказывается" в ней... А это означает, что он вынужден действовать... У него нет свободы в том, хочет ли он вообще действовать или решать или нет. Фактически... он принимает... решение постоянно, как бы он себя ни вел»¹⁰³. Поэтому все наши действия вписаны в конкретную ситуацию и в известной степени ей определяются. Тогда миром мы можем назвать «материал» для ситуаций, в которых он так или иначе организуется. Понятие «мира» используется здесь не как аналог некой единой и единственной среды, в которой хранится и случается все остальное (вещи, события и т.д.), наподобие картезианского эфира или ньютоновского абсолютного пространства – но в качестве совокупности каких бы то ни было содержательных определенностей – будь то эмпирические объекты, явления или высказывания, – словом, все, что имеет некую логически завершенную форму¹⁰⁴. Таким образом, элементы так понятого мира оживают и получают смысл лишь в конкретной ситуации.

Однако даже такая – к слову, сама собой напрашивающаяся – интерпретация понятия ситуации как организованной в пространстве и времени совокупности наличных объектов и явлений не вполне отвечает ее экзистенциально-феноменологическому смыслу. Ситуация отличается от обстоятельств как конкретного и всегда уникального набора элементов мира, несмотря на кажущуюся близость этих понятий. С точки зрения своих эмпирических действий человек имеет дело как раз с обстоятельствами, с конкретной обстановкой. Напротив, ситуация есть такая целостность, в которой уже само различие между всеми вещами и явлениями перестает быть существенным, где нас уже не заботят и повседневные цели и стремления. С осознанием ситуации связано решение бытийных проблем человека, так что – хотя он и не исчезает из мира – собственно

¹⁰³ Гартман Н. Указ. соч. С. 431-432.

¹⁰⁴ Здесь уместно вспомнить определение «содержания» у Марселя: «Содержать – это заключать; но «заключать» означает препятствовать, сопротивляться, противодействовать тому, чтобы нечто разлилось, рассыпалось, ускользнуло» (*Марсель Г. Очерк феноменологии обладания // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 139*).

бытием-в-мире этот человек никак не озабочен. Такая онтологическая ситуация наступает еще прежде любой озабоченности «внутримирным».

Однако невозможно рассматривать ситуацию отдельно от того, кто в ней находится. «Ситуация – это... пространство встречи мира и человека. Мир и человек в ситуации... образуют единую структуру. Ситуация – это способ существования человека»¹⁰⁵. Конкретная ситуация не есть нечто такое, что можно созерцать и описывать со стороны – она всегда уникально моя. Но если «понятие ситуации характеризуется тем, что человек ей не противопоставлен и потому не может иметь о ней предметного знания»¹⁰⁶, то и собственнолично находясь в ситуации он не в состоянии адекватно ее описать, коль скоро уже само это описание модифицирует текущую ситуацию, и тогда она вновь представляется лишь как абстракция. Но все это еще нуждается в существенном уточнении.

Сам человек и обстановка, в которой он себя обнаруживает, со всех сторон объята ситуацией, так что следует говорить скорее о ситуации их сосуществования, или просто – существования. «Говорить "*я существую*" допустимо лишь при условии, что предварительно признано, что *я* не означает здесь того человеческого Я, которое обычно под этим словом понимают; что *я* не имеет здесь определенного содержания... что речь не идет о том, чтобы противопоставить это сущее *я* чему-то другому, что не существовало бы... Однако можно сразу же заметить, что понятое таким образом и свободное от всяких ограничений *я существую* смешивается с такими утверждениями, как, например, "*Вселенная существует*", так как Вселенная также является отрицанием "какой-либо особенной вещи" и не сводится при этом неизбежно к абстрактной всеобщности»¹⁰⁷. Говоря о «существовании» или «эффективном присутствии»¹⁰⁸, по сути Марсель имеет в виду то, что мы назвали ситуацией. Более того, «я для самого себя являюсь ситуацией, которая меня превосходит и

¹⁰⁵ Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Яспера // Вестник ЧелГУ. – 2012. – №4 (258). С. 122.

¹⁰⁶ Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Москва, 1988. С. 357.

¹⁰⁷ Марсель Г. Существование и объективность. С. 544-545.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 557-558.

которая требует моей деятельности... Нельзя ли сказать, что такая ситуация, несмотря ни на что, оказывается объектом для рефлекслирующего сознания? Но для более глубокой рефлексии она оказывается неспособной к объективации в целом; если бы она была для меня полностью объективной, она перестала бы быть моей; она является моей лишь благодаря тому, что в моих обстоятельствах... остается "сцепляющим"¹⁰⁹.

Но нас интересует связь ситуации с человеком, находящимся «в ней». Мы одновременно сцеплены с ситуацией некоторой безусловной непосредственностью – и в то же время, поскольку мы можем ее рефлексировать, в этой рефлексии мы как бы находимся вне этой ситуации. Но это отнюдь не предполагает возможности ее «объективного» описания, т.е. нашей способности занять позицию познающего субъекта «над» ситуацией. В каком-то смысле здесь вновь актуализируется тема самосознания – в конце концов, ключевая тема европейской философии с начала Нового времени. Однако ясно, что человек не может быть одновременно на стороне и «полагающего», и «неполагающего» сознания. Человек всегда по преимуществу есть одно из этих двух сознаний. Мы всегда что-то осознаем: либо вещи мира (в широком смысле этого слова), либо свое сознание об этих вещах. Но что в этот момент происходит с нашим «сознанием о вещах» (обстоятельствах)? Очевидно, оно уже не сознание, а простое знание (или «бессознательное» – в смысле пассивности). Иными словами, мы не можем одновременно быть двумя актуальными сознаниями: чего-то – и в то же время своего сознания о чем-то.

Итак, участвуя в ситуации (существования), полностью ей принадлежа и не выделяясь из нее в качестве какого-то особенного «Я», которому могло бы в этой ситуации противостоять нечто иное, какое-либо «не-Я», человек в то же время может целиком (!) находиться вне этой ситуации. Но если сознание связано с активностью, то знание (или то, чем является то мое «Я», которое растворено в ситуации) – пассивно. Это не означает, что его нет, или что оно не относится ко

¹⁰⁹ Марсель Г. Метафизический дневник. Санкт-Петербург, 2005. С. 242.

мне в целом – но лишь то, что я им уже не управляю. А это значит, что оно подчиняется «имманентной законности» (Бахтин) этой ситуации, ее «механизму». Человек как сознание способен лишь «наблюдать» за тем, что происходит с ним в этой ситуации существования – но наблюдать как бы «изнутри», т.е. одновременно испытывать и наблюдать: испытывать как пассивное «Я», наблюдать – как активное. Человек, таким образом, одновременно находится и в ситуации, и в некотором «вненаходимом» месте (Бахтин), так что то, что человек сможет видеть «из» этого места, хотя и будет все еще его представлением – но представлением «реальным», укорененным в непосредственности испытываемого его «пассивной» частью опыта бытия-в-ситуации. Таким образом, я не могу описывать ситуацию «изнутри» той своей частью, которая в ней находится, поскольку там я вообще ничего не могу: я оказываюсь полностью в распоряжении ситуации существования. У меня остается лишь одно «свойство»: испытывать.

Очевидно, представленный здесь набросок определения ситуации не совпадает ни с тем, что называют этим словом в повседневности, ни с тем, что этим словом называют представители экзистенциально-феноменологической философии. Так, хотя уже и была проведена параллель между нашим пониманием ситуации и трактовкой существования у Марселя, французский мыслитель не разворачивает анализ данного понятия таким образом, чтобы более тесно связать его с проблемой (само)сознания. Он вообще не разворачивает дальнейшее исследование «существования», оставляя лишь некий эскиз мысли. В свою очередь, у Ясперса «Я» как экзистенция полностью погружено в ситуацию, которую нужно как-то прояснить. У нас же в ситуации находится лишь пассивная часть целого «Я». В свою очередь, для Хайдеггера «ситуация» связана с экзистенциальным наброском в направлении возможности подлинного бытия, «она размыкается лишь в свободной, заранее не определимой, но открытой для определенности решительности»¹¹⁰. Таким образом, ситуация здесь есть ситуация решимости на бытие-к-смерти – и это привилегированный момент человеческого

¹¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 307.

бытия. Напротив, наше понимание ситуации предполагает ее перманентно первичный характер: достигается не столько сама ситуация, сколько ее осознание, фокусировка на ней. Наконец, Сартр определяет ситуацию как бытие в контексте определенной «внутримирной» цели¹¹¹. Но уже в самом начале рассмотрения понятия ситуации было сказано, что для нас оно означает скорее то, что «прежде» любого целеполагания в сфере существования.

Человек понимает ситуацию благодаря самому себе – благодаря тому, что в уже известном смысле сам является ей. При этом человек не направлен на что-то конкретное, на какие-то вещи или идеальные объекты – но на то, что в каком-то смысле еще «прежде» самого мира, «прежде» обстоятельств существования. Таким образом, *ситуация существования* – или просто существование, или просто феномен – есть *экзистенциально-феноменологическое априори*.

Итак, ситуация, ситуация существования, существование, феномен, – в данном случае все это синонимы. Однако для понятийной четкости мы будем называть *существованием* то «Я», которое пребывает в модусе пассивной бессознательности. *Экзистенцией* же мы называем ту ипостась «Я», которая остается активной, когда пассивно ее существование. Таким образом мы достигаем понятийного различия между существованием и экзистенцией: существование есть источник опыта, обработкой которого должна заниматься сознательная экзистенция. Экзистенция призвана «просветлять» (Ясперс) ситуацию существования.

Но мы также можем сказать, что и сама экзистенция в каком-то смысле принадлежит ситуации – поскольку она едина с существованием (коль скоро ситуация «есть» посредством существования). Экзистенция, таким образом, есть сама ситуация с точки зрения ее существования – но в ипостаси его сознательности. Здесь, однако, следует сделать одну оговорку: экзистенция

¹¹¹ Ср.: «Моя позиция в середине мира, определяемая отношением инструментальности или враждебности реальностей..., то есть открытие опасностей..., препятствий..., помощи... в свете радикального ничтожения меня самого и внутреннего радикального отрицания в-себе, производимых с точки зрения свободно поставленной цели, – вот то, что мы называем *ситуацией*» (Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*. С. 553).

означает только активность взгляда (рефлексии) – но не так, будто бы этот взгляд принадлежит существованию как некому «носителю» этого взгляда. Экзистенция в известной степени самостоятельна – в том смысле, что ее акты не определяются интересами и побуждениями существования. Экзистенция лишь не может разорвать свою тайную связь с ним. Существование, таким образом, есть *тело* экзистенции. Еще и поэтому мы не считаем нужным выделять из ситуации какие-то отдельные «вещи» в качестве самодостаточных – но оставляем их в том неопределенном состоянии, из которого их извлекать не имеет никакого практического смысла. Напротив, само предположение, что их можно оттуда «достать» в первоизданном виде, автоматически уничтожает смысл нерасторжимой целостности ситуации существования.

Таким образом, существование нуждается в экзистенции как моменте, способном прояснить бессознательную темноту ситуации, где существованию предназначен лишь слепой опыт, который само оно понять не в состоянии. А значит, в пределе экзистенция призвана вывести существование к тому Свету, в котором на некоторое время должна потерять смысл сама дуалистичность самосознания – в таком «единстве», которое хотя бы на мгновение избежит всякого разделения и противопоставления: активного и пассивного, сознания и его возможного знания, экзистенции и существования. Это не значит, что человек тогда временно исчезнет из ситуации – он просто уже не сможет точно осознавать свою раздвоенность на экзистенцию и существование, между ними не будет принципиальной разницы.

Однако возможность такого «просветления» феномена (ситуации) представляется лишь в связи с отношением человека к смыслу своего существования. Пока вопрос о смысле не поставлен – нам самим незачем становиться экзистенцией. Мы можем быть простым существованием, решать свои насущные проблемы, выполнять повседневные действия. Но осознание собственного существования никогда не достигнет целостности, пока оно будет цепляться за частности ситуации, превращая ее в простую смесь вещей и явлений. Пока для нас отсутствует вопрос о смысле нашего существования в целом, о том,

насколько наши действия могут быть неслучайными и онтологически оправданными, мы не можем достичь такой позиции, чтобы иметь возможность рефлексировать над своим существованием *в целом*, в единстве с его ситуацией. Пока не возникнет неудовлетворенность неизбежно партикулярной внутримирностью существования – не может быть и речи о выходе из имманентности ситуации во «внеаходимую» позицию экзистенции. И вместе с тем – лишь тогда положение экзистенции может приобрести нравственное измерение. Собственно, быть собранной экзистенцией уже означает войти в отношение к нравственному, к возможному долженствованию. Но из этого следует, что такое долженствование имеет потенцию осуществиться – хотя нет никакой гарантии, что это осуществление обязательно произойдет. Поэтому мы будем называть экзистенцию, о которой все это время шла речь, *возможной*.

Первоначально понятие возможной экзистенции вводит Ясперс для обозначения способности человека стать экзистенцией (занять экзистенциальную позицию), когда он еще полностью погружен в существование. Выражение «возможная экзистенция в существовании» свидетельствует о незамкнутости существования, о том, что мы всегда можем превзойти «только лишь существование», что наряду с чисто внутримирно значимыми вопросами возможно поставить и предельные онтологические – прежде всего, относительно самих себя. Поэтому для Ясперса «возможная экзистенция» есть аналог «экзистенции в возможности», нашей возможности стать экзистенцией тогда, когда мы еще не являемся ей в полной мере. Осуществление этой возможности переводит экзистенцию в статус действительной. Но по сути дела речь здесь идет об одной экзистенции, которая называется возможной или действительной в зависимости от того, с какой позиции о ней говорится.

Напротив, в нашем понимании возможная экзистенция не есть только возможность вполне стать экзистенцией – но достаточно устойчивый модус экзистенции. Фраза «возможная экзистенция в существовании» для нас бессмысленна потому, что существование и возможная экзистенция обозначают собой две совершенно разные позиции, которые нельзя занимать в одно и то же

время. Тогда как для Ясперса «быть возможной экзистенцией» принадлежит к сущности существования, для нас «возможная экзистенция» есть позиция, достигаемая в результате «преодоления» этого инертного существования. Поэтому, говоря о возможной и действительной экзистенции, мы имеем в виду скорее два модуса экзистенции, которые качественно отличаются как друг от друга, так и от существования. Будучи возможной экзистенцией, человек стоит перед *вопросом* (о смысле происходящего, в том числе и о смысле собственных действий, о конкретном содержании должного поступка...) в то время как статус действительной экзистенции связан с актуальным обретением *ответа* на этот вопрос (однако такой ответ не есть просто некое знание; речь идет об опыте присутствия в «пространстве» или «среде» этого ответа). Такая понятийная дифференциация в дальнейшем позволит более точно сформулировать практический метод постижения реальности.

Вместе с тем, очевидно, что предложенное толкование экзистенции не совпадает и с ее интерпретацией Сартром. Если для последнего экзистенция есть «круговорот самости», т.е. реализация отношения между «полагающей» и «неполагающей» ипостасями сознания, осуществляемая благодаря идеальному расстоянию между ними (Ничто), то в нашем случае экзистенция есть исключительно «полагающее» сознание – причем направленное не на какие-то отдельные вещи, но на ситуацию в целом. Кроме того, Сартр, как и Марсель, не проводит различия между существованием и экзистенцией – в нашем же случае это различие является концептуальным.

Если Сартр при определении экзистенции обращается к ее отличию от сущности («экзистенциальное априори»), то для Хайдеггера антитеза сущности и существования теряет всякий смысл, что отражено положениями «*"Сущность" присутствия лежит в его экзистенции*»¹¹² и «*Субстанция человека есть экзистенция*»¹¹³. Отныне ни сущность, ни субстанция не понимаются в своем прежнем значении – напротив, и то, и другое слито с экзистенцией, а не

¹¹² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 42.

¹¹³ Там же. С. 212.

противостоит ей. Экзистенция же есть сама сущность как самое существенное, в некотором смысле единственно существенное в человеке. Экзистенция есть сущность не как то, что еще подлежит раскрытию посредством существования или осуществления, но как само это существование и осуществление самой себя. Экзистенция, таким образом, есть факт-процесс сущности-существования.

