

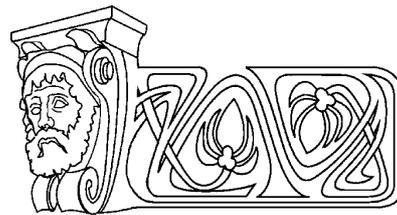


УДК 111.82

ПРОБЛЕМА НЕБЫТИЯ В СВЕТЕ КРИТИКИ МЕТАФИЗИКИ ПРИСУТСТВИЯ

А.В. Дронов

Саратовская государственная академия права
E-mail: adronov@list.ru



Проблема небытия исследуется в статье в свете постструктуралистской критики фигуры присутствия. Важнейшей предпосылкой рассмотрения этой проблемы становится признание жесткой корреляции бытия и мышления, а также мышления и представления в границах западной метафизики. В этом контексте традиция онтологической дисквалификации (отказа в существовании) той или иной предметности на основе ее нерелевантности актам мышления и представления простирается от Парменида до Хайдеггера и сообщает проблематике небытия размерность аналитики актов не-данности.

Ключевые слова: небытие, ничто, неприсутствие, трансцендентальная философия, критика метафизики.

The Problem of Non-Being in the Light of Criticism of the Metaphysics of Presence

A.V. Dronov

In this paper the problem of non-being in the light of poststructuralist critics of the figure of presence is investigated. The major assumption of consideration of this problem becomes recognition of strong correlation between being and thinking, and also between thinking and representation in frames of the western metaphysics. In this context the tradition of ontological disqualification (refusal in existence) one or another objectness on the basis of its irrelevance to thinking and representation acts reaches from Parmenides up to Heidegger and imparts to the problematic of non-being dimension of analytics of acts not-reality.

Key words: non-being, nothing, non-presence, transcendental philosophy, criticism of metaphysics.

Ниже предпринята попытка историко-философского описания известного «немышления» небытия, то есть того затруднения, которое со времен Парменида сопутствует мышлению небытия и, предположительно, целиком и составляет его проблематику. Мы имеем в виду известный метафизике опыт характерного мыслительного затруднения перед ничто и небытием. Этот опыт имеет различные формы своей экспликации в рамках европейской философской традиции, не обязательно связанные с именами «ничто» и «небытие». Имеются и формы истолкования этого затруднения, исходящие из определенной интерпретации существа мышления.

Основанием, открывающим возможность предлагаемого рассмотрения, является

проводимая в постструктурализме критика «метафизики присутствия» и связанные с ней попытки выведения истолкования мышления из-под власти представления, рассмотрения различия за пределами отрицания, а актуальности – за пределами присутствия¹. В качестве ориентирующего и обобщенного определения присутствия, оформляющего постструктуралистскую критику, следует считать то, согласно чему характером присутствия обладает сущее, актуальность которого разворачивается во времени, имеет момент собственной длительности, время своего настоящего, своего представления, своего облика (схемы, эйдоса), выступающего пространственно-временной экспликацией его сущности. В границах метафизики актуальность отмечена продолжительностью наличия, пусть даже всего лишь в одном «моменте» (Augenblick)², тогда как критика присутствия строится на том, что акт не обязательно разворачивается во времени, то есть принимает размерность представления³.

Из этого определения открывается возможность демонстрации затруднений традиционной метафизики ввиду не обладающих характером присутствия содержаний мышления. Затруднительность мышления этих содержаний в границах представления объявляется невозможностью, что закономерно вытекает из абсолютизации фигуры присутствия в качестве границ и нормы бытия и мышления. Это нетрудно проиллюстрировать на ряде историко-философских примеров, где метафизическое мышление на тех или иных основаниях *отказывает* некоторому имени в статусе понятия. Ниже будут рассмотрены примеры подобной дисквалификации и приводимые основания для нее.

