

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-502-530>

ДОЛГ И МОРАЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КРИТИКА *DING AN SICH**

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Балтийский федеральный университет им. Канта.
236016 Калининград, Россия.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.
E-mail: mishabelous@gmail.com

Вопрос о мире самом по себе — мире вне его корреляции с опытом в широком смысле — является одной из болевых точек феноменологии и приобретает особую остроту в свете современных дискуссий вокруг корреляционизма. Эти дискуссии в той или иной мере возвращают феноменологию к классическому различию явления и вещи в себе, при помощи которого Кант очерчивает область этики как особый мир, лежащий по ту сторону конститутивной для природы корреляции знания и предмета. С вещью в себе в собственном, позитивном смысле слова философия имеет дело не как феноменология (трансцендентальная философия, раскрывающая корреляцию знания и реальности в мире явлений и тщетность попыток теоретического разума познать что-либо за пределами феноменов), а как критика практического разума. В статье предпринята попытка рассмотреть противопоставление вещи в себе и явления в контексте той критики, которой подвергается практическая философия Канта в гегелевской «Феноменологии духа» и эксплицировать аргументы, которые эта критика предоставляет в распоряжение феноменологии для переосмысления проблемы *Ding an sich* и этического измерения эпохе. В первой части статьи рассматривается гегелевский анализ основного противоречия, заключенного в кантовском противопоставлении долга как того, что есть в себе, и природы как явления (это противопоставление образует то, что Гегель называет моральным мировоззрением): долг не зависит от природы и потому не нуждается в природной (феноменальной) реализации в поступках, однако в то же время долг *есть* не что иное, как необходимость поступков и, следовательно, необходимость явления. Это противоречие, как показывает Гегель, ведет к распаду морального мировоззрения и, таким образом, оборачивается снятием абсолютного разделе-

* Статья подготовлена при поддержке гранта Балтийского федерального университета им. Канта «Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли».

© МИХАИЛ БЕЛОУСОВ, 2023

ния долга (вещи в себе) и природы (явления). Восстановление различия морального *an sich* и явления внутри совести — феномена, возникающего в результате разрушения морального мировоззрения — оборачивается новым парадоксом, который демонстрирует, что вещь в себе (этическое благо), поскольку она освобождается от явления, не только недействительна, но и превращается в свою противоположность. Он состоит в том, что сознание долга, взятое в его независимости от феноменального воплощения в действиях, само становится злом, выступающим как лицемерие в моральном суждении о чужих поступках. Во второй части статьи эксплицируется значение гегелевской критики практической философии Канта для феноменологической деструкции различия между вещью в себе и явлением и проблематизации этического измерения феноменологического метода. Проследивая наивные истоки этого различия в естественной установке и их смысловую трансформацию в кантовской философии, автор пытается рассмотреть снятие противопоставления вещи в себе и феномена в области этики как один из возможных путей в феноменологию. Показано, каким образом необходимая отнесенность сверхмирного *an sich* с ситуативностью его феноменального осуществления в поступке ставит под вопрос возможность феноменологического эпохе. Автор также стремится продемонстрировать, что проблематизация различия вещи в себе и явления не превращает феноменологию в систему в гегелевском смысле.

Ключевые слова: долг, моральное мировоззрение, вещь в себе, явление, феноменология, Гегель, Кант.

DUTY AND MORAL WORLD-VIEW IN “THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT” AND PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE OF *DING AN SICH**

MIKHAIL BELOUSOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Immanuel Kant Baltic Federal University.
236016 Kaliningrad, Russia.
Russian State University for the Humanities.
125993 Moscow, Russia.
E-mail: mishabelous@gmail.com

The question of the world in itself — the world beyond its correlation with experience in the broadest sense — is one of the sore points of phenomenology and becomes especially acute in the light of modern discussions around correlationism. These discussions, in one way or another, make phenomenology come around to the classical distinction between the phenomenon and the thing-in-itself, with the help of which Kant outlines the field of ethics as a special world lying on the other side of the correlation of knowledge and object constitutive for nature. Philosophy deals with the thing-in-itself in the proper, positive sense of the word, not as phenomenology (transcendental philosophy, which reveals the correlation of knowledge and reality in the world of phenomena and the futility of attempts by theoretical reason to know anything beyond phenomena), but as a critique of practical reason. The article attempts to consider the opposition of the thing-in-itself and the phenomenon in the context of the criticism that Kant's practical philosophy is subjected to in Hegel's *The Phenomenology of Spirit*

* The research was prepared with the funding from Immanuel Kant Baltic Federal University, grant project “Critical thinking as an object of critics in the history of Russian and European thought”.