С другой стороны, экзистенция есть «субстанция». Но если «под субстанцией понимается... что-то вроде "носителя", "подставки", "фундамента" "носимых" им содержаний или качеств, наша мысль, руководимая наглядным образом пространственно-механического соотношения, явно противоречит подлинному соотношению, имеющему здесь место, – именно тому факту, что "носимое" неотделимо здесь реально от "носителя", – то, что "держится на подставке", от самой "подставки"»¹¹⁴. Ясперс обогащает это разъяснение: «Субстанция есть *устойчивое во времени*, которое остается, не умножается и не умаляется; экзистенция пребывает в явлении времени, исчезая и начинаясь»¹¹⁵. Классически понятая субстанция – это нечто такое, что есть всегда и постоянно – а значит, снова пред-полагается, пред-усматривается. Субстанция как экзистенция есть основание самой себя только *каждый раз* и только *исчезающим, дискретным образом*, т.е. только тогда, когда она актуально есть, в нашей терминологии – когда она не есть стабильное существование.

Экзистенция как «сущность» и «субстанция» – это не очередной теоретический конструкт. Напротив, экзистенция сама есть первый неоспоримый факт; словами Марселя, «если экзистенция не будет в начале, то она не будет нигде; нет никакого [постепенного] перехода к экзистенции»¹¹⁶. Она переживает собственную достоверность, не умея при этом ухватить себя в каком-либо однозначном определении, коль скоро тот, кто будет его давать, сам окажется экзистенцией, а следовательно, вне всякой дефиниции – либо же такое

¹¹⁴ Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Москва, 2007. С. 73.

¹¹⁵ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 20.

¹¹⁶ Марсель Г. Воплощенное бытие как центральная точка отсчета метафизической рефлексии // Марсель Г. Опыт конкретной философии. Москва, 2004. С. 12-13.

определение будет совершенно неадекватно. Экзистенцию нельзя объективировать – тогда она превратится лишь в некоторый отвлеченный от сути дела термин. Поэтому любое описание экзистенции всегда стоит перед лицом опасности превратиться в теоретизирование, опасности начать связывать экзистенцию с другими понятиями в строгую научную систему. Подлинный разговор об экзистенции возможен только «из» самой экзистенции – тогда, когда я сам являюсь ей. Вы-сказывание эк-зистенции есть само ее из-начальное эк-зистирование. «Приставка "ex" в слове "exister" ("существовать") чрезвычайно значима, так как передает движение в направлении внешнего мира, центробежную тенденцию»¹¹⁷, причем статус этого «внешнего мира» на нашем языке должен быть связан с ситуацией существования. «Ex-» эк-зистенции и есть «вы-» в вы-сказывании и «из-» в из-начальности. Экзистенция, таким образом, есть манифестация подлинности собственного бытия как начала. Отсюда должно быть ясно, почему Хайдеггер в связи с экзистенцией говорит об экстатической разомкнутости вот-бытия: это единство пассивной готовности по отношению к способам бытия всего иного, и активного понимания, набрасывания в направлении этих иных способов бытия.

Конечно, в каком-то смысле можно говорить о том, что и в нашей интерпретации экзистенция понимает то, что испытывает благодаря пассивной разомкнутости существование – однако то, *что именно* оно испытывает – т.е. «сущность» феномена – в данном случае иное, чем у Хайдеггера. В отличие от немецкого философа, мы можем говорить о разомкнутости экзистенции в направлении *ситуации в целом* – а не ее отдельных обстоятельств или совокупности подручных вещей. Однако и сама эта разомкнутость не является автоматически (пред)понимающей ситуацию: экзистенции еще необходимо совершить сознательное действие по отношению к своему существованию, а именно – осмыслить его *целиком*.

¹¹⁷ Там же. С. 14.

Из всего этого ясно, что за (возможной) экзистенцией сохраняется существенная черта, которой ее наделяют представители экзистенциально-феноменологической философии: сознательность. Здесь также можно говорить и о свободе – но не так, что она уже является и критерием должного поступка. Однако налицо и отличия – не только терминологические, но и «содержательные» – от иных интерпретаций, что требует от нас самостоятельной формулировки вывода из описанного положения дел. Данный вывод будет не чем иным, как характеристикой *метода практического постижения реальности*.

Итак, существование есть претерпевающая ипостась «Я», которая способна к восприятию того, что с ней само собой происходит в ситуации. Это «само собой» определено в то же время «субъективными» (произвольными) целями существования. Хотя оно их «устанавливает», но «делает» это бессознательно, в нем действует какая-то иная стихия – стихия случайного и патологического. Существование, таким образом, лишь *реагирует* (т.е. пассивно поддается своей природе) на те цели, которые перед ней являются сами собой – исходя из самоценности этого существования, так что оно не выходит за свои пределы и не может поступать в соответствии с должным.

Феномен есть ситуация существования, так что невозможно строго отделить феномен от самого этого существования. В отличие от обстоятельств, представляющих собой внутримирно определенные «положения дел», одним из моментов которых является сам человек, феномен как ситуация есть некая «длительность», характеризующаяся неделимой целостностью. Поэтому, говоря о феномене, не имеет смысла специально различать в нем отдельные обстоятельства или конкретных людей как чисто эмпирических существ.

Экзистенция есть сознательно-активная ипостась «Я», которая может быть (т.е. *возможна*) только в контексте своего отношения к смыслу собственного существования – и вместе с тем, экзистенция как еще только возможная предполагает потенцию стать действительной, прояснив феномен своего существования.

«Я» есть обобщенное понятие, включающее «существование» и «экзистенцию» как свои ипостаси. Но «Я» следует понимать в то же время и как активную связь между его «элементами», благодаря которой то, что само собой происходит с существованием в его ситуации, становится доступно экзистенции на правах некоего «реального представления», которое отнюдь не «придуманно» произвольно, не сконструировано под влиянием простого теоретического любопытства¹¹⁸ или иных произвольных целей, но дано в качестве материала для экзистенциальной рефлексии. И вместе с тем, посредством такого «Я» осуществляется обратная связь экзистенции с существованием: то, что сознательно выполняет первая, оказывает влияние на второе. Поэтому нельзя сказать, предшествует ли существование экзистенции или экзистенция существованию, что из них служит в качестве «априори».

Метод практического постижения реальности состоит в последовательном осуществлении двух «процедур», первая из которых связана с осмыслением ситуации существования в целом, а вторая – с совершением должного поступка в отношении Другого. Иными словами, речь идет об *экзистенциальной рефлексии* и *решимости*. Для самой экзистенции реализация данного метода будет означать достижение статуса действительной. Следует отметить, что указанный экзистенциально-феноменологический метод не дан нам заблаговременно в качестве какой-то готовой технологии: никогда не ясно заранее, что нужно делать дальше, пока мы не «начнем» этот *экзистенциальный акт* – акт экзистирования. Реализация такого метода есть дело дальнейшей работы.

¹¹⁸ О любопытстве как проявлении эгоизма писал Паскаль: «Любознательность – это все то же тщеславие. Чаще всего люди набираются знаний, чтобы потом ими похваляться. Никто не стал бы путешествовать по морям ради одного удовольствия увидеть что-то новое; нет, в плавание отправляются в надежде рассказать об увиденном» (*Паскаль Б. Мысли. Санкт-Петербург, 2004. С. 58-59*).

2.2. Экзистенциальная рефлексия как способ достижения осмысленности бытия

Тот факт, что мы способны занять позицию возможной экзистенции, означает не только то, что в качестве его предпосылки следует говорить о единстве «Я», единстве экзистенции и существования, – но также и то, что мы можем и не занять эту позицию. Станет ли человек возможной экзистенцией – само по себе не зависит от указанного единства. Следовательно, необходимо осуществить некое действие, посредством которого можно выйти за пределы существования к возможной экзистенции, в то же время не перестав участвовать в его ситуации.

Экзистенция есть только тогда, когда она осознает свое существование – и вместе с тем, когда подразумевает саму себя именно как экзистенцию – в отличие от существования. Но не является ли уже связь существования с экзистенцией самой экзистенцией? И не рассматривали ли мы только что экзистенцию как все еще нечто статичное, как некое постоянно присутствующее (субстанциальное) «место» или «состояние»? Ясно, что актуализация связи между существованием и экзистенцией есть не что иное, как сама экзистенция. Но это означает, что у экзистенции нет никакого начала, но само начало есть экзистенция: чтобы стать ей, существование ничего сделать не сможет, поскольку оно пассивно. Экзистенция из существования не вытекает – их разделяет скачок, аналогичный квантовому. Несмотря на единство «Я», нет никакого плавного перехода от существования к экзистенции и обратно. В этом смысле экзистенция и существование *дискретны*. Экзистенция «основана» лишь на самой себе, но не является «причиной» самой себя, так как не предшествует себе – но просто возникает. Мы каким-то непостижимым образом «впадаем» в экзистирование возможной экзистенции. Можно, конечно, на манер Сартра назвать основанием экзистенции Ничто – но тогда это будет Ничто особого рода, поскольку оно абсолютно позитивно и продуктивно. При этом может возникнуть подозрение, будто экзистенция основана на чем-то, отличном от нее. Однако это Ничто лишь условно отделено от экзистенции, о нем можно говорить, лишь будучи самой

экзистенцией – и лишь как о моменте этой экзистенции. Здесь не может быть и речи о таком Ничто, которое обладало бы самостоятельной определенностью и предполагало бы возможность обособленного обсуждения без упоминания экзистенции. Такое Ничто есть «начало» экзистирования – впрочем, никогда не выразимое и лишь предполагаемое абстрактным мышлением. В силу позитивного характера и принципиальной неуловимости этого Ничто было бы уместнее вслед за Ясперсом называть его *трансценденцией*.

Экзистенция едина, безначальна и бесконечна – мы можем лишь впасть или выпадать «из» нее, быть ей или не быть. Но теперь необходимо проследить, как осуществляется становление возможной экзистенцией *с точки зрения самого человека*. Иными словами, следует попытаться зафиксировать основные моменты опыта перехода от существования к возможной, а затем и действительной экзистенции *изнутри*, исходя из того, что нам открывается как существованию, а затем – как возможной экзистенции, направленной к своему целостному бытию.

Итак, как может произойти скачок от существования к экзистенции? Поначалу человек может лишь почувствовать, что существование не составляет его сути. Это возможно не всегда – но лишь в одиночестве, причем одиночестве не от-других, не ради оппозиции другим как «другим я» и не в желании преодолеть это одиночество как некое психологически дефектное состояние, но одиночество ради меня самого. «Отрешенность имеется в виду не от дела, а для дела»¹¹⁹. Это не одиночество без других, но – насколько возможно – одиночество без привязанности к существованию. «Только тот, кто был абсолютно одинок, может стать экзистенцией»¹²⁰. Такое одиночество означает обращение внимания на то, что происходит/существует еще до того, как человек осмысленно создаст свой проект, установит для себя какую-либо цель или вообще займется каким-то делом. В таком одиночестве мы начинаем «проявлять недоверие к эмпирической несомненности психологических состояний в нас самих»¹²¹, пытаясь найти

¹¹⁹ Бибихин В. В. Указ. соч. С. 20.

¹²⁰ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 209.

¹²¹ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. Москва, 2000. С. 21-22.

собственную несомненность где-то вне нашего существования, коль скоро мы не чувствуем удовлетворенности им. И тогда вдруг обнаруживается (посредством чувства, а не знания или «видения», поскольку я уже ускользнул от всякого определения и не могу предметно противостоять самому себе), что я могу быть на каком-то еще более фундаментальном основании, чем существование. «Обозначаемое понятием экзистенциального существования [экзистенции] наиболее сокровенное ядро человека в его своеобразии выступает как нечто действительно предельное и безусловное в силу того, что все богатство жизненного содержания и жизненных отношений... воспринимается... все еще в качестве чего-то внешнего, человек же, в свою очередь, обретает здесь совершенно новую плоскость, в которой оказывается в состоянии от всего этого дистанцироваться»¹²², и «все то, чем человек обладает в качестве душевных способностей и слабостей, что он развил в себе в качестве правил и навыков, вплоть до сокровенной этической сферы..., – даже в отношении всего этого человек еще может сделать открытие, что в основе основ это все-таки оказывается для него внешним и что в нем содержится некое "свыше того", не обнаруживающееся во всех этих... определенностях так-бытия. Если человек по-настоящему внутренне пройдет до конца весь этот путь опыта..., то высвободившееся в нем до известной степени за счет осаждения любых мыслимых содержательных свидетельств и явится опытом существования [экзистенции] в строгом экзистенциально-философском смысле»¹²³. Следует еще раз подчеркнуть, что экзистенция не является лишь некой логической противоположностью существования, но служит исключительно положительным удостоверением в самой себе. Между процессом удостоверения и тем, в чем происходит удостоверение, может лежать лишь теоретически оправданная и в известном смысле неизбежная смена акцента. В само-чувствовании экзистенция понимает эти две свои стороны чем-то настолько единым, что для выражения этого единства не может подобрать подходящих слов. Попытка

¹²² Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. Санкт-Петербург, 1999. С. 36.

¹²³ Там же. С. 38.

самовысказывания экзистенции есть «постоянное усилие отыскания языка или... постоянная мука нехватки языка»¹²⁴.

Вместе с тем, имеет смысл вслед за Ясперсом детализировать открывшееся положение дел: я оказываюсь «в некоторой поразительной, хотя и пустой, независимости», и «противополагаю себя самого даже *своему собственному существованию как чуждому для меня*»¹²⁵, но при этом я становлюсь еще только возможной экзистенцией.

В этом новом статусе человек может быть квалифицирован именно как экзистенция, а не как существование, только в том случае, если он способен отнестись к обстоятельствам своей ситуации не совсем серьезно, как бы удерживаясь на расстоянии от них. Словно он видит еще что-то «за» этими обстоятельствами, словно они лишь намек на действительно серьезное положение дел. Но все это еще довольно смутно. Мы чувствуем только неподлинность нашей эмпирической жизни, что выражается в ощущении потери прочного основания и осмысленности всех наших действий. Мы чувствуем неудовлетворенность происходящим, поскольку за пустыми содержаниями мира не видим самого главного, хотя догадываемся о его необходимости. Конечно, это отнюдь не исключает возможности продолжать поступать в соответствии с целями существования или даже общепринятыми правилами, но означает, что человек тогда осознает их либо как отпадение от самого себя¹²⁶ – если он в действительности оказывается под решающим воздействием стимулов существования, либо как нечто игровое – если он всего лишь исполняет правила поведения, принятые в тех или иных обстоятельствах, в то же время не придавая им самостоятельного значения. Вследствие этого человек вообще не понимает, за что может ухватиться в своем никогда не достигающем дна падении в бессмысленность, на что опираться при принятии решений.

¹²⁴ Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва, 1991. С. 34.

¹²⁵ Ясперс К. Философия. Кн. 2. Москва, 2012. С. 206.

¹²⁶ См.: Там же. С. 4-5.

Но возможная экзистенция, отличающая себя от существования, может легко соскользнуть в него, перестав быть собственно экзистенцией, попав под власть патологических побуждений. Конечно, человек и тогда еще может стать возможной экзистенцией, но пока он как бы сбился с пути, потерял экзистенциальный ориентир. Поэтому Ясперс предупреждает: «Знающее самобытие может стать жесткой эгоцентричностью не причастного, безразличием знания "так оно есть", которое... остается одним только знанием без бытия»¹²⁷. В момент этого отпадения человек действует, как существование – но, вероятно, ему когда-нибудь снова придется вернуться в расположение экзистенциальной сингулярности, где «под "сингулярностью" понимается то, что каждый раз заново образует точку экспозиции»¹²⁸. Таким образом, все зависит от того, в какую сторону человек будет направлен: в сторону субъективных целей своего существования или в сторону экзистенциальной потребности осмыслить это существование в его целостности. Так что пока модус возможной экзистенции еще не приобрел достаточной устойчивости.

Как возможная экзистенция человек понимает, что, несмотря на способность стать простым «оком существования», «не имеющим иного содержания, кроме покоя своего смотрения»¹²⁹, отстраниться от собственного переживания беспочвенности нельзя. Поэтому «после попытки достичь бесситуационного знания я снова делаю для себя предметом свою ситуацию, чтобы узнать на опыте, что есть такие ситуации, *выйти* из которых я в самом деле *не могу* и которых в их целом я *не могу проникнуть мыслью*»¹³⁰. Попадая в положение безосновности, я все же должен как-то его разрешать, должен как-то действовать в нем, в то время как разработанные в рамках существования стратегии и технологии поведения оказываются не в состоянии мне помочь. В неудовлетворенности моим голым

¹²⁷ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 210.