Интуиция Парменида. Наиболее ранним указанием на нерелевантность мышления ничто являются известные строки Парменида:



Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь
Есть, а ничто не есть...⁴

Здесь под именем «того, чего нет» мышление обретает особого рода опыт затруднения и *составляющий* этот опыт предмет. Однозначность принятого Парменидом решения не соотносить мышление с отсутствующим, но признать его тем же, «что и быть», имело известные последствия для метафизики, оставшейся в целом верной логике Парменида. Решение Парменида исходит из важнейшей его интуиции:

То же самое мысль и то, о чем мысль возникает⁵.

Отождествление мыслимого и существующего имеет свои следствия. Формальное распространение этого положения на то, «чего нет», лишает существования саму мысль: из этого движения в сторону ничто мысль попросту не возвращается, и потому это направление не составляет никакого *пути* мысли. Это распространение формально потому, что не держится какого-либо специфического опыта не-данности или не-мышления, но, оставаясь в пределах исходной интуиции, декларативно устанавливает границы бытия границами мышления. Две части изречения «бытие ведь есть, а ничто не есть» имеют неравную значимость, поскольку второй тезис («ничто не есть») не продиктован никаким мышлением, он является лишь *аналитическим распространением* тезиса о тождестве бытия и мышления. По сути, здесь нет никакого онтологически весомого небытия, сопоставимого с интуицией бытия как «целкупного», «недвижного», «сплошного», «одного»⁶, но имеет место лишь обозначение границ способности помыслить и представить. Небытием обозначается опыт слепого отрицания, просто опыт слепоты, небытие мышления. Ничто как то, *чего нет* для мысли (или то, в чем ничего – содержательно – нет для мысли), сохраняет свое формально, через отрицание, установленное значение вплоть до хайдеггеровской попытки сделать содержание Ничто предметом положительного опыта через корреляцию с настроением ужаса⁷. Закрепление этой редукции бытия к мыслимости, а мышления к представлению привело к оформлению широко признаваемой очевидности, апелляция к которой играет ведущую роль в философских трактатах новейшего европейского периода.

Дж. Беркли: материальная субстанция как ничто мыслимое. В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли постулирует несуществование материальной субстанции на том основании, что она принципиально не дана мышлению (его «восприятию») в качестве какой-либо идеи. По Беркли, «существование идеи состоит в ее восприимчивости»; относительно идей очевидно, что «их esse есть percipi, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей»⁸. «Восприятие» со стороны ума есть исключительное поле актуальности вещей. Все вещи суть идеи и только в акте мышления бывают удостоверены в своем существовании. Однако не все имена суть идеи. И, в частности, не существуют в мысли, *в качестве идей*, абстрактные понятия, поскольку они в строгом смысле не «воспринимаются» мышлением в качестве самих себя, т.е. абстрактных. По Беркли, «слово становится общим, будучи знаком не абстрактной, общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме»⁹. Речь здесь идет исключительно о способности *представляющего* мышления, в границах которого абстрактное понятие мыслится лишь в форме единичного представления, выступающего *заместителем* абстрактного понятия: «Если мы хотим связать с нашими словами некоторый смысл и говорить лишь о том, что мы можем мыслить, то мы должны, я полагаю, признать, что известная идея, будучи сама по себе частной, становится общей, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода»¹⁰. Иными словами, вместо и *в качестве* «геометрической фигуры» воспринимается вполне определенный треугольник, а вместо «фрукта» – единичное яблоко. Только при этом интересы разума, нацеленного на мышление целого класса предметов, т.е. понимающего под «яблоком» фрукт вообще, направлены не на актуально переживаемое представление, а *за* него, к тому, что, *становясь предметом мысли*, никогда *не присутствует* в представлении. И подобно тому, как восприятие в уме отдельных фруктов не выводит в представление сам «фрукт» (который остается лишь именем), так и представление о материальных объек-



тах не способно вызвать к жизни, то есть к *представлению*, саму материю в качестве субстанции. Но и в качестве *имени* «материя» является излишним понятием, потому что, будучи предельно общим, не наделяет никаким определенным содержанием объекты, именуемые материальными¹¹. Стало быть, не имеется никаких *ощутимых* оснований для разграничения идеального и материального, и материя, никак не данная уму, есть для него совершенное ничто, *не имеющий значения* знак.