and to explicate the arguments that this criticism makes available to phenomenology for rethinking the problem of *Ding an sich* and the ethical dimension of the epoche. The first part of the article examines the Hegelian analysis of the main contradiction contained in the Kantian opposition of duty as something that is in itself, and nature as a phenomenon (this opposition forms what Hegel calls the moral worldview): duty does not depend on nature and therefore does not need natural (phenomenal) realization in actions, but at the same time, duty is nothing but the necessity of actions and, consequently, the necessity of a phenomenon. This contradiction, as Hegel shows, leads to the disintegration of the moral worldview and, thus, turns into the sublation of the absolute separation of duty (thing in itself) and nature (phenomenon). The restitution of the difference between the moral *an sich* and the phenomenon within conscience — a phenomenon that arises as a result of the destruction of the moral worldview — turns into a new paradox, which demonstrates that the thing-in-itself (ethical good), since it is freed from the phenomenon, is not only unreal, but also turns into its own opposite. The paradox consists in the fact that the consciousness of duty, taken in its independence from the phenomenal realization in actions, becomes evil itself, turning to hypocrisy in the moral judgment about other people's actions. In the second part of the article, the significance of the Hegelian critique of Kant's practical philosophy for the phenomenological destruction of the difference between the thing-in-itself and the phenomenon and the problematization of the ethical dimension of the phenomenological method is explicated. Tracing the naive origins of this difference in the natural attitude and their transformation in Kantian philosophy, the author tries to consider the sublation of the opposition of the thing-in-itself and the phenomenon in the field of ethics as one of the possible paths to phenomenology. It is shown how the necessary relation of the supra-worldly *an sich* with the situational nature of its phenomenal realization in actions calls into question the possibility of a phenomenological epoche. The author also seeks to demonstrate that the problematization of the difference between the thing-in-itself and the phenomenon does not turn phenomenology into a system in the Hegelian sense.

Keywords: duty, moral world-view, thing in itself, appearance, phenomenology, Hegel, Kant.

Вопрос о мире самом по себе, т. е. мире вне корреляции с опытом в широком смысле, является одной из болевых точек феноменологии. Кант, впервые тематизировавший это *an sich* мира, связал его с моральным законом. Моральный закон — это закон, полагаемый для себя свободной волей, которая находится по ту сторону мира опыта, существующего лишь для нас. Он совершенно не зависит от действительных поступков, совершаемых в феноменальном мире, и, тем самым, оказывается тем, что для своего существования в качестве закона не нуждается в феноменализации. В статье предпринимается попытка рассмотреть противопоставление вещи в себе и явления в контексте той критики, которой Гегель подвергает кантовское понимание морального закона¹ в «Феноменологии духа», и эксплицировать аргументы, которые эта критика

¹ Эта критика принимает форму раскрытия внутренних противоречий, скрытых в моральном мировоззрении (а также вытекающих из него форм «морального самосознания»), главной чертой которого оказывается по-кантовски понятое различие долга (того, что существует в себе) и природы (явления).

предоставляет в распоряжение феноменологии для переосмысления проблемы *Ding an sich* и этического измерения эпохе. Иначе говоря, отталкиваясь от гегелевской критики практической философии Канта, я попытаюсь наметить перспективы феноменологической деструкции основного различия кантовской критической философии — различия между вещью в себе и явлением — и обозначить этическую проблему, которую снятие этого различия ставит перед самой феноменологией.

В первой части статьи рассматривается гегелевский анализ основного противоречия, заключенного в кантовском противопоставлении долга как того, что есть в себе, и природы как явления (это противопоставление образует то, что Гегель называет моральным мировоззрением): долг не зависит от природы и потому не нуждается в природной (феноменальной) реализации в поступках, однако в то же время долг *есть* не что иное, как необходимость поступков и, следовательно, необходимость явления. Это противоречие, как показывает Гегель, ведет к распаду морального мировоззрения и, таким образом, оборачивается снятием абсолютного разделения долга (вещи в себе) и природы (явления). Восстановление различия морального *an sich* и явления внутри совести — феномена, возникающего в результате разрушения морального мировоззрения — оборачивается новым парадоксом, который демонстрирует, что вещь в себе (этическое благо), поскольку она освобождается от явления, не только недействительна, но и превращается в свою противоположность. Он состоит в том, что сознание долга, взятое в его независимости от действий, т. е. феноменального воплощения, само становится злом, выступающим как лицемерие в моральном суждении о чужих поступках.

Во второй части эксплицируется значение гегелевской критики практической философии Канта для феноменологической деструкции различия между вещью в себе и явлением и проблематизации этического измерения феноменологического метода. Проблематичность различия вещи в себе и явления, демонстрируемая гегелевской феноменологией долга и морального мировоззрения, рассматривается в трех оптиках: кантианской, гегельянской и феноменологической.

1. РАСПАД МОРАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Моральное мировоззрение исходит из противоположности долга и действительности, или, говоря по-кантиански, свободы как вещи самой по себе и природы как мира явлений. Иначе говоря, оно

состоит в соотношении морального в-себе и для-себя бытия с природным в-себе и для-себя-бытием. В основе этого соотношения лежат как полное *равнодушие* и собственная *самостоятельность природы и моральных целей и деятельности* друг по отношению друг, так, с другой стороны, и сознание единственной существенности долга и сознание полной несамостоятельности и несущественности природы. (Hegel, 2000, 307; Hegel, 1987, 424)