¹²⁸ Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Москва, 1991. С. 97.

¹²⁹ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 207.

¹³⁰ Там же. С. 207-208.

существованием я ищу смысла, который бы оправдал мои наличные дела¹³¹. Перед нами постоянно возникает вопрос «зачем?», который уводит в бесконечность: каждый следующий ответ как некое готовое знание мы вправе вновь подвергнуть сомнению. Таким образом, в поисках непосредственного подтверждения осмысленности своих действий и своего существования в целом человек стремится не столько *узнать*, для чего конкретно он действует, сколько на самом себе вживую *испытать* эту осмысленность.

По большому счету, в таком положении остается единственный выход: просто сосредоточиться на каком-либо уже существующем переживании, на том, что именно сейчас нас беспокоит, «напряженно замедлить» (Бахтин) над этим переживанием, и таким образом «углубиться» в него. В этом сосредоточении-углублении не преследуются внешние по отношению к нему цели – главным ориентиром выступает необходимость привести свою ситуацию к ясности. Однако прояснение может затронуть лишь то, что происходит с человеком как существованием. И он должен собрать все это в некотором едином пространстве – не просто в хаотическом порядке, но в виде связной мыслительной (спекулятивной) конструкции.

Эта конструкция есть некая совокупность фактов-знаков, того, что «относится к делу» (содержание ситуации существования, которое очевидно отличается от содержания обстоятельств). Иными словами, нужно понять, что происходит с нами в нашем существовании, какие цели мы на самом деле преследуем тем или иным своим действием (или бездействием), что, по нашему предположению, способно устранить чувство неудовлетворенности происходящим и т.п. Внимание уделяется не тому, что совершается вокруг, не оценке действий других людей в качестве «уместных» или «неуместных», «благородных» или «преступных»; здесь нет попытки подуматься за других, что они «на самом деле» хотели выразить тем или иным высказыванием, нет места

¹³¹ Литературную метафору подобной экзистенциальной неудовлетворенности мы находим у Платонова: «Вошев лежал в стороне и никак не мог заснуть без покоя истины внутри своей жизни» (Платонов А. П. *Котлован: Текст. Материалы творческой истории. Санкт-Петербург, 2000. С. 87*).

отчаянию или безудержному веселью в результате наступления каких-то внутримирных обстоятельств – но сосредоточение на том, что в это время происходит в нас самих, и превращение соответствующих психологических состояний нашего существования в предмет собственной рефлексии.

Для создания такой конструкции нужно всего лишь не бояться называть вещи своими именами. Т.е. то, что мы именуем «фактами-знаками» и «фактами переживания», то, что происходит в нас в модусе существования во время переживания ситуации, будучи нашими представлениями или стремлениями, стимулами или целями, следует признать только в качестве фактов, устранив моменты самообмана, самооправдания или какого-то добавочного теоретического объяснения. Об этом не обязательно кому-то рассказывать, поэтому пока что здесь нет полноценного риска. Человек просто рефлексивно раскрывает свои действительные намерения, честно признается себе в них. Однако и это порой бывает очень трудно¹³².

Перечисляя все то, что в нас само собой происходит во время того или иного переживания, проясняя ситуацию своего существования, мы начинаем видеть уже совсем не то, что нам казалось в модусе существования. Мы видим, например, не предательство другого человека по отношению к нам, и, соответственно, не его бессердечность, а наше собственное скрытое требование справедливости по отношению к самим себе, производное, в свою очередь, от безоговорочного признания за собой права на такое требование.

Следует отметить, что механизм объединения этих наших самооткровений в целостную спекулятивную конструкцию остается для нас принципиально

¹³² Здесь можно привести пример Егора Ефимова из «Неточки Незвановой» Достоевского: «Он умер..., когда в одно мгновение разрешилось перед ним самим и вошло в ясное сознание все, чем обманывал он себя и поддерживал всю свою жизнь. Истина ослепила его своим нестерпимым блеском, и что было ложь, стало ложью и для него самого... Казалось, все..., отчего он с ужасом бежал, заслонясь ложью всей своей жизни, все, что предчувствовал он, но чего боялся доселе, – все это вдруг... открылось глазам его, которые упрямо не хотели признать до сих пор свет за свет, тьму за тьму. Но истина была невыносима для глаз его, прозревших в первый раз во все, что было, что есть и в то, что ожидает его; она ослепила и сожгла его разум» (*Достоевский Ф. М. Неточка Незванова // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 2. Ленинград, 1972. С. 188*).

непрозрачным. Мы просто обращаем внимание сначала на один факт нашего переживания, затем на другой – и постепенно они *сами* складываются в некую «картину», удерживаемую в целостности гравитацией смысла. Речь здесь идет о процессе, во многом аналогичном «деланию дела» у Гадамера: экзистенция не вмешивается в создание этой конструкции, совершая недеяние в отношении ее собственной логики – но «делание дела» возможно лишь тогда, когда перед экзистенцией вообще ставится вопрос о смысле. «Это деяние, это напряжение состоят в том, чтобы не вторгаться в имманентную необходимость мысли со своими собственными домыслами, произвольно хватаясь за то или иное, уже готовое представление. Дело идет своим ходом, и оно, разумеется, не может идти дальше, если мы не мыслим, однако мыслить – значит как раз развернуть дело в его собственной последовательности»¹³³. Однако очевидно и то, что Гадамер имеет в виду свершающееся развертывание языковой реальности, принадлежать которой – главная цель интерпретатора. Напротив, в нашем случае важно «превзойти» существование для того, чтобы достичь известной степени независимости от любого «свершения». Речь идет не о том, чтобы раствориться в «реальном представлении» – но понять это представление (ситуацию нашего существования) как именно представление, как то, что «дано» возможной экзистенции, понять, что существование составляет лишь одну из ипостасей моего «Я».

Но это означает, что человек как бы со стороны начинает видеть ситуацию собственного существования, от власти которой он в статусе возможной экзистенции хотя и не избавлен полностью, но к которой относится уже как к чему-то внешнему для себя. Человек, таким образом, обнаруживает себя в некотором «вненаходимом» месте, где, тем не менее, остается непосредственно затронут проблемой осмысленности своего существования. «Из» этого места мы и способны «видеть» посредством созданной спекулятивной конструкции, и можем

¹³³ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 536.

сопоставить «увиденное» с тем, что мы всего лишь думали о своих намерениях и их причинах – еще до того, как возникло это «реальное представление».

Однако то, что человек не является одним лишь существованием и может быть свободным от имплицитной логики патологических побуждений и реакций, свидетельствует о выходе за пределы сплошного существования – тем не менее, без утраты непосредственной связи с ним: человек оказался на позиции возможной экзистенции. Прояснив свою ситуацию в целом, мы оказались в отношении к ее смыслу, наконец-то «увидели» его.

Но «видение», строго говоря, не применимо в отношении смысла. Я не могу «увидеть» смысл – но лишь почувствовать его, коль скоро у него, в отличие от цели, нет никакого определенного содержания, в нем не на что смотреть. Речь идет именно о чувстве-действии, а не об интенциональном мышлении: какого бы качества оно ни было, такое мышление является представляющим, а значит, порождающим дистанцию между человеком и предметом его внимания, и вместе с тем – предполагающим заблаговременное наличие этого предмета. Напротив, в отношении смысла любое интенциональное мышление оказывается излишним. В состоянии актуального понимания смысла я совпадаю с этим актом понимания, становясь «плотью явления экзистенции» (Ясперс). В качестве этой активности экзистенция есть какое-то иное мышление, все еще направленное – но не на что-то внутримирно определенное, не стремящееся увидеть и познать что-то конкретное, но смирившееся со своим бессилием, мышление, которое остановило свое присваивающее движение вовне и стало чувством мышления, а не видением. Это свободное от определенного умысла мышление экзистенцирует вглубь переживания собственной беспочвенности.

Отдаваясь экзистированию, т.е. осознанию и принятию того, что открывается посредством описанной спекулятивной конструкции, экзистенция из возможной становится действительной. «Эта действительность в самом действии, хотя она не поддается объективному доказательству, есть для экзистенции ее

подлинная действительность»¹³⁴. В этом чувстве мышления экзистенция не есть субъект, так как у нее нет никакого объекта или даже предмета, или – субъективная и объективная/предметная стороны здесь совпадают и являются лишь теоретически мотивируемыми моментами, в то время как на деле такое разделение всего лишь условность. Как прежде от экзистенции нельзя было отделить Ничто (трансценденцию), так теперь от нее нельзя отделить смысл; точно так же нельзя отделить от экзистирования и мышление.

Экзистенция, будучи самым этим чувством-мышлением, в то же время не принадлежит самой себе на правах некоего «самообладания» – в противном случае она бы вновь превратилась в чью-то и кем-то управляемую волю, ей бы пришлось раздвоиться. Но экзистенция, строго говоря, ничья. Если в модусе существования нам кажется, что мы изъявляем *свою* волю как нечто отличное от нас, как некое средство или способ достижения целей, то воля-экзистенция не принадлежит себе и не руководствуется собой, в ней нет той отстраненной от смысла целенаправленности, которая свойственна существованию – но есть осмысленность. Поэтому действительная экзистенция – это ни мышление «чего-то», ни мышление «кого-то», ни «какое-то» мышление – но мышление как таковое, вне любых содержательных характеристик. Это мышление не есть психический акт, поскольку психика всегда персонифицирована. Экзистенция не имеет ничего общего с психикой – но и не противостоит ей. Как таковое, «определение» экзистенции «вообще лежит *по ту сторону* категорий *тождества* («того же самого») и *инаковости* и выразимо лишь в антиномистическом единстве того и другого»¹³⁵.

Итак, в опыте чистого мышления – экзистенциальной рефлексии – человек на деле обнаруживает, что никакого иного по отношению к его экзистированию основания у него быть не может. Осмысленное бытийствование как ин-тенсивное эк-зистирование выводит экзистенцию из себя (то, что Мамардашвили назвал «*écart absolu*», пребыванием на границе самого себя, постоянным отрывом от

¹³⁴ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 10.

¹³⁵ Франк С. Л. Указ. соч. С. 198.

самого себя без возможности оторваться окончательно) – так, что она длится в этом выхождении, – и одновременно погружает ее в себя еще глубже. Это и есть динамично сбывающееся событие экзистирования.

На позиции действительной экзистенции человек уже не руководствуется и никакой определенной целью – любые цели значимы лишь для существования. Экзистенция актуализируется благодаря притяжению смысла, но какого именно – не ясно. Изначально она стремится разрешить проблему бессмысленности, но нельзя сказать, что это *желание* экзистенции – скорее, это ее *необходимость*, коль скоро осмысленности нельзя «хотеть» или полагать ее в качестве «цели»; осмысленность – не содержание, но оформленность любого содержания, не цель, но условие всякой цели. Поэтому экзистирование есть в первую очередь стремление к рафинированному от любого содержания смыслу – смыслу как таковому. С одной стороны, в экзистировании экзистенция направлена к смыслу как некоторому «месту», не заполненному никаким определенным содержанием. И вместе с тем, смысл дается просто как направление, «как... конституирование смысла посредством его самого, другими словами, тождество бытия и смысла»¹³⁶. Экзистенция направляется к месту смысла – как будто он всегда еще где-то впереди – но в пути она *понимает*. Понимает благодаря чувству мышления, что смысл одновременно и впереди, и позади, и все это – уже, здесь и сейчас, там же, где экзистенция временится и опространствливается, сбывается, но никогда не становится полноценным фактом. Место смысла недостижимо, но сама экзистенция впускает его в свое пространство; стремясь «к» смыслу, она стремится к себе: в своем стремлении она организует эту встречу. По выражению Н. Кузанского, «*attingitur inattingibile inattingibiliter*»¹³⁷.

Открытое в этом понимании знание (о смысле) выступает результатом актуализации экзистенции. Достигнув его, я неизбежно возвращаюсь в состояние возможной экзистенции, а затем и существования – но уже с учетом моего «приобретения». Оно лично мое, я не могу его никому передать даже при всем

¹³⁶ Нанси Ж.-Л. О со-бытии. С. 93.

¹³⁷ «Недостижимое достигается через посредство его недостижения».

желании, поскольку достигалось оно с моим собственным риском ничего не узнать, так и не получив никакого оправдания для моего действия. Мое существование полностью захватывало меня под знаком радикальной неопределенности. Именно поэтому полученное мною знание, хотя внешне – как знание – оно может быть неотличимо от знания субъекта, принадлежит уже не моему существованию – но мне самому как экзистенции. В то же время, приобретенный «метафизический опыт лишен какой бы то ни было проверяемости, которая могла бы сделать его значимым для каждого человека опытом. Он превращается в иллюзию, если я полагаю, будто могу по произвольному усмотрению вызывать и иметь его в сознании вообще, если я трактую его как знание, – но то же происходит, если я легкомысленно трактую его как чисто субъективное чувство. В нем некий иной способ бытия, чем тот, что присущ чисто положительному существованию»¹³⁸. Таким образом, знание возможной экзистенции не может быть теоретически доказано, распространено и общепризнано, но лишь «участно пережито» (Бахтин).

Это до конца прочувствованное и понятое экзистенциальное знание фиксируется в своеобразной экзистенциально-онтологической памяти, не имеющей ничего общего с психической способностью. Это знание не забывается, так как я сам в качестве экзистенции был этим знанием, когда понимал его, оно вошло в меня и изменило мое существование, так что теперь я существую в его контексте. Таким образом, моя точка зрения «уточнилась»; я сам «конкретизировался».

Итак, однажды получив опыт бытия в качестве действительной, возможная экзистенция оказывается укорененной в стихии осмысленности. В попытке забыть о ней экзистенция все же не перестает ее помнить, коль скоро эта память укоренена в самом человеке: он собственнолично был переходом из возможной экзистенции к действительной, и именно поэтому не сможет забыть опыта такого перехода. Эта память пограничная, именно она и обосновывает необратимость

¹³⁸ Ясперс К. Философия. Кн. 3. Метафизика. Москва, 2012. С. 163.

моего нового положения – и как существования, и как возможной экзистенции. Для квалификации такого рода памяти удачно подходит выражение В.А. Подороги: «Это тело памяти, или тело вспоминающее, но это – не субъект памяти, а некая способность быть или существовать в воспоминании»¹³⁹ – так, что это «существование» не остается в прошлом, но как бы пронизывает всю нашу дальнейшую жизнь, является ее фоном. Отныне человек может быть существованием в каком-то новом смысле – как существование, обогащенное опытом действительности своей экзистенции и осмысленности – и в то же время, теперь ясно, что *любое действие в существовании может иметь смысл*, что осмысленность не зависит от внутримирного содержания действия.

Таким образом, в результате актуализации возможной экзистенции существование обретает важнейшую характеристику – осмысленность. Первая проблема, таким образом, разрешена, но это не говорит о том, что мы теперь можем навсегда успокоиться. Это лишь свидетельство того, что в экзистировании мы впервые достигли собственной безусловности, которая, в свою очередь, означает «участие в вечном, в бытии, поэтому из нее и проистекают абсолютная надежность и доверие»¹⁴⁰. Такая осмысленность как бы очерчивает предел возможного отчаяния: с какой бы необеспеченностью и невыносимостью ни столкнулось бы впредь существование, оно все же знает (помнит), что все это *может быть* «не зря», что все это условно. Бытие-к-смыслу есть способ бытия самой экзистенции; осмысление – то же, что экзистирование. Существованию достается чувство осмысленности как некоторый «онтологический осадок».

Таким образом, в процессе осуществления экзистенциальной рефлексии возможной экзистенции дана ее ситуация, которая может быть прояснена через углубление в переживание этой ситуации существованием и создание спекулятивной конструкции, которая позволяет впервые почувствовать осмысленность как некую основу и оправдание потенциально любого действия. В

¹³⁹ Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX веков. Москва, 2013. С. 89.

¹⁴⁰ Ясперс К. Введение в философию.

непосредственной интуиции моего внимания к собственному переживанию своей ситуации я впервые открываю себя как само это внимание и саму эту интуицию. Иными словами, в действительности моей экзистенции я обнаруживаю самого себя в качестве пути экзистенциальной рефлексии. Такой «путь (Weg) – это усилие, необходимое для того, чтобы размечать поверхность прохождения, чтобы «не сбиться с пути»¹⁴¹.

