

Комаров С.В.

Экзистенциальный ресурс классической гносеологии.

1. Завершившийся XX век характеризуется становлением таких связей социальных отношений и разделения труда, что требуют от современного человека лабильности, много ролевого и многофункционального социального поведения. Формирование этих практик социального поведения приводит к возникновению «разорванности» сознания, а именно – к множеству рациональных внутри себя, но не связанных друг с другом, «миров», «универсумов», сознания, «картин мира», прагматически соответствующих разным формам социального поведения. Эти разные миры сознания прагматически вполне соответствуют различным ролевым практикам и имеют свое рациональное обоснование и свою идеологию. Но вся проблема в том, что они относятся к отдельному индивиду и его поведению. «Мозаичность», «файловость» сознания индивидуума, затребованная современной социальной действительностью, оборачивается отсутствием целостного представления человека о самом себе.

Именно эти явления порождают всю антропологическую проблематику в современной философии. Однако, проблема, скорее, заключается не в том, чтобы теоретически объяснить особенности бытия современного человека. Более того, сам этот теоретический дискурс оказывается только одной из «версий» возможного понимания и объяснения, рядоположенный с другими, менее наукообразными и менее рациональными, «теориям». Суть заключается в то, что проблема целостного существования имеет *практический, личностный* характер для отдельного человека. Это не проблема теории, а проблема индивидуальной жизни.

Как раз личностно-практический характер проблемы целостного существования заставляет обратиться к классической гносеологии Нового времени, в которой существует представление о целостности человеческого существования.

2. Как известно, классическая гносеология строится на принципе тождества мышления и бытия. В любых версиях – и рационализма, и эмпиризма – предполагается, что конечное человеческое сознание несовершенно и требует преобразования. «Техники» такого усовершенствования, исправления, «нормировки» конечного эмпирического сознания различны – от радикального сомнения Декарта до феноменологической рефлексии Локка («камеры обскура»). Но, так или иначе, в результате такого «очищения» в сознании открываются вневременные структуры самого бытия. «Онтологичность», «укорененность» сознания в бытии как раз обнаруживается в актах чистого мышления как способах преодоления конечности эмпирического субъекта. Нужно при этом понимать, что чистое сознание *не* является *явлением* самого бытия, бытие непосредственно *присутствует* в мышлении, непосредственно *есть* в нем.

Важно обратить внимание на то, что этот принцип имел свое основание в тождестве мышления и воли. Воля в любых версиях новоевропейских философов выступает как мотивированная мышлением, точнее – присутствующим в мышлении представлением бытия. Поэтому воля оказывается устремлением самого мышления к бытию. Тождество мышления и воли является, во-первых, конкретной техникой преобразования конечного

эмпирического сознания, во-вторых, способом открытия в мышлении самого бытия, в-третьих, совпадением самого мышления и бытия, т.е. манифестацией самого принципа тождества. Благодаря этому обреталось искомое единство и цельность существования индивида.

Однако, при этом всегда возникал вопрос: каким образом гарантировано само совпадение, тождество мышления и бытия? Ведь, в рамках конкретной жизненной ситуации индивида это тождество выступает как цель, как индивидуальная задача. Тождество мышления и бытия, являясь искомым актуальным состоянием, достигается с помощью волевого усилия, которое мотивируется самим этим принципом. Поэтому, оказывается, что для того, чтобы осуществился и реализовался сам этот принцип как актуальное состояние в жизни отдельного человека, необходима *экзистенциальная решимость*, воля к бытию как его условие (см., например, *решимость быть* у Спинозы или сила воли как *свобода индивида* у Локка). Следовательно, именно тождество мышления и воли является первым и последним основанием проекта целостного существования в классической философии.

Опыт критики чистого разума Канта полагает границы конечному мышлению. Введение различия между явлением и вещью-в-себе, открывает, с одной стороны, феноменальность, субъективность как таковую (*Subjektivitat*), с другой стороны, модифицирует принцип тождества мышления и бытия. Эта модификация заключается в том, что конечное мышление понимается теперь как *явление* бытия, потусторонней сущности X. Тождества актуально быть не может: бытие больше не присутствует в мышлении, оно в нем только явлено. Априорные формы сознания есть формы *представления* бытия. Это, в свою очередь, приводит и к модификации воли: воля теперь не может быть мотивирована мышлением бытия, но только его образом. В этом смысле она также становится феноменом. Но если воля мотивирована не самим бытием, а его образом (идеалом разума), который имеет только регулятивную функцию, то она подчинена самой себе и мотивирует себя сама. Здесь открывается основания к своеволию.