Долг и природа противостоят друг другу в двух отношениях. Во-первых, долг противостоит природе как предмету, внешнему сознанию. Во-вторых, долг противостоит природе в *сознании* — склонностям, отклоняющим волю от моральных целей (Hegel, 2000, 308; Hegel, 1987, 426). Это двойное противопоставление подразумевает, таким образом, как расхождение между моральным благом и благом действительным (счастьем), так и дисгармонию моральной воли и чувственных склонностей. Следовательно, оно предполагает также существование принципиального различия между чистым долгом как единственной и самоотжественной целью моральных поступков и их *действительной целью*, т. е. тем действительным или *природным* результатом, на который они направлены. Формальное единство чистого долга при столкновении с действительностью многообразного случая распадается на множество определенных обязанностей, которые противоречат друг другу и единству долга, и каждая из которых не есть долг как таковой: «Что касается прежде всего *многих обязанностей*, то для морального сознания вообще значение в них имеет только *чистый долг*; *многие обязанности* как многие суть *определенные* обязанности, и как таковые они поэтому для морального сознания не составляют ничего святого» (Hegel, 2000, 310; Hegel, 1987, 429). Однако попытка удержать долг и природу в их взаимной обособленности, одновременно отстаивая тезис о существенности морали и несущественности природы, терпит неудачу, поскольку моральность как образ мысли заключается не в том, чтобы оставаться образом мысли, а в том, чтобы совершать поступки и претворять себя в действительность (Hegel, 2000, 308; Hegel, 1987, 425). Другими словами, так как долг, чтобы быть долгом, должен исполняться (в этой тавтологии, как выясняется в дальнейшем, содержится некий парадокс) или делать себя действительным (природным), т. е. так как долг, если выразить ту же мысль на кантовский манер, *существует сам по себе* лишь постольку, поскольку он *является*, то отношение морали к природе перестает быть внешним и становится внутренним. Но ввиду того, что стороны этого отношения должны в то же время удерживаться как отличные друг от друга, единство долга и природы принимает форму двойного постулата гармонии моральности и счастья и соответствия моральной воли

и чувственных склонностей. В качестве требования разума постулат выражает то, что необходимо должно мыслиться существующим, и именно поэтому оно не может стать действительным, ведь его действительность означала бы исчезновение различия между долгом и природой (Hegel, 2000, 308; Hegel, 1987, 426). Первый постулат опредмечивает единство моральности и счастья как нечто мысленно существующее по ту сторону сознания, второй устанавливает единство моральной воли и склонностей, или, скорее, устранение дисгармонии долга и побуждений вне действительного сознания в *ином сознании* — в морально совершенном сознании Бога (Hegel, 2000, 310; Hegel, 1987, 428). Помещая моральное совершенство в Бога, действительное, т. е. обремененное природой, сознание выводит чистый долг за свои пределы, поскольку ввиду необходимости совершения действительных поступков это сознание всегда будет «контаминировать» долг действительной целью — исполнением определенной обязанности (Hegel, 2000, 311; Hegel, 1987, 430). Иначе говоря, если моральность заключается не в поступке как таковом, а в чувстве долга, из которого и ради которого совершается поступок (кантовский тезис), то совершение поступков и достижение их действительных целей само по себе морально несущественно, что, однако, превращает моральность в чистый образ мысли, не нуждающийся в поступках (ведь все дело в сознании чистого долга). Если же совершение поступков необходимо заключено в моральном образе мыслей и, следовательно, является морально существенным, то последний уже не может быть чистым и некоторое природное содержание включается в саму цель моральных поступков (Hegel, 2000, 311; Hegel, 1987, 430).

Тем самым в моральном мировоззрении возникает антиномия, разрешить которую призвано постулирование высшей сущности — Бога как морального законодателя. Исходным пунктом морального мировоззрения является положение, что моральное самосознание существует (Hegel, 2000, 313; Hegel, 1987, 432). Но морального самосознания не существует, так как в поступках сохранить чистоту долга невозможно — он необходимо соотносится с природой и чувственностью (Hegel, 2000, 313; Hegel, 1987, 433). Между тем «моральное вообще есть лишь постольку, поскольку оно совершенно (ибо долг есть чистое беспримесное в-себе, а моральность состоит только в соответствии этому “чистому”)» (Hegel, 2000, 313; Hegel, 1987, 432), т. е. несовершенство морального самосознания, его «инфицированность» природой и чувственностью равнозначны его несуществованию. *Постулируя* существование Бога (совершенного морального самосознания), моральное мировоззрение восстанавливает первое положение (моральное самосознание существует), но не в его изначальном

(непосредственном) виде, а опосредованно или в единстве со вторым (морального самосознания не существует): «Некое моральное существует, но только в представлении; или: хотя никакого морального самосознания не существует, но некоторым другим [сознанием] оно все же признается существующим» (Hegel, 2000, 314; Hegel, 1987, 433). Другими словами, моральное самосознание существует, но только *мысленно*, т. е. существует как *недействительное* (несуществующее) или *постулированное*.