Несмотря на то, что в результате прохождения описанного пути человек остается с чувством некой опоры для действия – эта опора, эта осмысленность для существования является всегда лишь возможной. Она действительна лишь в протяженности момента экзистирования – вне этого момента осмысленность есть лишь некое «чувство осмысленности», которое, правда, вновь может побудить существование поставить под вопрос свою ситуацию *в целом* и стать экзистенцией. Действительная осмысленность открывается лишь в *событии действительной экзистенции*. Когда «реальное представление», в котором «дело сделало себя», построено, а экзистенция осознала и приняла его в качестве «того, что есть» – только тогда смысл по-настоящему становится доступным. «Реальное представление» как «сделанное дело» еще не есть реальность – но его признание, его допущение в качестве реальности впервые и открывает путь к практическому постижению реальности как таковой.

Итак, мы достигли выражения актуальной осмысленности бытия экзистенции (а заодно и существования), в свете которой и наше конкретное действие, и ситуация существования, и все обстоятельства, которые существование могло бы искусственно выделить из ситуации – все это получает свое оправдание перед лицом безусловности.

Таким образом, эта действительная осмысленность не предшествует построению «реального представления» – напротив, она сама опирается на него, на действие недеяния по отношению к его внутренней логике. Но это еще только представление, спекулятивная реальность, а не сама реальность в ее практическом

¹⁴¹ Подорога В. А. Egestio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Москва, 1991. С. 113.

понимании. Для последнего необходима не только осмысленность человеческого действия, но и вполне конкретная содержательная определенность, сама «материя» должного поступка. Ведь одно только «чувство осмысленности» не говорит нам о том, как быть.

Вместе с тем, именно способность отличать внутримирные обстоятельства от чистого смысла – способность, обретаемая человеком в результате становления действительной экзистенцией – служит предпосылкой дальнейшего осуществления практического метода постижения реальности. Признание того, что обстоятельства сами по себе не имеют никакого смысла, что смысл, в свою очередь, является простым указателем на трансцендентное, представителем которого выступает Другой, требует более подробного рассмотрения проблемы Другого и нашего возможного отношения к нему.

2.3. Решимость на должный поступок как фактор обретения реальности

Другой может иметь для нас различное значение в зависимости от того, рассматриваем ли мы его в качестве объекта исследования в рамках научного дискурса, в качестве способствующего или препятствующего реализации наших целей в повседневности, друга или врага, родственника или случайного прохожего. Однако все эти оппозиции относятся к измерению существования, лишь для существования они оказываются важны. Но с экзистенциально-феноменологической точки зрения – как она представлена в данной работе – Другой, будучи фактическим и не отменимым условием нашей жизни, выступает в роли нравственного ориентира возможного поступка. Речь идет о том, что только исходя из моего отношения к Другому я могу поступать должным или не должным образом, только то, хочу ли я помочь или навредить Другому, откликаюсь ли я на его просьбу или нет, – словом, то, какова побудительная причина моего поступка, вводит этот поступок в контекст нравственности. Но подобный выбор оказывается возможным лишь в том случае, если человек займет экзистенциальную позицию: только рассматривая ситуацию существования в целом, он оказывается перед выбором, как поступать по отношению к Другому.

Последствия того или иного решения здесь очевидны: если выбрать «навредить Другому» (или «не откликнуться на его просьбу»), это будет означать поступок в соответствии с патологическими побуждениями, собственными целями существования. И наоборот: если я не действую ради Другого, я автоматически действую ради себя. Здесь совсем не имеется в виду то, что я делаю что-то объективно полезное для себя, получаю удовольствия или иного рода выгоду – но то, что я действую исходя из своих уже готовых представлений или же внезапных иррациональных побуждений. Это «не имеет ничего общего с любовью к себе; ...это определенный способ действий, когда принимают в расчет свое Я»¹⁴².

Несоблюдение должного поступка не является здесь причиной эмоциональной оценки, вроде порицания. В данном случае действие «ради себя» рассматривается с точки зрения его онтологического смысла, оно аналогично действию «исходя из себя»: так человек утверждает силу *своих* целей. Он даже может пожертвовать собой ради другого – в то же время увековечивая этим *свою* волю, то, что это именно *он* и исходя из *своего собственного* решения согласился стать жертвой. Но это означает, что человек тем самым выпадает из позиции возможной экзистенции обратно в существование. Как только я в каком-либо виде выбираю «себя», ситуация существования тут же теряет свою целостность и распадается на отдельные обстоятельства.

Но что здесь означает это «себя»? Было сказано, что существование абсолютно пассивно – активность может исходить только от экзистенции. То, что происходит с существованием без экзистенции, происходит в силу функционирования механизма «имманентной законности» мира. Таким образом, человек оказывается в парадоксальном положении: если, будучи возможной экзистенцией, он выбирает себя как существование (свои цели, предпочтения и т.п.), он теряет себя как возможную экзистенцию, оказываясь под властью тех представлений и аффектов, которые он считал своими; человек растворяется в них, так что он больше не может принять ни одного решения. Будучи *пассивным*,

¹⁴² Марсель Г. Метафизический дневник. С. 347.

человек подвержен механическому воздействию всевозможных *страстей* – будь то даже страсть к подлинному существованию. Пока я чего-то *тематически хочу* – хочу *не я* (как экзистенция). Существование без экзистенции – это то, что проходит бесследно, как будто ничего и не было, поскольку рефлексия существования в его целостности может быть реализована только со стороны экзистенции – существование же может рефлексировать лишь над отдельными обстоятельствами, в которых оно участвует, всегда, впрочем, в этой рефлексии упуская само себя. Именно поэтому, чтобы оставаться экзистенцией, необходимо отказаться от приоритета патологических интересов. Подразумеваемый отказ означает руководство тем, что нужно Другому. Однако здесь опять же речь идет совсем не о том, чтобы я просто старался угадать желания Другого и сделать так, как бы он хотел (или «на самом деле» хочет) – важно лишь то, из чего я исхожу: из Другого как тематически высшей ценности – точки приложения моего должного поступка, или же из себя, который втайне хочет получить от Другого или даже просто от своей заботы о Другом что-то в ответ. «Преодоление... существования состоит не в том, чтобы получить признание со стороны Другого, а в том, чтобы предложить ему собственное бытие»¹⁴³. Мое внутреннее движение в пользу Другого не является простой демонстрацией этого движения, для которой было бы достаточно одной лишь техники – это движение захватывает возможную экзистенцию целиком.

Но Другой, которого мы принимаем в качестве высшей ценности, может быть только другой экзистенцией. Отношение к Другому как другому существованию само собой подразумевает предварительное знание о том, что для Другого полезно, а что вредно. Другой как существование – такое же существование, как и я, *alter ego*, коль скоро он уже присутствует в ситуации моего существования, так что я и другой там «смешиваются». Я понимаю другого исходя из самого себя. Но «я по существу *есмы* единственный; в этом смысле словосочетание "второе я" есть явное противоречие, нечто вроде "круглого

¹⁴³ Левинас Э. Указ. соч. С. 193.

квадрата"»¹⁴⁴. Другой, воспринимаемый мною как другая экзистенция, есть кто-то принципиально мне неизвестный, который требует от меня не поступаться моей собственной экзистенциальностью.

Отказываясь от приоритета собственных планов и целей, человек не теряет связи с существованием – оно лишь становится несущественным. Теперь человек руководствуется не своими желаниями и заранее готовыми представлениями, но абсолютной ценностью другой экзистенции. И все же остается открытым вопрос, каким образом это происходит на деле. К текущему моменту мы выяснили, что, будучи возможной экзистенцией, мы можем особым образом участвовать в построении спекулятивной конструкции, посредством которой получаем «реальное представление» о происходящем. Однако в контексте необходимости совершить должный поступок в отношении Другого из этого представления оказывается возможным извлечь должное в каждом конкретном случае решение. К примеру, если в результате просветления феномена предательства Другого мы распознали не его жестокость, а нашу собственную претензию на то, чтобы нас ценили, мы можем поступить вопреки спонтанно возникшей в нас психологической реакции «ответить тем же», отвернуться. Если мы видим, что Другой действительно в нас нуждается – мы можем продолжать искренне помогать ему, не рассчитывая ни на какое вознаграждение или даже достижение цели своей помощи, ни на какую справедливость в отношении самих себя.

Очевидно, что созданное с нашим «безучастным участием» представление (и даже его принятие в качестве реального) само по себе не является залогом успешного выполнения решения. Хотя «реальное представление» и позволяет увидеть то, как *нужно* поступать в данной ситуации, оно отнюдь не гарантирует, что я так и поступлю. Оно выдвигает мне требование некоего должного содержательно определенного поступка, оно требует – но не может заставить меня. Это значит, что я в принципе могу и поступиться этим решением из-за страха предать собственные интересы существования. Последнее тогда этим

¹⁴⁴ Франк С. Л. Указ. соч. С. 224-225.

решением ставится под вопрос. Само же решение говорит о каком-то ином призвании, которое не совпадает с призванием быть кем-то заранее известным в существовании (иметь какую-то должность, профессию и т.п.): это решение призывает быть самим собой (экзистировать). «Быть самим собой» – в этом и состоит подлинное человеческое призвание. Однако «быть самим собой» – это не может служить тематической целью, но только неким результатом, к которому я могу прийти лишь пожертвовав интересами своего существования ради Другого. *Путь к подлинному существованию в полном смысле лежит через должный поступок в отношении Другого.* Подлинность «отнюдь не измеряется моим собственным – не измеряется *Eigentlichkeit* – измеряется не тем, чем я уже был затронут, но бескорыстным даром по отношению к инаковости»¹⁴⁵.

Итак, для того чтобы найденное благодаря «реальному представлению» решение все-таки воплотилось, его необходимо дополнить *решимостью*, которая бы актуализировала пока еще лишь мыслимое содержание поступка. «Определенного решения отнюдь не достаточно для того, чтобы поступок состоялся. Сознательный выбор добавляет к решению *решимость*»¹⁴⁶ – но она не может быть навязана мне извне; я лишь могу принять должное, принять собственное бессилие перед его неустранимым долженствованием. «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним»¹⁴⁷. Кроме меня самого эту подпись никто поставить не сможет. Отсюда и возникает абсолютная ответственность – однако не та, что свойственна существованию. Здесь уже не все целиком зависит от меня – но лишь то, позволю ли я раскрутиться скрытому от меня механизму *неизвестности*, коль скоро ничего нельзя знать о том, что будет после того, как я решусь на должное решение. Я не претендую на то, чтобы управлять *всем* этим процессом – мой поступок лишь импульс, последствия которого даже в самом ближайшем будущем

¹⁴⁵ Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Москва, 2014. С. 31.

¹⁴⁶ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Санкт-Петербург, 2001. С. 244.

¹⁴⁷ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 40.

непредсказуемы. И в то же время – я *должен* так поступить, независимо от того, чем все закончится.

Итак, я должен поступать в соответствии с тем, что требует от меня выдвинутое «моим» же «реальным представлением» решение, потому что я чувствую осмысленность этого требования, что отступление от него бессмысленно. Я чувствую ценность и осмысленность своего поступка в пользу Другого. Проблема осмысленности, таким образом, всякий раз выступает задним планом экзистенциального действия: решая и решаясь на свое решение, человек в то же время нетематически понимает смысл как таковой в форме ощущения осмысленности, – а значит, смысл подтверждается *на деле* (событийно). Своей решимостью мы автоматически ставим себя в двойное отношение: к конкретной жизненной ситуации своего существования и к смыслу как таковому – но так, что хотя мы и ориентируемся на смысл, но при этом не сосредотачиваемся на нем специально. «Последнее «то-ради-чего»... полагает правильность решения, правду решимости и, тем самым, задает *направление смысла* или смысл как *направление*»¹⁴⁸.

Решимость есть личностное усилие. Если сначала для конструирования «реального представления» нужно было совершить деяние в отношении его внутренней логики, то при необходимости должного поступка в свете отношения к Другому «реальное представление» выдвигает такое решение, которое без активного сознательного согласия с ним еще ничего не значит. И в то же время это требование отказаться от рефлексивной сознательности, требование в решимости потерять из виду даже содержание самого решения: это требование абсолютной готовности экзистировать в пользу Другого. Таким образом, решаясь, человек в известном смысле противопоставляет себя решению как содержанию «реального представления». В решимости я уже ничего не вижу, но лишь

¹⁴⁸ Черняков А. Г. Указ. соч. С. 253.

испытываю – не столько как существование, сколько как экзистенция¹⁴⁹, и даже сама противоположность существования и экзистенции здесь сглаживается. Поэтому рассматриваемое экзистенциальное усилие состоит в том, чтобы, во-первых, согласиться на решение, которое нам ничего не обещает, но, наоборот, сулит потерю даже тех иллюзий, которые прежде казались единственной и нерушимой опорой в существовании, и, во-вторых, согласиться на потерю всякого представления, т.е. даже того решения, на которое мы решаемся, в экзистенциальном действовании. Согласие на эту слепоту осуществляется ради того, чтобы со-ответствовать должному – без всякой надежды на сохранение самого себя в неизменном виде; человек решается стать доступным реальности, решается целиком предоставить себя воле неизвестности, призывающей к должному поступку – без домыслов о том, что будет после.

В этом смысле Другой сам является знаком Иного, представителем неизвестности как таковой. Другой требует от меня принятия должного решения. При этом он может ничего не говорить и ни на что не намекать – и даже вовсе не подозревать об этом. Но я сам как экзистенция становлюсь чувствителен к этой немой и не осознающей себя просьбе, так как это просьба не другого существования, но другой экзистенции, «через» которую «просит» сама неизвестность. «Именно из этой чуждости лик [Другого] взывает ко мне и навязывает мне мою собственную ответственность»¹⁵⁰.

Неизвестность конституирует саму друговость Другого. «Другим, или **неизвестным**, мы называем то, что никогда не есть то, что мы думаем. То, что всегда **другое**, чем наши представления»¹⁵¹. Однако я способен услышать просьбу этой неизвестности, содержательно конкретизированную «реальным представлением», только благодаря тому, что та же самая неизвестность есть и «во мне», я в ней тоже укоренен. Таким образом, «моя» неизвестность

¹⁴⁹ В то время как существование пассивно испытывает опыт бытия-в-ситуации, экзистенция активно испытывает настоящую неизвестность. Пользуясь терминологией Мальдине, можно назвать это «активное испытывание» *сверхстрастностью*.

¹⁵⁰ Левинас Э. Заметки о смысле. С. 32-33.

¹⁵¹ Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. С. 66.

откликается на неизвестность «Другого» так, что это одна и та же неизвестность: она слышит саму себя. Но она нуждается в моей встрече с Другим для того, чтобы распознать саму себя и исполниться – и в то же время я сам встречаюсь с самим собой и исполняюсь благодаря моей встрече с Другим. Мой путь к самому себе как экзистенции лежит через Другого, но «прийти к себе» не является изначальной целью. Обретение самого себя – не цель, а результат этого движения. Вот почему проблема подлинного существования не является для нас самостоятельной.

Когда я доверял себя этому пути, у меня не было никаких гарантий, что я не лишусь последнего; решение касалось лично меня, у меня не было никаких запасных и отступных вариантов, я не оставлял себя в резерве, между мной и моей решимостью не было расстояния – поэтому результат такого доверия не может быть забыт¹⁵². В решимости я совершал «заступание» (Хайдеггер) в неизвестность и испытывал ужас перед неопределенностью будущего своего существования. Возможная экзистенция испытывала ужас – но если она не сошла с пути, если не ужаснулась этому ужасу, но прошла сквозь него до самого конца и достигла «апофеоза беспочвенности» (Л.И. Шестов), – тогда она обретает мужество¹⁵³ и невозмутимость¹⁵⁴. «Только там, где в человеке созревает усилие и он приходит к тому, что безусловное решение становится непоколебимым, безусловность вступает в свою силу. Напротив, существующая с самого начала окончательность, абстрактная незыблемость души, все то, что лишь просто продолжает быть, не дают человеку стать чувствительным и доверительным по отношению к своей безусловности»¹⁵⁵. Не безусловность определяет мою решимость, но мое доверие к неизвестности открывает ее безусловную надежность.

¹⁵² Ср.: «Решимость есть единственный чисто интеллектуальный аффект» (Комаров С. В. *Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания*. Санкт-Петербург, 2007. С. 70).

¹⁵³ См.: Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. Москва, 1993. С. 311.

¹⁵⁴ См.: Ясперс К. *Философия*. Кн. 2. С. 292.

¹⁵⁵ Ясперс К. *Введение в философию*.