Беркли не смущает видимая эффективность в философских дискуссиях ничего не значащих и не имеющих своей идеи понятий. Лишь в одном месте «Трактата» Беркли прямо указывает на действенность слов за пределами представления, на возможность их «понимания», не опосредованного актом удержания в восприятии их точного значения. Так бывает при оперировании знаками в алгебре или при сообщении словами тех или иных состояний души – печали, страха и т.п. – без представления со стороны ума точного значения этих слов¹². Объяснение такому парадоксальному «пониманию» без восприятия прямого значения Беркли усматривает в привычке, стершей некогда имевший место момент прямого и полного представления. Тем самым Беркли фактически редуцирует «понимание» вне представления к изначальному восприятию-представлению как источнику любого значения.

И. Кант: положительно понимаемый ноумен как ничто достоверное. Значительно более развернутую и осторожную эпликацию эта проблема актуальности значения невозможных для представления содержаний находит у Канта. В разделе «Критики чистого разума», посвященном различению явлений на *phaenomena* и *noumena*¹³, Кант настаивает на том, что трансцендентальное применение рассудка невозможно, поскольку оно не обеспечивает его результатом веса асерторических суждений, оставляя их в модальности гипотетических. Примечательно разведение двух областей применения чистых понятий (категорий) как таковое. Категории становятся «зримыми» рассудком, то есть *мыслимыми* и, следовательно, *применимыми*, только при посредничестве форм чувственности (интеллектуальных схем), т.е. в

пределе – при обращении к конкретному эмпирическому содержанию, поскольку именно оно делает, в свою очередь, зримыми сами формы чувственности: пространство и время схватываются лишь вместе с оформляемым ими содержанием. За отсутствием чувственности и ее форм категории попросту не имеют «пространства» для самопрезентации, им негде предстать рассудку в их *чистой*, собственной форме. Утверждая, что трансцендентальное применение рассудка невозможно, Кант имеет в виду, во-первых, это обстоятельство. Но этим же положением утверждается и второе ограничение: рассудочные понятия имеют лишь гипотетическое, но не асерторическое отношение к сущности, или подлинной природе, вещей-самих-по-себе, хотя и служат необходимым условием синтеза (а стало быть, и оформляющего созерцания) их феноменов, опосредствованных формами чувственности¹⁴. Гипотетический характер этой согласованности вещей-самих-по-себе и присущих самому рассудку свойств Кант настойчиво подчеркивает, различая возможности негативного и позитивного понимания ноумена¹⁵. При этом, правда, он не оспаривает возможность пустого, холостого применения понятий рассудка. Следуя здесь за Кантом, необходимо предположить наличие каких-то актов, которыми удостоверялось бы отсутствие противоречия в самих понятиях. Действительно, они отражаются в аналитических суждениях, выносимых на поле «схематически» задействованных форм чувственности. Но спекулятивное применение рассудка как таковое, в чистом виде, признается невозможным. И, кроме того, данные такого созерцания никак *не соотносимы* с истиной вещей-самих-по-себе. Поэтому в качестве предмета, *гипотетически отвечающего* умпостигающей способности субъекта, вещь-сама-по-себе есть дурной, позитивный ноумен, ненадежный объект мышления.