В Боге моральное мировоззрение достигает своей полноты, ибо он как священный законодатель есть то третье, которое соединяет первый постулат гармонии моральности и счастья со вторым постулатом единства моральной воли и склонностей:

...абсолютная сущность есть именно это мысленное и постулированное по ту сторону действительности; она поэтому есть мысль, в которой морально несовершенное знание и проявление воли имеют значение совершенного и тем самым, так как эта сущность считает их важными, она наделяет счастьем по достоинству, а именно согласно *приписываемой* им *заслуге*. (Hegel, 2000, 312; Hegel, 1987, 431)

Однако, достигнув своей полноты в Боге, моральное мировоззрение попадает в целое гнездо неосмысленных противоречий (Hegel, 2000, 314; Hegel, 1987, 434). Постулату гармонии этического и действительного блага (моральности и счастья) как постулату (как чему-то неосуществимому в действительности) противоречит совершение моральных поступков, которое и есть превращение в действительность того, что было объявлено принципиально потусторонним (Hegel, 2000, 315; Hegel, 1987, 435). Совершая моральные поступки, сознание, следовательно, не принимает всерьез этот постулат (Hegel, 2000, 315; Hegel, 1987, 435). Но оно не принимает всерьез и совершение поступков, так как постулируется не то благо, которое может быть реализовано в единичном поступке, а высшее благо — абсолютное совпадение морального закона с законом действительности (Hegel, 2000, 316; Hegel, 1987, 437). В таком случае, однако, оно не принимает всерьез моральность, поскольку, если бы это благо было реализовано, совершение моральных поступков отпало бы вообще, ведь поступки подразумевают изменение мира, а изменение совершенно благого мира было бы не чем иным, как злом (если всеобщее благо — цель моральных поступков, тогда их цель заключается в том, чтобы таких поступков вовсе не было) (Hegel, 2000, 316; Hegel, 1987, 437). Убедившись в том, что реализация конечной благой цели мира была бы злом, и признав, тем самым, необходимость расхождения между собой и природой, моральное сознание обращается ко второму посту-

лату (моральному совершенству) (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 437–438). Оно было бы достигнуто, если бы в моральном сознании чистый долг в качестве цели уничтожил бы природные цели (цели чувственности) (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Но совершение поступков противоречит и этому совершенству, так как поступок есть превращение долга в действительность, а единство чистого сознания (долга) и природы или посредник между ними есть не что иное, как чувственность (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Поэтому уничтожение целей чувственности было бы устранением моральных поступков. В таком случае моральное совершенство должно быть соответствием склонностей долгу, а не их подавлением (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Но в этом соответствии исчезает борьба между долгом и склонностями, которая и конституирует сущность долга (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Это возвращает нас к постулируемой (недействительной) гармонии долга и склонностей (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Но в этой гармонии, поскольку она устраняла бы борьбу долга и склонностей моральность опять-таки бы исчезала, а моральный прогресс как приведение долга и склонностей во все большее соответствие, которым приходится довольствоваться из-за невозможности их полного соответствия, был бы приближением к исчезновению морали и, следовательно, моральным регрессом (Hegel, 2000, 317–318; Hegel, 1987, 438–439). Помещая чистый долг в иную сущность (Бога), сознание точно так же сталкивается с противоречием. Моральность Бога совершенна, так как не соотносится с природой и чувственностью (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442). Но в нем, тем самым, нет и никакой борьбы со склонностями, т.е. никакой моральности. Другими словами, поскольку Бог *выше* борьбы с природой и чувственностью, он не относится к ним негативно, и, тем самым, ему остается лишь положительное отношение к ним, которое и делало морально несовершенным (неморальным) небожественное, действительное сознание (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442). Если же высшая моральная сущность не относится к чувственности ни негативно, ни позитивно, она совершенно отделена от действительности, и в качестве таковой «была бы бессознательной недействительной абстракцией, в которой было бы снято понятие моральности, состоящее в том, что она есть мышление о чистом долге, а также воля и действие» (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442). Поэтому «эта столь чисто моральная сущность есть перестановка дела, и от этой сущности надо отказаться» (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442).

В этих противоречиях разворачивается и проявляет себя с разных сторон фундаментальное противоречие, которое, как показано в «Феноменологии духа», приводит к распаду морального мировоззрения. Долг существует, по-

сколькx он чист, т. е. поскольку он не исполняется и не существует в действительном сознании. Но долг существует, лишь поскольку он исполняется и содержится в действительном сознании, т. е. поскольку он уже не долг как таковой. В потустороннем царстве постулатов долг чист и недействителен (не нуждается в исполнении и, тем самым, *не является* долгом). В реализации постулатов (как бы наступлении царства Божьего на земле), в исчезновении различия между моральным и природным законом моральность, однако, точно так же исчезает, ибо в этом случае моральные поступки становятся излишними. Попытка снять это противоречие, помещая долг в *потустороннее сознание* и выдавая его за *потустороннюю действительность* (Бога), лишь показывает, что моральное совершенство усматривается теперь в том, что ранее было признано морально ничтожным — связи долга как *потустороннего* с сознанием и действительностью, — и сознание не принимает всерьез «полное равнодушие» и собственную самостоятельность природы и моральных целей друг по отношению другx, равно как и тезис о единственной существенности долга и несущественности и не-самостоятельности природы, т. е. отказывается от морального мировоззрения. Таким образом, мир постулатов рушится и подвергается своеобразной «этической редукции», снимающей различие между долгом «в-себе» и долгом, как он является.