Достигнув безусловности, человек неожиданно обнаруживает, что все самое главное уже сделано. По большому счету, теперь уже не важно, будет ли осуществлено содержание решения или нет – экзистенция уже допустила все его возможные последствия. Если существование допускает их «по одной», а их бесчисленное множество – то экзистенция в своей действительности соглашается со всеми сразу в едином и каждый раз единственным акте своей решимости. То, что будет «после», уже не имеет особого значения; теперь решение – всего лишь некоторое внутримирное происшествие, не имеющее ничего общего с реальностью. «Лишь теперь, когда человеческая жизнь подводится к настоящему риску, становится явственным окончательный смысл безусловной вовлеченности, которая независима от последующих успеха или неуспеха»¹⁵⁶.

Следуя своему решению, человек обретает экзистирование как собственную необходимость и долженствование. Но речь не идет о насильственном самопринуждении – *понимая*, я добровольно принимаю свое решение, не сопротивляясь ему – пусть даже только внутренне – но, напротив, искренне его поддерживаю. Поэтому его необходимость основывается на моей свободе, которая «схватывает необходимое и связывает себя предъявлением неких высочайших требований»¹⁵⁷, а долженствование – на моей доброй воле. Но я должен экзистировать не ради себя – но ради того, чего нет в моем представлении, ради Другого как делегата неизвестности. Выражаясь словами Хайдеггера, «это постоянное еще-отсутствие чего-то означает, что бытие вот-бытия... *всегда...* как раз-таки *не завершено*, у него всегда, поскольку оно существует, чего-то недостает»¹⁵⁸, однако последующие «расширение, приращение идут не изнутри, как в знаменитом *проекте* современных философов, когда творящий субъект превосходит себя»¹⁵⁹, но извне, от того, что является для нас принципиально иным. Поэтому речь здесь идет не только обо мне, но и о

¹⁵⁶ Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 158.

¹⁵⁷ Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии. URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/1/haidegger-geyderlin.htm> (дата обращения: 15.01.2014).

¹⁵⁸ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 324.

¹⁵⁹ Левинас Э. Ракурсы. С. 298.

принципиально неизвестном, любые уточнения которого ослабляют его принципиальность. Речь идет не исключительно обо мне – но лишь обо мне «в том числе», коль скоро я всего лишь участвую в реализации реальности. «Меня просто просят принять эту игру, не сопротивляясь и не защищаясь... Кто же мне это предписывает? Неизвестный, ценность которого состоит в том, что он еще не существует? Таинственная привилегия того, что только должно родиться!»¹⁶⁰

Решаясь на должное, полностью принимая любые последствия своего решения, человек впервые может достичь реальности как таковой. Эта *реальность представляет собой некую среду, единство ситуации и ее актуальной* (т.е. событийной, а не субстанциальной) *осмысленности*. А через это единство ситуации все отдельные вещи и обстоятельства, которые имели бы самостоятельное значение для существования, также становятся реальными. В общем-то, в реальности существование как раз-таки перестает относиться к отдельным элементам обстоятельств, но пребывает в целостной ситуации, стирающей псевдоонтологические границы между различными внутримирными «положениями вещей». Говоря еще точнее, в событии реальности само противопоставление экзистенции и существования утрачивает прежний смысл, экзистенция пропитывает существование, она уже не противостоит ему, но участвует в нем. В пределе просветление феномена оказывается равнозначным просветлению существования, так что идеальная дистанция между двумя ипостасями «Я» становится условностью.

Коль скоро смысл достигается в экзистенциальном бытии-к-смыслу, реальность как «то, что есть на самом деле» означает, что для существования каждое «что» актуально «есть» в свете единого смысла. Каждое «что» становится самим собой, конкретным «что», которое, правда, в качестве внутримирного лишь предполагается существованием, сбываясь в событии бытия-к-смыслу. Реальность есть актуальное (событийное) совпадение «что» и «как» этого «что». «То, что есть на самом деле», т.е. некая чтойность («то, что»), бытие («есть» как событие) и

¹⁶⁰ Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) // Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 45.

истинность («на самом деле»), соединяются в реальности. Так, если я не только увидел за предательством Другого собственную эгоистичность, но и решился продолжать оказывать необходимую ему помощь – абсолютно искренне, с полным признанием непредсказуемости его реакции и принятием всех возможных последствий моей решимости (в первую очередь – для моего существования) – я обретаю реальность и моего отношения к этому Другому вместе с реальностью моего эмпирического действия (моя помощь Другому реальна), и реальность всех обстоятельств, в которых эта помощь осуществляется, и реальность всех вещей, которые встречаются мне в свете моей решимости. Реальность всего этого для меня настолько очевидна, что я не могу ни отрицать ее, ни даже сомневаться в ней. Я вживую испытываю реальность моей ситуации и всего, что с ней связано – в том числе и реальность самого себя. Однако эта реальность не общезначима, в ней не могут убедиться все и сразу, поскольку они неизбежно находятся «вне» события этой ситуации. Реальность всегда уникально моя, и если я достиг ее – это не означает, что и для другого она тоже становится очевидной. Лишь посредством индивидуального опыта прохождения описанного пути можно достичь реальности, лишь собственное осуществление практического метода постижения реальности приводит к живому событийному пониманию ее самоочевидности. «Весь мир» не может быть реальным – коль скоро и нет этого единого и единственного мира – но всегда только множество разнообразных миров. «Мир» реален только как «мой мир», как моя ситуация – и только для меня, и только в динамично сбывающемся событии.

Таким образом, совершая экзистенциальную рефлексию, возможная экзистенция имеет в качестве «цели» полную неопределенность, смысл как чистую форму. Тематически я хочу достичь осмысленности своих действий – но, как уже было сказано, это желание принципиально отличается от витальной или интеллектуальной потребности. И в то же время экзистирование является мне моей необходимостью, на которую я соглашаюсь не ради какой-либо выгоды для своего существования, но ради самой этой необходимости, ради Другого, который как представитель неизвестности (которая в качестве «начала» была названа

трансценденцией, а в качестве «конца» – смыслом) «требует» от меня должного поступка. Любая выгода в качестве «задней мысли» оставляет нас в прошлом, отбрасывает в слепое существование; она не дает никакого действительно нового знания. Напротив, экзистирование перед лицом неизвестности оставляет мое «то, ради чего» самим по себе, буквально даже и не моим, а самим своим, приобщая меня к собственной безусловности.

Реальность не возникает «после» опыта действительной экзистенции, но есть «во время» самого этого опыта – не как нечто такое, что «было» и осталось в качестве мертвого факта или вещи, но как опыт самого бытия, самого актуального «есть», когда переживание не отделено от того, что оно переживает, когда «чистая мысль равна чистому бытию в чистом действии»¹⁶¹. Реальность не есть «прежде» или «после» себя – но только тогда, когда она есть, когда она реализуется¹⁶². «Потом» возникает «реальное знание» – например, в виде уже упомянутого «чувства осмысленности» или даже «чувства реальности». Но это знание укоренено в реальности не как в каком-то критерии, имеющем теоретическую природу, который «извне пристегивается» (Бахтин) к этому знанию. Это знание *рождено* и *понято* мной в той мере, в какой оно составляло меня, будучи рождаемым и понимаемым в процессе реализации практического метода постижения реальности, в процессе экзистирования. Это знание выходит за пределы как корреспондентной, так и когерентной концепций истины: оно не соответствует никакой объективации и не согласуется ни с какой объективацией «вне» себя; оно истинно и реально только тогда, когда оно истинствует и реализуется. И, тем не менее, это знание возникает с необходимостью. Здесь вообще «не имеет смысла говорить о каком-то специальном теоретическом долженствовании: поскольку я мыслю, я должен мыслить истинно, истинность – долженствование мышления»¹⁶³. По большому счету, не важно, о чем моя чистая мысль – ее чистота сама является залогом истинности. «Экзистенция... считает

¹⁶¹ Бакеева Е. В. Принять парадокс, или Усилие смирения. Екатеринбург, 2009. С. 82.

¹⁶² Ср.: «Принятие события и возникновение существующего в качестве существующего составляют одно» (Мальдине А. Указ. соч. С. 200).

¹⁶³ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 13.

всеобщее [знание] в своем мышлении имеющим силу, потому что это всеобщее уже получило в ней свое исполнение»¹⁶⁴. Но это всеобщее – хотя и имеет силу для существования – остается всеобщим. Его можно считать «реальным представлением» или «реальным воспоминанием» – но не самой реальностью. Однако очевидно, что ни то, ни другое невозможно без предварительного переживания нами реальности как таковой.

«Реальность... обладает существованием, которое носит исчезающий характер»¹⁶⁵. Как таковая она могла бы быть для нас всегда, если бы экзистенция имела столько сил, чтобы всегда быть действительной. Однако наша конечность и ограниченность (т.е. привязанность к существованию, в которое мы выпадаем всякий раз, когда слабеет наше экзистенциальное (само)сознание) не позволяют постоянно пребывать в событии встречи с реальностью. Поскольку же речь идет не о предметном мышлении, для которого «раскрыться может только то, что уже есть *прежде*», но о таком раскрытии, которое «одновременно с этим становлением приносит само бытие, подобно возникновению из ничего, и потому в смысле чистого существования его – нет»¹⁶⁶, следует говорить о корреляции между бытием реальности и бытием экзистенции – о со-бытии реальности и экзистенции. Без достижения экзистенцией модуса собственной действительности в решимости на должный поступок нельзя говорить о достижении и действительном бытии реальности. Именно поэтому мы и не можем с уверенностью констатировать наличие реальности тогда, когда она не есть «для нас» как действительной экзистенции. Сама наша уверенность питается действительным событием реальности, поэтому даже когда реальность очевидно была, мы не вправе сказать, что она есть и сейчас, когда она уже не очевидна. «Потом» реальность «есть» только как реальное содержание знания (памяти) и как потребность в осмысленности. Реальность, пока мы ее не мыслим своим действительным экзистированием, «есть» только в качестве знака реальности, как

¹⁶⁴ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 13.

¹⁶⁵ Ясперс К. Введение в философию.

¹⁶⁶ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 68.

реальность-в-возможности – но не как таковая. Как таковая реальность сбывается только в единичных экзистенциальных мгновениях, которые «встречаются поверх разъединяющего промежуточного временного пространства в среде непосредственной одновременности. Они приветствуют друг друга как вершины гор поверх разделяющих их долин»¹⁶⁷.

Однако то обстоятельство, что я не воображаю себе чего-либо в качестве реальности до того, как «узнаю» о ней, означает, что я в принципе не стремлюсь к ее познанию. Я стремлюсь к совершению должного поступка ради Другого, просто подчиняюсь необходимости своего бытия, просто экзистирую – но не потому, что хочу узнать о реальности, коль скоро в таком случае я бы действовал в соответствии с некоторой внешней по отношению к самому этому действию установкой и вновь оказался бы в научно-методологическом – а не практическом – контексте, в плену моего когнитивного желания. «Существо реальности... открывается... тем, кто ее не ищут и о ней не вопрошают, ибо те, кто ее ищут и о ней вопрошают, предполагают ее наличие где-то далеко, вовне и потому так же неизбежно не находят ее, как мы не могли бы найти наших собственных глаз, если бы стали искать и думали найти их где-то вовне перед нами»¹⁶⁸. Я могу по-настоящему продвинуться в решении вопроса о реальности лишь тогда, когда уже испытал ее. Когда же я только *хочу* узнать, что такое реальность, я автоматически теоретизирую ее, отделяю от себя, оставаясь в пределах существования. Иными словами, пойму ли я, что такое реальность, или нет, не зависит от моих сознательных усилий как существования, коль скоро в них я вижу лишь то, *на что* они направлены, но не сами эти усилия в единстве с ситуацией, в которой они предпринимаются, т.е. не целостную ситуацию существования, а лишь некоторые обстоятельства. Пойму ли я реальность или нет, не зависит напрямую ни от моих способностей, ни от моего усердия; в строгом смысле мне может только повезти или не повезти – но *в каком-то смысле* это все же зависит и от

¹⁶⁷ Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 160.

¹⁶⁸ Франк С. Л. Указ. соч. С. 144.

меня как экзистенции: я должен решиться – остальное будет так, как должно быть.

Итак, реализация метода практического постижения реальности предполагает экзистенциальную рефлексию и решимость на должный поступок в отношении Другого.

В экзистенциальной рефлексии человек, опираясь на трансценденцию, скачкообразно выходит за пределы тотальности существования и становится возможной экзистенцией. Для этого он «создает» особую спекулятивную конструкцию, включающую его чистосердечные признания в подлинных причинах его действий, в его предположениях и ожиданиях, в психологическом состоянии его существования, – словом, в том, что этот человек *уже* желает или *уже* испытывает (а не просто предполагает). Признавая то, что открывается в этом «реальном представлении», за реальное положение дел, человек в то же время обнаруживает, что осмысленность его действий не зависит от их внутримирной определенности, от их эмпирической конкретики. Все, что угодно, может иметь смысл – и этот смысл совпадает с бытием-к-смыслу. В состоянии актуальной осмысленности любого действия человек как возможная экзистенция обретает собственную действительность. После такого опыта возможная экзистенция получает онтологическую устойчивость: теперь мы уже не в состоянии предаваться интересам своего существования без мысли об опасности поступиться своей «подлинной» ипостасью ради сомнительных «радостей жизни». Желание осмысленности – как и желание Другого у Левинаса – «возникает в существе, которому всего хватает, или, точнее, оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не доставать или что может удовлетворять его»¹⁶⁹.

Вместе с тем, созданная мной спекулятивная конструкция, будучи помещенной в контекст вопроса о должном поступке в моей уникальной ситуации, выдвигает требование совершить вполне конкретное с точки зрения

¹⁶⁹ Левинас Э. Ракурсы. С. 314.

существования действие, т.е. решение о том, как поступить. Принятие этого решения – не как «разработка», а как полное согласие с ним – означает для человека «продолжение» его бытия-к-смыслу, его экзистирования. Мы как бы оказываемся на распутье: если мы не принимаем этого решения, то лишаемся всего, чего только что достигли, а именно позиции возможной экзистенции. Говоря еще точнее, решившись на должный поступок, мы «продлеваем» действительность своей возможной экзистенции, «продлеваем» свою собственную действительность.

Решаясь на должное решение, человек как экзистенция руководствуется абсолютной ценностью поступка в отношении Другого, а не замкнутыми на существование интересами. Но поскольку Другой служит представителем неизвестности-трансценденции-смысла, принятие должного решения означает нетематическое признание абсолютной ценности этой неизвестности – такой ценности, которая бесконечно превышает ценность не только всякого существования, но и самой экзистенции. И только в свете безусловной ценности этой неизвестности и от нее такую же ценность получает и экзистенция, и существование. Жертвуя собой – тематически ради Другого, нетематически ради неизвестности – экзистенция достигает своей максимальной действительности. И в этом онтологическом акте экзистенции открывается реальность как такая среда, в которой каждое «что», каждое обстоятельство, отношение, явление или вещь, подразумеваемые существованием, соединяются с истинностью, а существование – с экзистенцией. Эту ситуацию уже некому созерцать «извне», я как воплощенное единство экзистенции-существования целиком участвую в событии решенной ситуации, просветленного феномена, собственно сбываясь в ней вместе со всем, что охватывает эта ситуация.

Наконец, обогащенный опытом действительности реальности, человек укореняется в возможности этой реальности. Отныне он чувствует, что любое действие может быть осмысленным и реальным, что он не обречен на бесконечное и пустое симулирование своей жизни. Поэтому даже как всего лишь возможная, как «чувство реальности», реальность оказывается основанием наших

дальнейших поступков. И вместе с тем, реальность как результат пройденного нами пути как бы «задним числом» оправдывает действие в пользу Другого. Теперь становится ясно, что опасность потерять себя ради Другого иллюзорна – напротив, она является условием подлинного обретения себя как неотъемлемого участника реальности.

Однако реальность является основанием поступка не только в форме знания, вторичного по отношению к опыту нашего со-бытия этой реальности, но и как таковая – в процессе совершения поступка. Благодаря нашему пребыванию в решимости в модусе действительной экзистенции обнаруживается, что, тематически ориентируясь на абсолютную ценность инаковости Другого, мы *уже* нетематически опирались на реальность, более того, что реальность была *всегда* – однако очевидности в ее осознании мы достигли лишь *теперь, в событии*. Реальность, таким образом, вступает в силу по ту сторону и еще прежде ее осознания нами. Как и в случае с первым шагом на пути к реальности, когда, будучи неудовлетворенными одним лишь существованием, мы осознали свой отрыв от него *уже* имеющим место, в случае совершения должного поступка мы осознаем, что этот поступок *уже* был основан на реальности. И то, что казалось максимальным риском, *postfactum* открывается как обретение самого прочного онтологического фундамента.