Основная проблема, которую Кант пытается здесь отчетливо сформулировать и разрешить, – это проблема «немыслимого» *трансцендентального содержания* категорий, их значения, не способного быть данным ни в каком специфическом, «чистом» акте мысли, поскольку этот акт был бы спекуляцией, именуемой Кантом интеллекту-



альной интуицией (*Anschauung*), непосредственным усмотрением. Кант отвергает возможность интеллектуальной интуиции, придерживаясь вполне определенной логики с фундамирующей ее очевидностью. А именно – в отсутствие предмета понятие остается бессмысленным, лишенным значения, его попросту *нет* для постигающей способности¹⁶. Особенностью категорий рассудка является то, что предполагаемое за ними трансцендентальное значение может стать предметом мысли только в эмпирическом применении, т.е. направленном на чувственное содержание, и поэтому предмет, мыслимый в таком представлении, не воспроизводит их чистого значения. А потому и необходима предпринимаемая Кантом *аналитика*, т.е. оценка внутренней непротиворечивости выводимых категорий. Именно ввиду такой процедуры Кант сохраняет ноумен в его негативном смысле. Парадоксальным образом – это предмет мысли, не имеющий особого акта его прямого созерцания, если под актом понимать привычное представление. В свете этого очевидного различия ноумена и феномена как предметов мышления, сообщающих значение понятиям, Кант воздерживается от распространения по аналогии свойств феноменального созерцания на ноуменальное, отказывает в праве на существование интеллектуальной интуиции (усмотрению сущности, не опосредованному чувственными формами)¹⁷ и отвечающему применению этой способности позитивному ноумену. Но, признавая трансцендентальное значение категорий, Кант тем самым утверждает область существования того, чего «нет», постулирует наличие значений, никогда не выступающих предметами созерцания¹⁸.

Э. Гуссерль: *модификация нейтральности и расширение понятия акта*. В других терминах и применительно к иной предметности эта же проблематика мышления за границами акта мысли, осознания того, у чего нет полного акта осознания, вся эта проблематика своеобразной «реальности» нереального получает новую разработку у Гуссерля. В частности, статус таких – неактуализированных – содержаний прямо рассматривается в ряде параграфов «Идей I». Но это и перевернутая по отношению к прежде рассматриваемой постановка проблемы. Если

прежде, у Беркли и Канта, ставилось на вид, что некоторого предмета *нет в мысли*, то Гуссерль обращает внимание на то, что в некоторых *данных* содержаниях *нет мысли*¹⁹. И если в первом случае проблема небытия описывалась в терминах невозможности объекта, то во втором она описывается как произвольность немышления, отнюдь не вынуждаемая никакой невозможностью, но, напротив, – открывающая для мысли новую возможность – возможность своего неосуществления и задержки в нем. Гуссерль связывает эту проблематику с модификацией нейтральности.

Берясь за разработку ноэтико-ноэматических структур в IV главе «Идей I», Гуссерль начинает с распределения «реальных» и «нереальных» моментов в них. Это концентрирует его интерес на «способе бытия» ноэмы. На этом пути производится анализ актуализаций и реактуализаций «ноэматического ядра» – некоторого ноэтически модифицируемого, но устойчивого содержания. Придерживаясь аксиомы, что не существует *никак не данной* ноэмы, не связанной никакой формой актуальности, Гуссерль перебирает различные модификации «ядра», т.е. акты той или иной его данности – «верование», «утверждение», «отрицание» – в поисках того протоакта, который, в идеале, вообще не был бы связан ни с какой полагающей активностью *cogito*. Гуссерль ищет такую данность, которая способна предупредить всякий акт полагания – не только утверждение или отрицание, но и предшествующее им верование или простое мнение (*doxa*). Эта-то не положенная ни в каком акте *doxa*, некое подразумевание, или «простое думание себе»²⁰ и пребывает в модификации нейтральности. Гуссерль описывает ее как модификацию, в границах которой всякий акт нейтрализован, всякий «характер полагания выведен из действия»²¹. Но не следует смешивать это выведение из действия с некоторым актом, например с отрицанием (негацией). Как простое полагание, являясь более «нейтральным», отличается от любого утверждения (аффирмации), так и «выведение из действия» всякого полагания отличается от негации. Не-бытие, которое появляется из отказа некоторому тезису в бытии истинным, остается бытием отказа, бытием отрицания²².