2. СОВЕСТЬ, ЗЛОЕ СОЗНАНИЕ И МОРАЛЬНОЕ СУЖДЕНИЕ

Поскольку моральное мировоззрение как попытка выдать долг (*an sich*) за нечто потустороннее действительному, всякий раз терпит крах, самосознание, по Гегелю, «уходит обратно в себя» (Hegel, 2000, 322; Hegel, 1987, 445), т. е. возвращает в себя долг и становится совестью (Hegel, 2000, 323; Hegel, 1987, 445). Совесть есть долг как *мой долг*, или долг, который нельзя отделить от моей убежденности в нем — иными словами, она есть долг во мне, снимающий противоречие между долгом вне меня (долгом без поступков) и «мною» вне долга (поступки без долга). Совесть, тем самым, снимает различия морального мировоззрения (между долгом и действительностью как природой/чувственностью, между тем, что есть само по себе, и сознанием) и сворачивает их в единство самосознания как единство Я (Hegel, 2000, 323–324; Hegel, 1987, 446–447). Теперь «самосознание... знает в качестве себя самого ту сущность, в которой *действительное* есть в то же время *чистое знание* и *чистый долг*» (Hegel, 2000, 322; Hegel, 1987, 445). Другими словами, совесть есть феноменализация долга, в которой он становится самим собой (обретает самость) и превращается

в Я. В совести множество обязанностей, на которые ранее распадался долг по отношению к действительности, сворачивается обратно в абсолютную единицу (Я), и поэтому совесть «выполняет не тот или иной долг, а знает или совершает конкретное правое дело» (Hegel, 2000, 324; Hegel, 1987, 447–448). Таким образом, совесть, с одной стороны, определяет доселе пустой долг, наполняя его содержанием, заимствованным из непосредственной достоверности моего Я. С другой же стороны, будучи, подобно определяющему Я Канта, чем-то, что не определяется, она сама свободна от всех определений и, как следствие, столь же пуста, как чистый долг (Hegel, 2000, 328; Hegel, 1987, 452–453). Совесть, говоря феноменологически, — это всецело непосредственная очевидность, божественный голос во мне, что-то вроде сократического демона, необъяснимым образом различающее должное и не-должное.

В сложных смысловых превращениях совести и разыгрывается драма — конфликт между добросовестностью и лицемерием. Исток этого конфликта кроется, опять-таки, во внутренней раздвоенности совести. Она распадается на два неравноценных момента: достоверность себя самой (то, что существенно) и чистый долг (то, что несущественно, несамостоятельно, имеет значение «снятого момента») (Hegel, 2000, 337; Hegel, 1987, 464–465). То, что существенно (достоверность совести или моего Я) существует само по себе (для-себя); то, что несущественно — не само по себе, а только по отношению к другому (есть бытие-для-другого): «Именно о долге как о долге, покинутом самостью, теперь известно, что он есть только *момент*; от своего значения — быть абсолютной сущностью — он низведен до бытия, которое не есть самость, не есть *для себя*, а, следовательно, есть *бытие для другого*» (Hegel, 2000, 326; Hegel, 1987, 450). С другой стороны, или со стороны другого, самость (Я), являющаяся действительностью долга, действительна лишь постольку, поскольку она *признается* другим (Кожеве, 2022, 726), и раздвоенность совести оказывается тем различием, которое и *есть* само Я (для себя / для другого) (Hegel, 2000, 326; Hegel, 1987, 450). Мои поступки действительны не как какие-то природные события и вещи, а лишь как выражение моей индивидуальности или как опредмеченное сознание, которое усматривает (признает) в них другой (Hegel, 2000, 332; Hegel, 1987, 458). Благодаря совести «самость вступает в наличное бытие как *самость*» (Hegel, 2000, 332; Hegel, 1987, 458), т. е. во внешней действительности видят уже не внешнюю действительность, а «овнешненное», отчужденное сознание, и признают поэтому не непосредственные (как бы природные) поступки, а лишь поступки, служащие выражением совести поступающего, выражением его убежденности в том, что поступок является долгом. Но «внутреннее»

убеждение может обрести внешнее существование (достичь наличного бытия, бытия для другого, быть выраженным) только в языке, в котором Гегель видит

отделяющуюся от себя самой самость, которая становится для себя предметом как чистое «я = я», и в этой предметности в такой же мере сохраняет себя в качестве этой самости, как и сливается непосредственно с другими и есть *их* самосознание; она точно так же принимает себя на слух, как и ее принимают на слух другие, и это принятие на слух и есть *наличное бытие, ставшее самостью*. (Hegel, 2000, 332; Hegel, 1987, 458–459)

В отличие от хайдеггеровской совести, говорящей в модусе молчания (Heidegger, 1997, 277), гегелевская просто говорит и, сама будучи этим говорением, есть не просто моя, но всеобщая совесть, или, как ее называет Гегель, «самость всех» (Hegel, 2000, 331; Hegel, 1987, 456). Однако таким образом мы попадаем в удивительную ситуацию, в которой поступать по совести — значит говорить, что ты поступаешь по совести, т. е. как бы вывешивать долг (всеобщее) как флажок и лозунг для другого:

Претворить поступок в действительность не значит здесь перевести его содержание из формы цели и для-себя-бытия в форму абстрактной действительности, а значит перевести его из формы достоверности себя самого — достоверности, которая знает свое сознание и убеждение как сущность, — в форму уверения, что сознание убеждено в долге и знает долг как совесть, исходя из себя самого. (Hegel, 2000, 333; Hegel, 1987, 459)

Это превращение совести в некую пену, выступающую лишь на поверхности слов, адресованных другому, причудливым образом совпадает с нарциссическим созерцанием собственного, внутреннего морального совершенства, так как поступки опять перестают быть существенными как таковые и долг (*an sich*), который есть предмет для Я, это Я осознает теперь не как нечто внешнее, а как себя самого (как собственное убеждение): «Вместе с тем мы здесь видим, что самосознание ушло обратно в свое сокровенное, для которого исчезает всякая обнаруженность, — в созерцание “я = я”, где это “я” есть вся существенность и наличное бытие» (Hegel, 2000, 335; Hegel, 1987, 462).