Именно феноменальность бытия является контрапунктом гегелевской критики кантианства: если мы хотим спасти возможность самого бытия, то явление должно быть явлением сущности, а не ноумена X. Бытие не присутствует в самом мышлении, как это было в классической гносеологии, но открывается в нем *само*. Сохранить тождество мышления и бытия возможно в этих условиях, если понять конечную субъективность как *диалектический процесс* саморазвития и самовыявления Духа. Принцип тождества мышления и бытия тогда полагается как *основание* и финальная *цель* конечной воли. Но чем мотивирована конечная воля, полагающая себе этот принцип в качестве основания?

4. Кантовское открытие феноменальности сохраняется всей последующей философией. Но, если у Гуссерля феноменологическая установка мотивируется по-прежнему идеалом целостного бытия, а именно - конституирование бытия осуществляется как выявление в субъективности априорных нозико-ноэматических структур его смысла, то у Хайдеггера происходит уже полное онтологическое истолкование субъективности, т.е. описание конечного мышления как сущего самого по себе. В отличие от классической гносеологии, в которое бытие присутствовало в мышлении, в отличие от Канта, у которого потустороннее бытие было явлено в мышлении, у Хайдеггера само конечное мышление есть бытие, лежащее по ту сторону самого своего конечного сущего.

Конечное сущее, т.е. человек, есть *dasein*. Все гносеологические структуры разума, которые когда-то обнаружила классическая философия, теперь выступают как структуры самого бытия, но бытия – *конечного*: представление становится феноменом *In-der-Welt-sein*, воображение – экзистенциалами бытия, рассудок – речью, *lumen naturale* – просветом экзистенции в конечном бытии.

Что происходит в этих условиях с тождеством мышления и бытия? Оно реализовалось как сущее, но конечное, тождество. Поэтому сам принцип тождества мышления и бытия в современных условиях теряет смысл. Именно потому, что мышление становится конечным бытием (мы бы сказали чистой субъективностью), оно, во-первых, становится *анонимным*, а, во-вторых, теряет свое основание – волю-к-бытию. Последняя становится слепым порывом от одного *da-sein* к другому *da-sein*. Поэтому и нет ответа на вопрос: «Wer?», «кто существует?».

5. Дело тут не только в том, что само социальное бытие стало таким, что мышление индивида действительно становится не просто конечным, но вполне – сущим. В этом смысле все концепты постмодерна исключительно продуктивны и, наверное, адекватны самой ситуации социального бытия как совокупности замкнутых (монадических) конечных ситуаций. Дело в том, что при этом совершенно испарился экзистенциальный смысл принципа тождества мышления и бытия. Хайдеггер, например, понимает этот принцип исключительно как гносеологическую, теоретическую установку (хотя и пытается объяснить ее «исторически» – из самого бытия). Но дело в том, что мышление – не сущее, сущее – конечный человек; мышление – не бытие, но должно стать им, реализоваться в бытии конечного индивида как его воля. Это означает, что «восстановление» классического субъекта в современных условиях предполагает воспроизведение экзистенциального ресурса классической гносеологии, а именно тождества мышления и воли.

Мы предполагаем, что это возможно для современного человека. Ибо, если воля, это мотивированная самим мышлением (идеалом разума), трансцендирующая сила, то дело заключается в самой *решимости* к разумному существованию. В отличие от классической гносеологии, при этом понимается, что экзистенциальная решимость предполагает именно мотивацию, но не причинение идеалами разума. Можно отвергнуть спекулятивный характер классической гносеологии, хотя мы прекрасно понимаем, что в самой этой философии ее теоретический и экзистенциальный смысл были органически связаны. Тем не менее, начинает мыслить о бытии, *сознательно* стремиться к нему – конечный человек в конкретной жизненной *ситуации*, а не чистое, абсолютное «Я». Это означает, что сохраняется различие между конечным субъектом и бесконечным бытием, между явлением и ноуменом, между наличным бытием и абсолютным духом. Сама постановка вопроса “Wer?” в этих условиях приобретает не абстрактно-анонимный, но исключительно интимно-личностный характер. Это мышление о бытии как индивидуальная решимость конституирует самого субъекта мышления не как теоретического субъекта, но как осмысленно-волящее, хотя и конечное, сущее. Сам акт решимости есть акт жизни, акт выявления «укорененности» моего индивидуального бытия против нивелирующей социальной практики¹. Экзистенциальная решимость – это не акт совпадения не мышления и воли, но выбора мной как конечным субъектом своего бытия.

¹ Это своеобразная «экзистенциальная сотериология» (термин Э.Ю.Соловьева) по версии М.К.Мамардашвили.