В этой связи Гуссерль проводит ряд важных дистинкций. Во-первых, он настаивает на различии «нейтрального», т.е. никак не связанного с полаганием, и «позиционального» сознания. В последнем, в свою очередь, различимы актуальные и потенциальные полагания. Под потенциальными понимаются такие, которые составляют «орел» или «задний план» действительных (актуализированных) полаганий восприятия, воспоминания, допущения, отрицания и т.п., и которые также *могут* быть актуализированы. И эта потенциальность не является скрытой от сознания его возможностью, ей отвечает определенная форма данности, она, по словам Гуссерля, «витает»²³, или, иначе, принимает вид «копошения» акта²⁴.

На протяжении всех этих разборов Гуссерль пытается решить лишь одну важнейшую проблему – соотнести с понятием акта то, что «не совершается». И через выделение и описание модификации нейтральности, в конечном счете, принимает «расширительное» толкование акта, относя к актам все данное, хотя бы потенциально, без совершения. Но, говоря о «совершениях», характеризующих действительные акты полагания, в противовес «копошениям» потенциальных полаганий, следует иметь в виду еще одну важную для Гуссерля дистинкцию: всякое совершение осуществляется Я, тогда как проводником произвольных полаганий и «копошений» признается безличная структура cogito. Благодаря различению Я и cogito, Гуссерлю и удается толковать акт в «расширительном» смысле, усматривая его «осуществление» даже там, где он не совершается, констатируя активность (пассивность) cogito и там, где нет никакой деятельности Я. Отныне Гуссерль готов различать акты совершаемые и акты «не совершаемые». При этом метафору «копошения актов» он распространяет на все не совершаемые акты, делая здесь важную оговорку относительно Я: «Однако Я живет в них не как «совершающий», «осуществляющий субъект»²⁵. Именно таким способом Гуссерль указывает на своеобразную актуальность не совершаемых (соответственно, не имеющих места и времени) актов, т.е. таких «событий», в которых Я *ничего не совершает*. Гуссерль признает «неральное» бытие за сферой таких содержаний,

относительно которых само Я оказывается нейтральным, небытийствующим. И именно этим расширением сферы актуальности cogito за пределы актуальности Я Гуссерлем впервые эксплицируется та тема, которая в ином контексте будет поднята Хайдеггером в «Бытии и времени» в параграфах, посвященных несобственному способу бытия Dasein.

М. Хайдеггер: «не-бытие» как модус бытия Dasein. Хайдеггеровский анализ уже отправляется от специфической бытийной возможности «невозможного», особой актуальности не-мышления, держащего себя за мышление, нерешительности, представляющей действием. Все раскрываемые Хайдеггером «несобственные» способы быть признаются им сущностными возможностями самого Dasein. Хайдеггер устанавливает Dasein в его способности «не быть». Этот «падающий» модус Dasein обеспечивается непониманием бытия как собственного бытия-в-мире, бессмысленностью как усредненной ложной истолкованностью всего и вся, не достигающей сущности Dasein и не «размыкающего» бытие²⁶. Усредненность понимания вытекает не из какой-либо сущностной невозможности, приостанавливающей мышление, а из *возможности немышления* и попустительства пребыванию в бездумности толков и поверхностного любопытства. И если экзистенциалы собственного способа бытия Dasein (решимость, ужас) фундированы *пониманием*, размыкающим целое сущего и ничто, то представленные формы непонимания оказываются в строгом смысле способами *небытия* Dasein. Парадоксальным образом Dasein обретает свое небытие не в смерти, а в сокрытости ее смысла и непонимании своей смертности. Режим не-бытия Dasein сам собой не только обладает актуальностью и располагает специфическими экзистенциалами (толки, двусмысленность и др.), но и является «ближайшим», т.е. наиболее сподручным Dasein, хотя и «несобственным» ему, способом быть²⁷.