Так на сцену выходит прекрасная душа — то, что было Богом в моральном мировоззрении, превращается в мое Я, в сознание собственной моральной гениальности, знающее, что внутренний голос его непосредственного знания (совести) есть голос божественный (Hegel, 2000, 334; Hegel, 1987, 460–461). Поэтому она определяется как «богослужение внутри себя самой», которое в то же время есть богослужение общины, ведь совесть, находящая свое выражение

в языке, есть самость всех (Hegel, 2000, 334; Hegel, 1987, 461). Долг снова лишается феноменализации, но уже не непосредственно, как в моральном мировоззрении, а опосредованно, как внутреннее некоторого Я, не нуждающееся в том, чтобы являться, точнее говоря, искажаемое явлением, возвращающееся из действительности в себя самого. Прекрасной душе «недостает силы от-решения, силы сделаться вещью и выдержать бытие» (Hegel, 2000, 335; Hegel, 1987, 463). Как прекрасная душа, сознание «живет в страхе, боясь запятнать великолепие своего “внутреннего” поступками и наличным бытием; и дабы сохранить чистоту своего сердца, оно избегает действительности и упорствует в своенравном бессилии отречься от самости...» (Hegel, 2000, 335–336; Hegel, 1987, 463).

Но так как совесть в то же время есть снятие различия долга и его феноменального воплощения, она является совершением поступков (Hegel, 2000, 336; Hegel, 1987, 463–464). Тот, кто действует, всегда лишен совести — в данном случае это означает, что поступок противоположен стерильности «внутреннего» и прекрасной души и, тем самым, порождает конфликт добросовестности и недобросовестности. В плане выражения этот конфликт предвосхищен уже тем, что «язык, на котором все взаимно признают друг друга добросовестно совершающими поступки, это всеобщее равенство распадается на неравенство единичного для-себя-бытия; каждое сознание из своей всеобщности столь же прямо рефлексировано в себя» (Hegel, 2000, 336; Hegel, 1987, 464). Проще говоря, язык, делающий возможным коммуникативное единство различных «я», в то же время подразумевает, конечно, осознание их различия и того, что каждое из них располагает своим внутренним, отличающимся от этого единства («всеобщности»). Соответственно, поступок, как и совесть, распадается на два неравноценных момента (для себя — достоверность моего сознания и для другого — всеобщий долг), неравноценность, которых, однако, определяется по-разному в зависимости от точки зрения: для меня существенна достоверность моего сознания, а долг является несущественным (снятым) моментом, тогда как для другого, напротив, всеобщий долг (который и есть для другого) является существенным, а достоверность моего Я — несущественный момент (Hegel, 2000, 337; Hegel, 1987, 464–465). Необходимое несоответствие этих двух моментов и влечет за собой упрек в лицемерии (Hegel, 2000, 337; Hegel, 1987, 465). Этот упрек другой адресует мне как совершающему поступки, и он означает, что мои внутренние мотивы (мотивы для-себя) отличаются от того заявления, которое я даю другому, что я выполняю долг. Упрек и есть моральное суждение, раскрывающее зло как несоответствие моих мотивов долгу (чистой

совести), как подмену (хотя это не более чем аналогия) моральности легальностью. Совершающего поступки уличают в том, что у него долг — лишь на словах, только для другого, тогда как внутри, для-себя — корыстные мотивы (Hegel, 2000, 339; Hegel, 1987, 468). Однако сознание, выносящее моральное суждение и провозглашающее существенными исключительно чистый долг и чистую совесть, не совершает, таким образом, никаких поступков вообще, его единственным действием является само это суждение:

Оно хорошо сохранило себя в чистоте, ибо оно не совершает поступков; оно есть лицемерие, которое хочет выдать суждение за действительное действие, и доказывает добропорядочность не поступками, а выражением превосходных умонастроений. Это сознание, следовательно, совершенно такое же, как и то, которое упрекают в том, что у него долг только на словах. (Hegel, 2000, 338; Hegel, 1987, 467)

Действующее сознание лицемерно из-за расхождения слов и поступков, судящее — из-за отсутствия поступков вообще (Hegel, 2000, 338; Hegel, 1987, 467). Поэтому разоблачение лицемерия от имени чистой совести само оказывается лицемерием — чистая совесть как чистая, как прекрасная душа, воздерживающаяся от феноменализации, есть не что иное, как недобросовестность. Выдавая свое суждение за поступок, судящее сознание ставит себя рядом со злым сознанием, ввиду чего последнее, обнаружив равенство и общность судящего сознания с собой, движется ему навстречу в признании («я — зло») и ожидает, что это сознание примет участие в его ситуации и ответит ему тем же признанием (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469). Однако прекрасная душа отталкивает другого, т. е. злое сознание, уже пожертвовавшее в признании своим обособленным существованием, и сохраняет это существование для себя, не отвечая на признание признанием и демонстрируя свою непричастность к ситуации другого (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469–470). Внутреннее моральное совершенство теперь не обретает внешнего существования даже в языке, ибо прекрасная душа отвечает на признание другого лишь безмолвием, которым она отрицает всякую существенную связь с ним (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469–470). Ее внутренняя красота есть лицемерие и жестокосердие, т. е. зло, именно потому, что она совершенно ему не причастна (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469).