Теперь остается показать, какое значение полученные в данном исследовании результаты имеют для уточнения отдельных общеполитических понятий в контексте онтологии события, а также различных явлений современности.

2.4. Практическая методология в контексте онтологии события

Своеобразным продолжением проблемы реальности, связывающим собственно философское и социально-политическое измерения, является проблема истории, онтологический смысл которой трансформируется в свете предложенного метода практического постижения реальности.

«Пока мы пассивно принимаем "систему ценностей" читаемой газеты,... мы не производим оценки, так как действительно оценивать – это оценивать от своего собственного имени, вовлекая в оценку самих себя... И с этого момента мы начинаем воспринимать прочитанное не как дело, о котором рассказывает газета и которое нас не касается; мы захвачены чувством реальности... Мое безразличие было связано с не осознаваемым мною отношением к прочитанному как к нереальному... Теперь же все меняется. Прочитанная мною история происходит уже в пределах моей вселенной, и я должен выстроить свое отношение к ней»¹⁷⁰, т.е. должен понять, как дальше быть в связи с этой историей. Однако теперь ясно, что такое «выстраивание отношений» возможно на основе экзистенциальной рефлексии, благодаря осуществлению которой мы получаем «реальное представление», демонстрирующее подлинный смысл прочитанной истории, так что оно существует как бы параллельно нашим первоначальным представлениям. Вместе с тем, «реальное представление» составляет экзистенциальное содержание реальности. Поскольку же в нашем со-бытии реальности последняя открывается как уже всегда присутствующая, мы вправе говорить, что и реальность существует параллельно нашему бытию-в-мире. Ясно также, что в таком случае речь идет о присутствии реальности в качестве возможной, но это присутствие возможной реальности действительно – в том же самом смысле, в каком действительно присутствие «бесконечно-возможного бытия» у Библера.

Каждое «реальное представление» являет собой осмысление текущего порядка вещей. Развертывающуюся во времени совокупность этих разнообразных порядков традиционно называют историей. Необходимость «быть в курсе событий» тогда означает, что мы должны периодически совершать экзистенциальную рефлексию с тем, чтобы понимать, что происходит на самом деле.

¹⁷⁰ Марсель Г. О понятиях действия и личности // Марсель Г. Опыт конкретной философии. Москва, 2004. С. 90-91.

Тем не менее, хотя каждое «реальное представление» и учитывает человека как существование, как экзистенция он все еще не затронут историческим процессом. Лишь решимость как готовность вступить в историю может сделать человека подлинно историчным, лишь в качестве действительной экзистенции он может по-настоящему быть причастным истории. В таком случае «быть в курсе событий» означает, прежде всего, быть готовым участвовать в происходящем через реализацию должного поступка. Вовсе не обязательно, что придется эмпирически воплотить этот поступок – чтобы включиться в историю, достаточно абсолютной готовности на соответствующее действие. С другой стороны, активное участие в революциях или войнах отнюдь не гарантирует того, что человек имеет отношение к истории, особенно если его деятельность изначально определяется целями существования.

В том, что включенность в историю достигается посредством решимости на *должный* поступок, находит своеобразное воплощение гегелевское определение истории как *необходимого* процесса. Однако если у Гегеля речь идет о линейной и непрерывной необходимости, соответственно, о том, что люди являются таким «материалом» истории, через который она действует помимо их сознания, причем далеко не все могут стать причастными этому великому процессу, но только «всемирно-исторические личности» (которые, в свою очередь, сделав свое предопределенное Провидением дело, сами «отпадают, как пустая оболочка зерна»¹⁷¹) – нам следует говорить о дискретной необходимости. Эта необходимость состоит в том, что мы каждый раз заново должны совершать *должный* поступок – однако здесь нет никакой предопределенности, поскольку я могу и отказаться от этого поступка. Речь идет о том, что историческим является только то действие, которое отвечает на требование Другого как делегата неизвестности, но если это действие все-таки совершается, оно – необходимо. Таким образом, историческая необходимость, с одной стороны, будучи самодостаточной как зов неизвестности, с другой – основывается на человеческой

¹⁷¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 8. Москва; Ленинград, 1935. С. 31.

свободе как решимости на должный поступок. Поэтому история не есть нечто заранее заданное, как некое телеологически детерминированное протекание мирового бытия, она не есть инвариантное развитие каких-либо внутримирных процессов.

Но в той же мере оказываются несостоятельными и любые попытки выяснить «предначертанные исторические роли» тех или иных людей, будь то ученые или руководители государств. Каждый может быть причастен истории, и нет никакой заранее данной человеку исторической миссии, которая была бы вписана в общую логику происходящего. Эта «миссия» может появиться лишь в конкретный момент в конкретной ситуации как призыв к должному поступку, но никогда она не существует заблаговременно в каком-то идеальном измерении.

Коль скоро исторический поступок основывается на решимости, история всегда есть осознанное и ответственное предприятие. Осознанность не означает здесь, что каждый осознает всю историю как некий процесс развития мира или даже как совокупность должных поступков всех людей, потому что в обоих этих случаях история оказывается противостоящим человеку объектом. Напротив, история всегда соотнесена со мной, всегда в некотором смысле «моя личная история», поэтому и осознается она только с моего единственного места в контексте моего возможного участия в ней. По той же причине не может быть и речи о том, что каждый несет ответственность не только за свою решимость, но и за то, решится ли другой на должный поступок. Я целиком и полностью ответственен лишь за то, что делаю сам – как экзистенция я в принципе не могу быть ответственным за нечто большее. Претензия на большую ответственность, чем абсолютная ответственность экзистенции за собственный поступок, выталкивает меня на позицию существования, ответственность которого всегда относительна.

Поскольку решимость на должный поступок есть нетематическое бытие-к-смыслу действительной экзистенции, история осмысленна *per definitionem*. Бессмысленной истории не бывает: она либо имеет смысл, либо ее вообще нет в качестве истории. Но «смысл» здесь отнюдь не равнозначен некоторому

историческому итогу, например, достижению наилучшего общественно-политического устройства¹⁷². Обретение историей своего «зачем» может произойти на любом внутримирном «материале» – важно не то, какие явления подвергаются осмыслению, но то, что происходящее в принципе осмысленно. История как всегда-моя имеет смысл как полнота данного конкретного события моей встречи с реальностью определенного исторического момента – собственно, именно эта встреча и переводит для меня то или иное явление в разряд исторического. И в то же время, как таковая – вне исторического события моей встречи с реальностью, но на его основе, как бы ретроспективно – история всегда имеет смысл. В подлинно историческом событии решимости на должный поступок мне открывается то, что было, есть и будет всегда – историческая вечность – но мы замечаем это лишь *сейчас*, в пространстве самого события, и в дальнейшем это останется лишь в нашей экзистенциальной памяти. Уверенность в возможной осмысленности истории, таким образом, опирается на предварительную действительность этой осмысленности, к которой мы приходим, однако, всегда уже после того, как эта осмысленность вступила в свою силу.

Тогда «быть в курсе событий» означает «быть в курсе смысла истории». Поскольку же сам смысл как бытие-к-смыслу и есть этот «курс», речь в очередной раз идет просто о том, чтобы сбываться в качестве действительной экзистенции в со-бытии реальности через совершение должного поступка. «В таком случае только акты медитации событийности бытия приобретают значение "исторических"»¹⁷³.

Вместе с тем, сквозь призму онтологической значимости события получает свое уточнение и статус человека. Отныне мы не можем говорить о нем лишь как о сознании, которое познает и отражает мир в своих интерпретациях. «Я» как единство существования и экзистенции теперь следует считать чем-то большим:

¹⁷² Об идее «конца истории», достигнутого в результате повсеместного распространения либерально-демократического режима, см.: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Москва, 2007.

¹⁷³ Комаров С. В. Различие как событие: возможность мышления // Вестник Пермского университета. Серия «Философия. Психология. Социология». – 2012. – Вып. 2 (10). С. 29.

оно есть посредник между неизвестностью – и эмпирическими обстоятельствами мира. Лишь в исполняющемся историческом событии встречи с реальностью, когда сама разница между существованием и экзистенцией становится несущественной, человек обретает сам себя, достигая собственной подлинности – и в том же самом событии само содержание реальности приобретает качество истинного. Таким образом, подлинность как характеристика, относящаяся к человеку, встречается здесь с истинностью как характеристикой содержания реальности¹⁷⁴. В пределе, подлинность и истинность, человек и реальность – это моменты одного и того же единства, рассматриваемого с разных сторон. «Что должна означать эта... тайна субъект-объектного разделения? По всей видимости, все-таки то, что бытие в целом не может быть ни объектом, ни субъектом, но должно быть "Объемлющим" (Umgreifende), которое проявляется в этом разделении. Совершенно очевидно, что бытие не может быть предметом (объектом). Все, что становится для меня предметом, выступает ко мне из Объемлющего, и я как субъект исхожу из него... Объемлющее остается для моего сознания темным... Объемлющее не превращается само в предмет, однако проявляется в разделении Я и предмета. Само оно остается задним планом (Hintergrund): проясняясь безгранично в явлении, оно, однако, всегда остается Объемлющим»¹⁷⁵.

В связи с тем, что в событии встречи с реальностью человек оказывается особым активным моментом самой реальности (или Объемлющего), а не субъектом рассудочного познания, важное значение получает переосмысление сущности мышления. Характеристика человека как «места» встречи «Тождественного и Иного» (Левинас), внутримирного и принципиально неизвестного – и вместе с тем, Иного и неизвестного с самими собой – объясняет возможность «топологической рефлексии». «В пределе, топос в топологической

¹⁷⁴ В данном случае «истинность» понимается не гносеологически, а онтологически. «Истинность» здесь есть аналог «подлинности», но в целях терминологической четкости параметр «подлинности» мы используем применительно к человеческому бытию, а «истинностью» характеризуем бытие «вещей» (в широком смысле – как любого внутримирного содержания, «чтойности»).

¹⁷⁵ Ясперс К. Введение в философию.

рефлексии мыслит сам себя. Топос это мысле-место. Место, существующее при непосредственном участии человеческой разумной заботы»¹⁷⁶. Последнюю следует понимать именно как метод достижения этого топоса, или как становление самим этим топосом. «Это уже не точка в полном смысле слова, но место, позиция, местоположение... Субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает»¹⁷⁷. Этими словами Ж. Делез говорит, конечно, не о классическом новоевропейском субъекте, но о такой активности, применительно к которой, по большому счету, уже нельзя точно сказать, чья она, человек ли мыслит бытие или бытие мыслит само себя посредством человека¹⁷⁸. Ясно одно: мышление – это просто некое состояние, в котором я либо нахожусь (или, точнее, которым я являюсь) – и тогда все понятно и осмысленно, либо не нахожусь – и тогда мне нужны гипотезы, специальные техники их проверки и т.п. Таким образом, решение проблемы реальности, проблемы истории и проблемы человека в рамках онтологии события заключается в разносторонней характеристике одного и того же онтологического состояния.

Признание того, что реальность всегда соотнесена со мной, означает, что она личностна – однако то, что в этой реальности я встречаю подлинного Другого, свидетельствует в пользу совпадения его реальности с моей: это одна и та же, «сингулярно-общая» реальность. Я совпадаю с Другим в нашей подлинности, а наши реальности (например, образы жизни) совпадают в их истинности – но различаются по содержанию. Графически это можно представить «точкой» (топосом), от которой в разные направления расходятся лучи, не пересекающиеся нигде, кроме этой «точки», причем само это пересечение не означает пересечения содержательных сторон наших миров – эта «точка» есть нечто качественно отличное от лучей. Такая «точка» обозначает событие со-бытия [меня и Другого, наших миров], а лучи – все то наше бытие, которое выходит за рамки события – преимущественно бытие на позиции существования, – а также все содержание

¹⁷⁶ Савчук В. В. Указ. соч. С. 146.

¹⁷⁷ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. Москва, 1997. С. 35.

¹⁷⁸ Подробнее о концептах субъекта и субъективности у Ж. Делеза см.: Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. С. 711-712.

наших миров. Соответственно, плюрализм есть констатация этой множественности нигде не пересекающихся миров, но множественности не абсолютно хаотической, но совершенно особым образом связанной в событии.

Отсюда получает осмысление и столь актуальная для современности проблема толерантности. Своеобразная принудительная терпимость, причиной которой может быть и давление извне, и приверженность самой толерантности как идентифицирующей нацию идее, понятой, однако, теоретически, – эта искусственная терпимость служит ярким примером сегодняшнего отношения европейских правительств к проблеме иммиграции населения из стран, охваченных военными действиями. Такая толерантность балансирует между различными интересами существования, но, по-видимому, имеет мало отношения к той абсолютно искренней готовности действовать в пользу Другого, которая только и способствует совершению подлинно исторического поступка. Пока дело ограничивается политическими играми, исторических событий не происходит. Какое решение необходимо принять в контексте сложившегося положения вещей – это может понять только каждый собственнлично, причем именно как *свое ответственное решение*. Для настоящего решения недостаточно одних лишь военно-дипломатических стратегий.

В контексте указанной «графической схемы плюрализма» очевидную несостоятельность – причем не столько морально-оценочную, сколько фактическую – получает представление о возможности распространения демократического режима по всему миру. Суть этого представления – которое сегодня все еще пытаются воплотить в жизнь отдельные государства – опять же состоит в игнорировании принципиальной инаковости конкретных Других другого народа, несводимости различных национальных и индивидуальных систем ценностей к одной универсальной. Пусть даже демократическое устройство в теории и способствует развитию системы гражданских прав и свобод, в силу вступает фундаментальный принцип, в соответствии с которым

«нельзя принять принудительного, насильственного совершенства»¹⁷⁹. Та или иная идеология остается значимой лишь в пределах конкретной ситуации, но не может быть расширена до масштабов общечеловеческой идеологии.

Другой пример «практической применимости» полученных в данном исследовании результатов касается области научного творчества. С позиции ученого дело обстоит следующим образом. Его профессиональная деятельность не есть одно лишь воплощение знаний и навыков – всякой теоретической работе предшествует понимание того, для чего эта работа предназначена. Только тогда она получает свой смысл и легитимацию со стороны самого ученого. Речь идет не о конкретно-внутримирной цели, которая стоит перед разработчиком, но о том, для чего служит эта цель, в каком контексте она имеет значение. Если, например, ученый видит перед собой цель разработать какое-то орудие, которое в условиях военного конфликта позволит сохранить жизнь конкретных Других – причем эта ситуация не является просто некой абстрактной типической ситуацией, так что орудие готовится будто бы «на всякий случай» – напротив, ученый переживает эту возможную ситуацию как действительную – указанная цель осмысленна. Тогда его работа – не просто реализация каких-то физических законов на конкретном примере, не просто техническая деятельность – его работа есть осмысленное предприятие. И результаты этой работы реальны и имеют смысл именно в контексте той ситуации, в которой они достигались.

В таком случае, в событии встречи с реальностью ученый мыслит возможность иного взгляда на решение той же самой задачи, которая стояла и перед ним (например, задачи описания мира). Ясно, что в таком случае описание мира, осуществляемое со стороны Другого, может быть принципиально иным – но ученый все же должен заранее принимать его в качестве допустимого – более того, имеющего ценность, которую данное описание (концепция) получает от ценности самой инаковости Другого. Тогда следует признать и то, что не

¹⁷⁹ Бердяев Н. А. Самопознание.

URL: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1940_39_00.htm (дата обращения: 06.05.2011).

существует никакой абсолютной ценности научной теории, которая была бы значима сама по себе в силу достигнутых в ней результатов.

Таким образом, во всяком случае – идет ли речь о принятии политического решения, научной деятельности и т.п. – мы неизбежно в первую очередь оказываемся перед вопросом «Зачем это делать?». «Вопрос: «зачем?», обращенный к этой деятельности, неминуемо открывает выход в бытийный горизонт, в котором присутствует *вся полнота смысла*. А это означает, в свою очередь, что в поле рефлексии оказывается и тот смысловой контекст, в котором та или иная прикладная задача обретает значимость и различные (альтернативные) возможности ее решения. И в том, и в другом случае неминуемо обнаруживается, высвечивается *условный характер* как цели деятельности, так и способов ее достижения»¹⁸⁰. Однако в каждой конкретной ситуации и цель, и способ ее достижения оказываются вполне определенными.