Эта способность Dasein быть и не быть имеет непосредственное отношение к актуальности истины. Под истиной понимается раскрытие Dasein внутримирного сущего в своем, всегда фактичном, т.е. определенном, конкретном бытии-в-мире. Это состояние



раскрытости сущего возможно благодаря изначальной «разомкнутости» Dasein. Но режиму истины соизначальна и другая возможность, реализуемая Dasein в «падении», – существование в неистине²⁸. Именно Dasein является исключительным способом бытия истины, ее единственным раскрытием, а отмеченный способ «не-бытия» Dasein и является *небытием* как таковым, трансцендентально-объективно затрагивающим существование всего внутримирного сущего. Иными словами, не существует никакой «объективной» истины вне человека и его способов быть-в-мире²⁹. Все значимое может иметь место только благодаря Dasein, весь мир приходит к бытию через его понимание, «разомкнутость», и в ней, но и обращается в небытие им же – в «толках», «любопытстве» «двусмысленности». И если невосприимчивость материи у Беркли обращает ее в ничто, то «падение» Dasein обращает существование мира в актуальность бессмыслицы и «небытия».

Во всех рассмотренных случаях понятием небытия характеризуется отсутствие специального акта для той или иной сущности. В небытие падает сущность, изменяющая своему собственному режиму: идея, поскольку она не мыслится, значение, поскольку оно не выражается, Dasein, поскольку оно не «понимает» и пребывает в «падении».

Но это лишь норма употребления понятия, за внешней своей устойчивостью скрывающая различие истолкований. Парменид устанавливает небытие ничто из его немислимости и предоставляет Беркли повод понимать небытие лишь как небытие ничто. Именно непроясненность специфического режима небытия позволяет Беркли толковать неприсутствие материи (в качестве актуальной идеи) как ее абсолютное небытие ни в качестве чего. Кант здесь обнаруживает большую осторожность, признавая неактуальное присутствие трансцендентальных значений, никогда прямо не мыслимых. Они не есть полное ничто, но их как таковых («чистых») никогда нет в акте мысли. Более детальную разработку этот режим неприсутствия, отличный от абсолютного небытия, предпринимает Гуссерль, допускающий расширительное толкование акта: теперь возможным становится говорить об актуаль-

ности неналичных содержаний сознания. И, наконец, Хайдеггер прямо описывает небытие как один из способов существования Dasein, отличный от его полного несуществования.

Примечания

¹ Прямым образом тема присутствия затрагивается в работах Ж. Деррида 1960-х гг., где деконструкция разворачивается как обнаружение скрытого произвола «метафизики присутствия», моментов ее репрессивного вторжения в свободную игру значений (см.: *Деррида Ж.* Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996. С.9–209; *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000.; *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб., 1999; *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000). Сходная интенция пересмотра режима актуальности значения и критики «представляющего мышления» присутствует и в работах Ж. Делёза того же периода (см.: *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998; *Делёз Ж.* Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998. С.13–326).

² См.: *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб., 1999.

³ См.: *Делёз Ж.* Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998.

⁴ *Парменид.* О природе // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С.296.

⁵ Фр. 8, 34 // Там же. С.297.

⁶ Фр. 8, 38; фр. 8, 6.

⁷ *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С.16–27.

⁸ *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. *Соч.* М., 1978. С.171–172.

⁹ *Беркли Дж.* Указ. соч. С.159.

¹⁰ Там же. С.160.

¹¹ Там же. С.191.

¹² Там же. С.166–167.

¹³ См. раздел «Об основании различения всех предметов вообще на Phaenomena и Noumena» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998. С.248–264).

¹⁴ *Кант И.* Указ. соч. С.260–261.

¹⁵ Там же. С.256.

¹⁶ Там же. С.250.

¹⁷ Там же. С.257.

¹⁸ Там же. С.255.

¹⁹ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т.1. §110. С.237.

²⁰ Там же. С.237.

²¹ Там же. С.236.

²² Там же.

²³ Там же. С.244.

²⁴ Там же. С.249.

²⁵ Там же. С.250.

²⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 2002. §32. С.148–153.

²⁷ Там же. С.176.

²⁸ Там же. С.222.

²⁹ Там же. С. 226.