Разрешение этого противоречия Гегель ищет в прощении и примирении — лишь в нем снимаются односторонние крайности поступков без совести и совести без поступков (Hegel, 2000, 341–342; Hegel, 1987, 471–472). Прощение — это отказ от *невовлеченности* и недействительности прекрасной души, участие в ситуации другого, в котором судящее сознание узнает теперь себя самого (Hegel,

2000, 341–342; Hegel, 1987, 471–472). Это узнавание следует, по-видимому, понимать в том смысле, что злое (поступающее) сознание посредством признания «я — зло» как бы «берет назад» свой поступок и, таким образом, «возвращается из своей внешней действительности в себя как сущность» (Hegel, 2000, 342; Hegel, 1987, 472); иначе говоря, оно само становится судящим сознанием («всеобщим»), перечеркивающим и снимающим действительность поступка суждением с точки зрения «внутреннего». Однако в то время как признание снимает действительность поступка «внутренним», прощение, в котором судящее сознание узнает в злом сознании как *совершающим поступки* себя самого, снимает незапятнанное великолепие «внутреннего» действительностью поступка. В словах прощения звучит глас Божий, но не из надмирной ваты прекрасной души, а из смертных уст действительного «я», обретающего в примирении своего другого:

Примиряющее «да», в котором оба «я» покидают свое противоположное *наличное бытие*, есть *наличное бытие* расширившегося до двойственности «я», которое в ней остается равным себе и в своем полном отрешении, и в противоположном себе обладает достоверностью себя самого; это — являющийся бог среди тех, кто знает себя как чистое знание. (Hegel, 2000, 343; Hegel, 1987, 473)

* * *

Гегелевская критика морального *an sich* раскрывает этическое измерение и экзистенциальную взаимосвязь двух ключевых проблем, вокруг которых так или иначе вращается феноменология — проблемы вещи в себе, или, скорее, ее редукции к феномену, и принципа невовлеченности, который, по мысли Гуссерля, и есть не что иное, как осуществление этой редукции, хотя феноменологически редуцируемая вещь в себе имеет прежде всего не кантовский (трансцендентальный и метафизический), а естественный смысл. Я попытаюсь теперь показать релевантность гегелевской феноменологии морали для феноменологической критики различения вещи в себе и феномена и этической проблематизации принципа эпохе.

3. ВЕЩЬ В СЕБЕ, ЭТИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ И ПУТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИЮ

Кантовскую трансцендентальную философию и естественную установку в гуссерлевском смысле, несмотря на радикальные различия во всех прочих отношениях, все же сближает представление о несущественности явления, если

под явлением понимать данность вещи сознанию². Эта несущественность подразумевает, что вещь в себе, понимается ли она в трансцендентальном смысле как нечто, лежащее по ту сторону чувственно воспринимаемого мира феноменов, или в естественном и даже натуралистическом смысле как пространственно-временной предмет, как вещь природы, совершенно не нуждается в явлении для своего существования. Являться для нее — не более чем случайное обстоятельство: она может как являться, так и не являться, поскольку сама по себе («внутренне») остается тем, что она есть, обнаруживается она или нет. Явление есть столь «исчезающий момент», что даже его *возможность* не может рассматриваться как нечто существенное для того, что существует само по себе.

Несущественность явления предполагает существенность *an sich*, ведь в то время, как отношение вещи в себе к явлению случайно, обратная отнесенность явления к вещи в себе должна, напротив, быть необходимой для явления:

...из понятия же явления вообще естественно вытекает вот что: явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы постоянно не впадать в порочный круг, следует допустить, что слово *явление* уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть [именно] этим нечто, т. е. предметом, независимым от чувственности. (Kant, 2006, 326–329)

Конечно, сказанное здесь Кантом «естественно вытекает» не из естественной установки как таковой, но лишь из ее последовательного философского осмысления, которое оборачивается своеобразной «перестановкой» (подобной той, что, согласно Гегелю, разрушает моральное мировоззрение) и создает эффект перевернутого мира. Однако эта перестановка в то же время только и позволяет в полной мере провести естественное различие явления и того, *что* является, т. е. того, что само по себе вовсе не есть явление. В самом деле, хотя обыденный опыт и предполагает случайность явления и, таким обра-

² Я следую здесь тому описанию естественной установки, которое было дано Клаусом Хельдом: «Естественная установка связана только с независимым от сознания, безотносительным к субъекту (*subject-irrelatives*) бытием-в-себе (*Ansichsein*), а не с субъективно-релятивной (*subject-relative*) данностью. Эта установка является базовой позицией (*Grundhaltung*) «непосредственной жизни» („*Geradehin-Lebens*“). В противоположность ей феноменологический исследователь корреляции связывает это, считающееся не субъективно-релятивным, безотносительным к сознанию, бытие с субъективно-релятивным явлением (*Erschein-en*). И более того: он сводит (*führt zurück*) это бытие к этому явлению (*Erscheinen*) (цит. по: Savin, 2013, 29).