Тот факт, что вопрос «Зачем?» опережает вопросы «Что?» и «Как?», а смысл открывается как мое ответственное бытие-к-смыслу, показывает, почему поступок методологически предшествует опыту-знанию реальности: достижение смысла осуществляется в акте моего ответственного поступка, в котором я еще не опираюсь на знание о реальности, поскольку я еще и вовсе не встретился с ней. Хотя, конечно, на пути к реальности я опираюсь на «реальное представление», на некоторое «реальное положение вещей» – но не в меньшей степени опираюсь и на свободный акт решимости на должный поступок, так как лишь абсолютная готовность к осуществлению этого поступка и открывает мне реальность в ее несомненной очевидности. Более того, решимость является не просто чисто формальным дополнением экзистенциальной рефлексии, решимость не просто добавляет к содержанию «реального представления» его истинность – она в известной степени корректирует содержание этого представления. Решаясь на должный поступок, человек как бы исправляет то отношение к происходящему, которое фактически и неосознанно присуще ему на позиции существования.

¹⁸⁰ Бакеева Е. В. Современная наука: рефлексивность и «локализация» // Научный ежегодник Института философии и права Уро РАН. – 2014. – Т. 14. – Вып. 4. С. 28.

Поэтому решимость есть позитивный акт, он приводит наше случайное отношение к миру в должное состояние. В целом же дело предстает таким образом, что посредством осуществления практического метода постижения реальности человек впервые обнаруживает реальность как то, на что он нетематически опирался в своей решимости на должный поступок.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В рамках настоящего исследования раскрыто понимание реальности как экзистенциально-онтологического основания человеческого поступка. Такое отношение между реальностью и поступком обнаруживается ретроспективно в событии встречи экзистенции с «тем, что есть на самом деле». Однако тот факт, что знания об истинной реальности не существует прежде этой встречи и что сама эта встреча не есть нечто само собой разумеющееся, предопределил необходимость обращения к специальной разработке методологических оснований постижения реальности.

Для решения поставленной проблемы в качестве наиболее релевантного выбран экзистенциально-феноменологический подход. В отличие от объективизма, базирующегося на теоретико-познавательной установке, он предполагает такое отношение человека к миру, которое не подлежит строгой дифференциации на наблюдателя и объект наблюдения. В этом случае человек уже не противостоит миру, но участвует в нем, переживает происходящие явления как уникальные и неповторимые, ускользающие от чисто абстрактных типизаций и классификаций. Так исключается всякая возможность занимать метафизическую позицию по отношению к миру.

Вместе с тем, экзистенциально-феноменологический подход не совпадает и с органицизмом. Если представители органической философии утверждают тотальную принадлежность человека миру – в образе жизни, природы, языка, – а способом постижения этих образов реальности оказывается сознательное подчинение собственного мышления логике их имманентного бытия, то экзистенциально-феноменологическое рассмотрение реальности сохраняет за человеком возможность самостоятельной рефлексии даже над тем миром, в который он включен.

Таким образом, на карте философских подходов к исследованию проблемы реальности экзистенциально-феноменологический подход располагается между объективистским и органическим.

Однако мы можем наблюдать принципиальное отличие сегодняшней онтологической ситуации от той, в которой экзистенциально-феноменологический подход был впервые сформулирован. Предпринимаемое в данной работе описание явлений и процессов в различных областях человеческой жизни показывает, что специфической чертой современности является плюрализм. В социально-политической сфере он находит выражение в информационных и идеологических войнах, носящих не столько смысложизненный, сколько дипломатический характер, а также в инфляции многообразных образов поведения, не поддающихся оценке в рамках какой-либо одной нормативной системы. В сфере искусства речь идет о стремлении к такому изображению реальности, в котором переплетаются элементы различных эпох и стилей, а в науке – о несопоставимости концепций, нередко отстаивающих конфликтные взгляды на мир, но в равной мере находящих себе подтверждение. Закономерным следствием такого положения вещей служит обострение проблемы поиска реальности как основания поступка.

В этих условиях получает актуальность задача переосмысления методологических особенностей экзистенциально-феноменологического подхода с учетом новой онтологической ситуации. Несостоятельность претензий на общезначимость всякой теоретически смоделированной «картины мира» ведет к необходимости разработки именно практического метода постижения реальности. В опоре на традицию, берущую начало в новоевропейской философии, «практическое» понимается как «имеющее отношение к должному», а своеобразным посредником между областью трансцендентного, откуда исходит требование должного поступка, выступает Другой. Таким образом, в общем виде практический метод постижения реальности в качестве своего решающего момента предполагает совершение должного поступка в отношении Другого.

В свою очередь, конкретная формулировка практического метода постижения реальности подразумевает анализ центральных понятий экзистенциально-феноменологического подхода. Так, человеческое «Я», будучи единым, тем не менее, предстает в виде двух ипостасей – существования и

экзистенции. Как существование, человек занимается ориентированием в обстоятельствах мира, и в целом – заботой о самом себе. Как экзистенция, человек рассматривает свое существование в единстве с самим миром, прежде всего, в контексте вопроса о смысле этого (со-)существования. Такое единство получает название ситуации. Поскольку же ситуация и есть та данность, которая первично и дорефлексивно встречается экзистенции, она именуется феноменом. Кроме того, внимания заслуживает различие между возможной и действительной экзистенцией. Занимая позицию возможной экзистенции, человек еще только стоит перед вопросом о смысле происходящего, тогда как действительная экзистенция – определение уже достигнутого осмысленности человека.

Первым этапом осуществления практического метода постижения реальности является экзистенциальная рефлексия, т.е. рефлексия возможной экзистенции над феноменом (ситуацией существования). Данная методологическая процедура реализуется благодаря построению особой спекулятивной конструкции, представляющей собой собрание характеристик того или иного человеческого состояния в едином мыслительном пространстве. Главным образом, речь идет о выявлении человеком тех его подлинных целей и определяющих волю побуждений, которые *уже*, т.е. до всякого их объяснения и оправдания, определяют его отношение к происходящему, и, следовательно, организуют деятельность этого человека с позиции его существования. В результате выполнения экзистенциальной рефлексии возникает своеобразное «реальное представление» о действительном положении дел, а отделение субъективного отношения к происходящему от происходящего как такового презумптивно наделяет его осмысленностью.

Заключительный этап осуществления практического метода постижения реальности предполагает решимость человека на должный поступок. Этот поступок может быть совершен только в отношении другой экзистенции, в то время как действие в пользу самого себя будет означать возвращение обратно на позицию существования. Искренне соглашаясь действовать ради Другого, человек ориентируется на саму его инаковость, отсылающую к той области

трансцендентного, откуда исходит требование должного поступка. При этом конкретную внутримирную определенность данный поступок приобретает благодаря «реальному представлению». Абсолютная готовность поступить должным образом и позволяет войти в непосредственное событийное отношение с реальностью как такой средой, в которой «вещность» – и вообще всякая «чтойность» – соединена с истинностью.

Наконец, полученные в исследовании результаты позволяют переосмыслить отдельные понятия онтологии события, некоторые явления современной социально-политической жизни, тенденции в сфере научной деятельности.

Таким образом, сформулированный и обоснованный в работе практический метод постижения реальности позволяет понять реальность как таковую в качестве основания должного поступка. Учитывая событийность этого понимания, следует говорить о необходимости актуализировать указанный метод каждый раз заново.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / М. Анри // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – Москва, 2014. – С. 43-57.
2. Антипенко Л. Г. Проблема физической реальности сорок лет спустя [Электронный ресурс] / Л. Г. Антипенко. – Режим доступа: <http://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://beskonechnost.info/documents/problem.doc> (дата обращения: 23.11.2015).
3. Ашимова В. А. Ситуативное определение человеческого бытия: классическая и неклассическая парадигмы : автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. А. Ашимова ; УрАГС. – Екатеринбург : [б. и.], 2000. – 18 с.
4. Бакеева Е. В. Введение в онтологию: образы мира в европейской философии : Курс лекций : Учеб. пособие / Е. В. Бакеева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2014. – 388 с.
5. Бакеева Е. В. Инкарнация мысли: постструктурализм в контексте идей М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили / Е. В. Бакеева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 154 с.
6. Бакеева Е. В. Понимание как воссоздание смысла бытия: апофатический путь : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Е. В. Бакеева ; Урал. гос. ун-т. – Екатеринбург : [б. и.], 2005. – 38 с.
7. Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема / Е. В. Бакеева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 169 с.
8. Бакеева Е. В. «Презумпция осмысленности» как условие понимания / Е. В. Бакеева // Известия УрФУ. Сер. 3, Общественные науки. – 2014. – №3 (131). – С. 5-12.
9. Бакеева Е. В. Принять парадокс, или Усилие смирения / Е. В. Бакеева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2009. – 84 с.
10. Бакеева Е. В. Реальность как действие / Е. В. Бакеева, М. И. Коновалов, А. М. Коржов, С. В. Уткин, Е. В. Хузина, А. А. Черняк // Философия. XX

- век: рубеж столетий : материалы II всерос. науч. конф. молодых ученых / отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург, 2012. – С. 157-164.
11. Бакеева Е. В. Современная наука: рефлексивность и «локализация» / Е. В. Бакеева // Научный ежегодник Института философии и права Уро РАН. – 2014. – Т. 14. – Вып. 4. – С. 22-34.
 12. Баксанский О. Е. Моя картина мира. Как человек создает повседневную реальность / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2014. – 576 с.
 13. Барт Р. Гул языка / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр. Г. К. Косикова. – Москва, 1989. – С. 541-544.
 14. Барт Р. Эффект реальности / Ролан Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр. Г. К. Косикова. – Москва, 1989. – С. 392-400.
 15. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук / сост. С. Г. Бочаров. – Санкт-Петербург, 2000. – С. 9-226.
 16. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов / ред. С. Г. Бочаров, Н. И. Николаев. – Москва, 2003. – С. 7-68.
 17. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук / сост. С. Г. Бочаров. – Санкт-Петербург, 2000. – С. 227-231.
 18. Бахтин М. М. Проблема обоснованного покоя. Доклад М. М. Бахтина / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов / ред. С. Г. Бочаров, Н. И. Николаев. – Москва, 2003. – С. 328-330.
 19. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевича. – Москва : Медиум, 1995. – 323 с.

20. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон ; пер. с фр. В. А. Флеровой. – Москва ; Жуковский : Кучково поле, 2006. – 384 с.
21. Бердяев Н. А. Самопознание [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1940_39_00.htm (дата обращения: 06.05.2011).
22. Биbihин В. В. Энергия / В. В. Биbihин. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
23. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – Москва : Политиздат, 1991. – 413 с.
24. Биричева Е. В. Субъект как несубстанциальное основание бытия: концепция «приспособления» : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Е. В. Биричева ; Урал. гос. ун-т. – Екатеринбург : Ажур, 2013. – 26 с.
25. Богданов К. Ю. Физика [Электронный ресурс] / К. Ю. Богданов. – Режим доступа: http://kaf-fiz-1586.narod.ru/11bf/uchebnik_11/33.htm (дата обращения: 14.06.2015).
26. Бодрийяр Ж. Пароли / Ж. Бодрийяр // Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер. с франц. Н. Сулова. – Екатеринбург, 2006. – С. 5-38.
27. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – Москва : Добросвет, 2000. – 387 с.
28. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа: http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml (дата обращения: 11.06.2014).
29. Болдыгин Г. В. И. Кант о теоретическом и практическом видах познания / Г. В. Болдыгин // Вестник РУДН. – 2012. – №3. – С. 68-91.
30. Больнов О. Ф. Новая укрытость [Электронный ресурс] / О. Ф. Больнов. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/bolnov/novaya-ukrytost->

- problema-preodoleniya-ekzistencializma-vvedenie#9-dalneyshee-napravlenie-issledovaniya (дата обращения: 15.09.2015).
31. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов ; пер. с нем. С. Э. Никулина. – Санкт-Петербург : Лань, 1999. – 224 с.
 32. Брассье Р. Понятия, объекты, перлы [Электронный ресурс] / Р. Брассье. – Режим доступа: http://ncca.ru/app/images/file/Ray_Brassier.pdf (дата обращения: 19.11.2015).
 33. Бряник Н. В. Особенности знания неклассической науки / Н. В. Бряник // Научный ежегодник Института философии и права Уро РАН. – 2012. – Вып. 12. – С. 86-98.
 34. Бурдые П. Общественное мнение не существует / П. Бурдые // Бурдые П. Социология политики / сост. Н. А. Шматко. – Москва, 1993. – С. 159-177.
 35. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Логос. – 1991. – №1. – С. 39-50.
 36. Витгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. – Москва, 2005. – С. 14-221.
 37. Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 372 с.
 38. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер ; пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
 39. Гадамер Г.-Г. История понятий как философия / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. – Москва, 1991. – С. 26-43.
 40. Гадамер Г.-Г. Миф и разум. / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. – Москва, 1991. – С 92-99.
 41. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. – Москва, 1991. – С 9-15.
 42. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. – Москва, 1991. – С 16-26.

43. Гартман Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю. В. Медведева. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – 640 с.
44. Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно? / Г. В. Ф. Гегель // Вопросы философии. – 1956. – №6. – С. 138-140.
45. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 800 с.
46. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – Москва : Академический Проект, 2008. – 767 с.
47. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения : в 14 т. Т. 8 / пер. А. М. Водена. – Москва ; Ленинград, 1935. – 470 с.
48. Гейзенберг В. Конец физики? / В. Гейзенберг // Гейзенберг В. Шаги за горизонт / сост. А. В. Ахутин. – Москва, 1987. – С. 201-207.
49. Грицанов А. А. Метод / А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко // Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – 3-е изд. – Минск, 2003. – С. 628.
50. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – Москва : Академический Проект, 2009. – 489 с.
51. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – 2-е изд., стер. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 315 с.
52. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – Санкт-Петербург : Университет : Владимир Даль, 2004. – 400 с.
53. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / пер. с лат., фр. – Москва, 1989. – С. 297-422.
54. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт ; пер. с лат. В. И. Пикова. – Москва ; Ленинград : Соцэкгиз, 1936. – 175 с.

55. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках [Электронный ресурс] / Р. Декарт. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/dekar01> (дата обращения: 08.05.2014).
56. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого / Ж. Делез // Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. – Москва, 2011. – С. 395–421.
57. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делез ; пер. с франц. Б. М. Скуратова. – Москва : Логос, 1997. – 264 с.
58. Денисов С. Ф. Память, время, «я» / С. Ф. Денисов, В. И. Красиков // Омский научный вестник. – 2013. – №5 (122). – С. 85-87.
59. Деррида Ж. О грамматики / Ж. Деррида ; пер. с фр. Н. С. Автономовой. – Москва : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
60. Деррида Ж. Различае <Différance> / Ж. Деррида // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. – Москва, 2012. – С. 24-51.
61. Деррида Ж. Ousia и Grammé. Примечание к одному примечанию из «Sein und Zeit» / Ж. Деррида // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. – Москва, 2012. – С. 52-94.
62. Достоевский Ф. М. Неточка Незванова / Ф. М. Достоевский // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. Т. 2. – Ленинград, 1972. – С. 142-268.
63. Дынин Б. С. Онтологическая диалогичность мира: признание трансцендентного / Б. С. Дынин // Вопросы философии. – 2010. – №5. – С. 105-114.
64. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек ; пер. с англ. В. Софронова. – Москва : Художественный журнал, 1999. – 238 с.
65. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального! / С. Жижек ; пер. с англ. А. Смирнова. – Москва : Прагматика культуры, 2002. – 160 с.
66. Зиммель Г. Как возможно общество? / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни / пер. с нем. – Москва, 1996. – С. 509-526.

67. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное : в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни / пер. с нем. – Москва, 1996. – С. 486-500.
68. Зиммель Г. Созерцание жизни / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное : в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни / пер. с нем. – Москва, 1996. – С. 7-185.
69. Зувев В. В. Проблема реальности объекта исследования / В. В. Зувев, С. С. Розова // Высшее образование в России. – 2005. – №7. – С. 126-130.
70. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов / пер. с нем. – Санкт-Петербург, 1995. – 528 с.
71. Кант И. Лекции по этике / И. Кант // Кант И. Лекции по этике / пер. с нем. ; общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. – Москва, 2000. – С. 38-222.
72. Кант И. Основание метафизики нравов / И. Кант // Кант И. Лекции по этике / пер. с нем. ; общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. – Москва, 2000. – С. 224-282.
73. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? [Электронный ресурс] / И. Кант. – Режим доступа: http://budclub.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml (дата обращения: 06.03.2014).
74. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Т. 6. Религия в пределах только разума. Метафизика нравов / пер. с нем. ; под общ. ред. А. В. Гулыги. – Москва, 1994. – С. 5-222.
75. Керимов Т. Х. Поэтика времени / Т. Х. Керимов. – Москва : Академический Проект, 2005. – 192 с.
76. Киященко Л. П. Мифопоэзис научного дискурса / Л. П. Киященко // Философия науки. – Москва, 2002. – Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. – С. 355-376.
77. Киященко Л. П. Постнеклассическая философия – опыт трансдисциплинарности / Л. П. Киященко // Постнеклассика: философия,

- наука, культура : Коллективная монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. – Санкт-Петербург, 2009. – С. 137-169.
78. Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания / С. В. Комаров. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. – 736 с.
79. Комаров С. В. Различие как событие: возможность мышления / С. В. Комаров // Вестник Пермского университета. Серия «Философия. Психология. Социология». – 2012. – Вып. 2 (10). – С. 18-30.
80. Конашкова А. М. Методологические основания феноменологической онтологии: архитектура смысла бытия : автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. М. Конашкова ; Урал. гос. ун-т. – Екатеринбург : [б. и.], 2007. – 28 с.
81. Копылов Г. Г. Искусственные миры науки и реальность / Г. Г. Копылов // Наука: возможности границы / отв. ред. Е. А. Мамчур. – Москва, 2003. – С. 169-188.
82. Корецкая М. А. Эффект реальности и пустыня Реального: цинизм и тоска на обломках онтологии / М. А. Корецкая // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2006. – № 1 (4). – С.42-57.
83. Котелевский Д. В. Грани (-) новой онтологии / Д. В. Котелевский // В поисках новой онтологии : Сборник статей / общ. ред. В. И. Плотникова. – Екатеринбург, 2004. – С. 7 – 25.
84. Кралечкин Д. Ю. Мейясу и экономия конечности / Д. Ю. Кралечкин // Логос. – 2013. – №2 (92). – С. 44-69.
85. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор ; пер. с датского Н. Исаевой и С. Исаева – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 680 с.
86. Ладов В. А. Проблема реальности в аналитической философии / В. А. Ладов // Вестник ТомГУ. – 2010. – №4 (12). – С. 30-49.

87. Лакан Ж. Функция письма / Ж. Лакан // Лакан Ж. Еще (Семинар, Книга XX (1972/73)) / пер. с фр. – Москва, 2011. – С. 35-47.
88. Лао Цзы. Дао дэ цзин / Лао Цзы. – Москва : Вагриус, 2006. – 171 с.
89. Левинас Э. Заметки о смысле / Э. Левинас // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – Москва, 2014. – С. 18-38.
90. Левинас Э. Ракурсы / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / гл. ред. С. Я. Левит. – Москва ; Санкт-Петербург, 2000. – С. 292-347.
91. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / гл. ред. С. Я. Левит. – Москва ; Санкт-Петербург, 2000. – С. 66-287 с.
92. Лейбниц В.-Г. Монадология / В.-Г. Лейбниц // Лейбниц В.-Г. Сочинения : в 4 т. Т. 1 / пер. с франц. и лат. – Москва, 1982. – С. 413-429.
93. Лобанов С. Д. Бытие и реальность / С. Д. Лобанов. – Москва : Наука, 1999. – 156 с.
94. Лосский Н. О. Мир как органическое целое / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Избранное. – Москва, 1991. – С. 335-480.
95. Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та ; Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007. – 233 с.
96. Магун А. В. Понятие события в философии Владимира Библихина / А. В. Магун // Stasis. – 2015. – Т.3. – №1. – С. 156-176.
97. Мальдине А. О сверхстрастности / А. Мальдине // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. – Москва, 2014. – С. 151-203.
98. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. – Санкт-Петербург : Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1997. – 572 с.
99. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. – Москва : Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.

100. Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса / В. В. Мануковский // Вестник ЧелГУ. – 2012. – №4 (258). – С. 122-125.
101. Марсель Г. Воплощенное бытие как центральная точка отсчета метафизической рефлексии / Г. Марсель // Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. – Москва, 2004. – С. 9-30.
102. Марсель Г. Метафизический дневник / Г. Марсель ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – Санкт-Петербург : Наука, 2005. – 587 с.
103. Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) / Г. Марсель // Марсель Г. Быть и иметь / пер. с фр. И. Н. Полонской. – Новочеркасск, 1994. – С. 9-131.
104. Марсель Г. набросок конкретной философии / Г. Марсель // Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. – Москва, 2004. – С. 47-65.
105. Марсель Г. О понятиях действия и личности / Г. Марсель // Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. – Москва, 2004. – С. 84-95.
106. Марсель Г. Очерк феноменологии обладания / Г. Марсель // Марсель Г. Быть и иметь / пер. с фр. И. Н. Полонской. – Новочеркасск, 1994. – С. 133-153.
107. Марсель Г. Примат экзистенциального: его этическое и религиозное значение / Г. Марсель // Марсель Г. О смелости в метафизике : Сборник статей / сост., пер. с фр. В. П. Визгина. – Санкт-Петербург, 2013. – С. 32-42.
108. Марсель Г. Свидетельство как локализация экзистенциального / Г. Марсель // Марсель Г. О смелости в метафизике : Сборник статей / сост., пер. с фр. В. П. Визгина. – Санкт-Петербург, 2013. – С. 42-53.
109. Марсель Г. Существование и объективность / Г. Марсель // Марсель Г. Метафизический дневник. – Санкт-Петербург, 2005. – С. 537-570.

110. Марсель Г. Тайна и существование / Г. Марсель // Марсель Г. О смелости в метафизике : Сборник статей / сост., пер. с фр. В. П. Визгина. – Санкт-Петербург, 2013. – С. 61-68.
111. Марсель Г. Творческая верность / Г. Марсель // Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. – Москва, 2004. – С. 116-136.
112. Марсель Г. Феноменологические заметки о бытии в ситуации / Г. Марсель // Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. – Москва, 2004. – С. 66-83.
113. Марсель Г. Фундаментальная ситуация и пограничные ситуации у Карла Ясперса / Г. Марсель // Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина. – Москва, 2004. – С. 170-197.
114. Марсель Г. Экзистенциальная доминанта в моем творчестве / Г. Марсель // Марсель Г. О смелости в метафизике : Сборник статей / сост., пер. с фр. В. П. Визгина. – Санкт-Петербург, 2013. – С. 53-60.
115. Мартишина Н.И. Реальность и ее конструирование / Н.И. Мартишина. – Новосибирск : Сибирский государственный университет путей сообщения, 2009. – 184 с.
116. Мейясу К. Время без становления [Электронный ресурс] / К. Мейясу. – Режим доступа: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 21.04.2015).
117. Мейясу К. Дилемма призрака / К. Мейясу // Логос. – 2013. – №2 (92). – С. 70-80.
118. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. И. С. Вдовиной и С. Л. Фокина. – Санкт-Петербург : Ювента : Наука, 1999. – 608 с.
119. Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия / Л. А. Мясникова ; науч. ред. В. И. Плотникова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 218 с.

120. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси ; пер. с фр. В. В. Фуре. – Минск : Логвинов, 2004. – 272 с.
121. Нанси Ж.-Л. О едином и о иерархии / Ж.-Л. Нанси // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов / пер. с фр. В. Лапицкого, С. Фокина. – Москва, 2003. – С. 85-88.
122. Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – Москва, 1991. – С. 91-102.
123. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / сост. К. А. Свасьян ; пер. с нем. – Москва, 1990. – С. 491-719.
124. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / пер. с исп. ; сост., общ. ред. А. М. Руткевича. – 2-е изд. – Москва, 2000. – С. 404-436.
125. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / пер. с исп. ; отв. ред. М. А. Киссель. – Москва, 1991. – С. 51-191.
126. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль ; пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. – 336 с.
127. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом / Х. Патнэм // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / пер. с англ., нем. – Москва, 1998. – С. 466-494.
128. Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии : Учебное пособие / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 268 с.
129. Платонов А. П. Котлован : Текст. Материалы творческой истории / А. П. Платонов. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 381 с.
130. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX веков / В. А. Подорога. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2013. – 552 с.

131. Подорога В. А. Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера / В. А. Подорога // Философия Мартина Хайдеггера и современность / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – Москва, 1991. – С 102-120.
132. Преображенский В. П. Фридрих Ницше, критика морали альтруизма [Электронный ресурс] / В. П. Преображенский. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/century/preobragen> (дата обращения: 15.06.2015).
133. Проблема реальности в современном естествознании / отв. ред. Е. А. Мамчур. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2015. – 384 с.
134. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. И. С. Вдовиной. – Москва : Академический проект, 2008. – 694 с.
135. Рикер П. Память, история, забвение / Поль Рикер ; пер. с фр. – Москва : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
136. Романенко Ю. М. Актуальность событийной онтологии [Электронный ресурс] / Ю. М. Романенко, С. П. Лебедев. – Режим доступа: http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2015-6/philosophy/romanenko-lebedev.pdf (дата обращения: 31.03.2016).
137. Рябушкина Т. М. Познание и рефлексия / Т. М. Рябушкина. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2014. – 352 с.
138. Савчук В. В. Топологическая рефлексия / В. В. Савчук. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2012. – 416 с.
139. Сапунов М. Б. О проблеме реальности в истории и философии науки / М. Б. Сапунов // Высшее образование в России. – 2012. – №2. – С. 147-155.
140. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. В. И. Колядко. – Москва : Республика, 2000. – 639 с.

141. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. М. Бекетовой. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 319 с.
142. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – Москва : Академический проект, 2008. – 222 с.
143. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – Москва, 1990. – С. 319-344.
144. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. – 3-е изд. – Москва : Академический Проект, 2004. – 864 с.
145. Столярова О. Е. Реляционная онтология А. Н. Уайтхеда и ее конструктивистская интерпретация / О. Е. Столярова // Вопросы философии. – 2008. – №12. – С. 84-103.
146. Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика / Б. Страуд // Аналитическая философия : избранные тексты / сост. А. Ф. Грязнов. – Москва, 1993. – С. 159-174.
147. Суровцев В. А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс / В. А. Суровцев // Вопросы философии. – 2010. – №8. – С. 23-29.
148. Уайтхед А. Н. Процесс и реальность / А. Н. Уайтхед // Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / пер. с англ. ; сост. И. Т. Касавин, общ. ред. М. А. Киссея. – Москва, 1990. – С. 272-303.
149. Ульрих М. Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна [Электронный ресурс] / М. Ульрих. – Режим доступа: <http://rus-lib.ru/book/27/69/69-3/130-142.html> (дата обращения: 11.05.2015).
150. Фейерабенд П. Против методологического принуждения / П. Фейерабенд // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. и нем. ; общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского. – Москва, 1986. – С. 125-466.
151. Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк. – Москва : АСТ : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 506 с.

152. Франк С. Л. Предмет знания / С. Л. Франк // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – Санкт-Петербург, 1995. – С. 37-416.
153. Фромм Э. Человек для себя: Исследование психологических проблем этики / Э. Фромм ; пер. с англ. Л. А. Чернышевой. – Минск : Коллегиум, 1992. – 253 с.
154. Фуко М. Археология знания / М. Фуко ; пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. – Санкт-Петербург : Гуманитарная академия ; Университетская книга, 2004. – 416 с.
155. Фуко М. Порядок дискурса [Электронный ресурс] / М. Фуко. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/21_f/uk/o_43.htm (дата обращения: 15.12.2014).
156. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – Санкт-Петербург : А-сад, 1994. – 407 с.
157. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – Москва : АСТ : Ермак, 2007. – 588 с.
158. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 451 с.
159. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / пер. с нем. – Москва, 1993. – С. 391-406.
160. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/1/haidegger-geyderlin.htm> (дата обращения: 15.01.2014).
161. Хайдеггер М. Наука и осмысление / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / пер. с нем. – Москва, 1993. – С. 238-253.
162. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. Г. Чернякова. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

163. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (дата обращения: 29.01.2015).
164. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / пер. с нем. – Москва, 1993. – С. 192-220.
165. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Е. В. Борисова. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
166. Хайдеггер М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / пер. с нем. – Москва, 1993. – С. 259-273.
167. Хайдеггер М. Слово / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / пер. с нем. – Москва, 1993. – С. 302-312.
168. Хайдеггер М. Язык [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: <http://lib.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt> (дата обращения: 21.02.2015).
169. Харман Г. О замещающей причинности / Г. Харман // Новое литературное обозрение. – 2012. – №114 (2). – С. 75-90.
170. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В. фон Херрманн ; пер. с нем. – Минск : Пропилеи, 2000. – 192 с.
171. Черняк Н. А. Онтология понимания : монография / Н. А. Черняк. – Омск : Изд-во Ом. гос. ун-та, 2011. – 256 с.
172. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
173. Чоран Э.-М. Выпасть из времени / Э.-М. Чоран // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX-XXI вв. – Москва, 2007. – С. 123-132.
174. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / сост. А. В. Гулыга. – Москва, 1987. – С. 227-489.

175. Шлегель Ф. Критические фрагменты / Ф. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. Т. 1 / сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова. – Москва, 1983. – С. 280-289.
176. Шлегель Ф. Трансцендентальная философия / Ф. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. Т. 1 / сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова. – Москва, 1983. – С. 431-440.
177. Шлегель Ф. Философия жизни / Ф. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. Т. 2 / сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова. – Москва, 1983. – С. 336-355.
178. Шлегель Ф. Фрагменты / Ф. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. Т. 1 / сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова. – Москва, 1983. – С. 290-316.
179. Шнитке А. Г. Полистилистические тенденции современной музыки / А. Г. Шнитке // Беседы с Альфредом Шнитке / сост. А. В. Ивашкин. – Москва, 1994. – С. 143-146.
180. Шпенглер О. Закат Европы [Электронный ресурс] / О. Шпенглер. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/shpengler_o/text_1922_zakat_evropy.shtml (дата обращения: 25.11.2014).
181. Шюц А. Структура повседневного мышления [Электронный ресурс] / А. Шюц. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/texts/shutz.htm> (дата обращения: 13.02.2015).
182. Ясперс К. Введение в философию [Электронный ресурс] / К. Ясперс. – Режим доступа: http://royallib.ru/read/yaspers_karl/vvedenie_v_filosofiyu.html (дата обращения: 08.02.2014).
183. Ясперс К. Философия. Кн. 1 : Философское ориентирование в мире / К. Ясперс ; пер. А. К. Судакова. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2012. – 384 с.
184. Ясперс К. Философия. Кн. 2 : Просветление экзистенции / К. Ясперс ; пер. А. К. Судакова. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2012. – 448 с.

185. Ясперс К. Философия. Кн. 3 : Метафизика / К. Ясперс ; пер. А. К. Судакова. – Москва : Канон+ : Реабилитация, 2012. – 296 с.
186. Ясперс К. Шифры трансценденции / К. Ясперс // Культуры в диалоге / отв. ред. А.С. Гагарин. – Екатеринбург, 1992. – С. 102-115.
187. Arbib M. A., Hesse M. B. The Construction of Reality / M. A. Arbib, M. B. Hesse. – Cambridge ; New York ; Melbourne : Cambridge University Press, 1986. – 285 p.
188. Belder S. De. On The Verge of Reality [Electronic resource] / S. De Belder. – Mode of access: http://www.sde.si/els_degryse2003.pdf (дата обращения: 09.04.2013).
189. Introna L. D. On Cyberspace and Being: Identity, Self and Hyperreality / L. D. Introna // Philosophy in the Contemporary World. – 1997. – Vol. 4, № 1, 2. – P. 16-26.
190. Meillassoux Q. After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency / Q. Meillassoux ; transl. from the French by R. Brassier. – London : Continuum International, 2008. – 148 p.
191. Rescher N. Reality and Its Appearance / N. Rescher. – London ; New York : Continuum International, 2010. – 131 p.
192. Salter W. M. Nietzsche on the Problem of Reality / W. M. Salter // Mind. New Series. – 1915. – Vol. 24, № 96. – [Репр. изд.] – Nendeln : Kraus Reprint, 1978. – P. 441-468.