зом, отличие вещи от ее явления, в нем в то же время не проводится различия между вещью, как она является, и вещью, как она есть. Иначе говоря, с точки зрения естественной установки явление *совершенно прозрачно* и потому в известном смысле невидимо — ничего не скрывая и не искажая, оно не образует какого-то параллельного (пусть и несамостоятельного) мира, который бы становился *между* сознанием и вещами, как они есть, и оттого не позволял ему видеть их прямо и непосредственно. Сущность естественной установки заключается в прямой и непосредственной направленности на *предметы*, т.е. *полной* захваченности ими, которая делает сознание слепым к многообразию их способов данности или субъективных способов явления (Husserl, 2004, 196). В естественной установке сознание, выражаясь по-гегелевски, не видит «опосредствования» предметного «что» «как» явления, не видит ничего «между»³ собой и предметом, поскольку такое видение как раз устраняло бы непосредственность отношения к предмету, являющуюся конститутивной чертой естественного опыта. Но различие явления и существования вещи на самом деле уже предполагает, что вещь как являющаяся отлична от вещи как просто существующей «в себе и для себя», и что, следовательно, явление не только обнаруживает вещь как она есть, но всегда также скрывает и искажает ее. Более того, для вещи в себе обнаруживать и скрывать себя есть одно и то же, так как внутреннее («в себе»), поскольку оно обнаруживается или *выходит вовне*, уже не есть внутреннее. Другими словами, являться — значит не быть «в себе», не совпадать с собой и, таким образом, обладать лишь относительным существованием для чего-то другого. Будучи измерением открытости, явление поэтому есть точно так же непроницаемая завеса, которой опыт отделен от вещей в себе. Все, что естественная установка принимала за то, что существует само по себе, безотносительно к какому-либо «сознанию» — природа и действительный мир, — кантовская трансцендентальная философия превращает в явление, тогда как то, что с точки зрения обыденного опыта является фантомом и потому само по себе не существует — сверхчувственный, хотя и непознаваемый мир ноуменов — становится необходимо мыслить как существующее само по себе. Однако сверхчувственный мир, поскольку он сам по себе непознаваем, в самом деле «есть явление как явление» (Hegel, 2000, 80; Hegel, 1987, 115), ведь

³ О «между» как измерении явления (сфере способов данности) и «субъект-объектной индифференции» см. «Хайдеггер и принцип феноменологии» (Held, 2008, 196). Это промежуточное пространство явления, впервые открытое феноменологией и образующее «мост между познанием и бытием», Хельд называет также «измерением открытости» (Held, 2008, 192).

полагание явления в качестве явления есть полагание того, что *не есть явление*, и притом полагание исключительно апофатическое — вещь в себе устанавливается и определяется только через *отрицание* предикатов явления как *всего лишь явления*, или, что то же самое, через *кажущееся* тавтологией *утверждение*, что явление *есть явление*. Явление как таковое уже не может быть просто существующим, которым оно было для обычного опыта, именно потому, что отнесенность к *возможному* опыту *существенна* для предметов опыта, между тем как для того, что существует само по себе, такая отнесенность не может быть существенной. Если, напротив, для естественной установки вещь в себе в трансцендентальном смысле предстает всего лишь фантомом, а различие *Ding an sich* и явления — бессмыслицей, то это как раз показывает, что в явлении она вообще не видит *явления*, но полагает себя напрямую схватывающей саму вещь как она есть.

Таким образом, переворачивание естественной установки, которое вытекает из конституирующего ее принципа несущественности явления, приводит к превращению естественного мира в явление как коррелят сознания. Будучи совершенно непрозрачным, этот коррелят образует самостоятельный мир в том смысле, что условия возможности явлений (пространство, время, причинность и т. д.) не есть условия возможности вещей в себе. Это означает, что природа обладает *своими законами*, которые вовсе не есть законы вещей как они есть, несмотря на то, что явление само по себе не существует и есть только известное *отношение* двух неизвестных — субъективности и вещей в себе (Kant, 1994, 123). Субъективная релятивность (если выразить это на гуссерлевский манер) законов природы и форм опыта вообще, однако, не только не лишает их объективной истинности и значимости, но, напротив, только и гарантирует объективную реальность эмпирического знания, условиями возможности которого они выступают (Kant, 1994, 56). Аналог различия между вещами, как они есть, и вещами, как они являются, обнаруживается теперь *внутри самого опыта* как различие между общезначимыми суждениями, относящимися к самому предмету как предмету опыта, и суждениями, лишенными общезначимости и связывающими восприятия лишь субъективно или «в сознании моего состояния» (Kant, 1994, 57). Это различие можно более ясно представить как различие между тем, что совершенно не зависит от *действительного опыта* постольку, поскольку значимо и истинно для *всякого возможного опыта* и, следовательно, для *самих вещей как предметов опыта*, и тем, что зависит от действительного (например, моего) опыта и потому, будучи им ограничено, не является общезначимым (истинным для *всякого возможного опыта*) и объективным для

мира явлений. Тем самым кантова феноменология как будто возвращается к точке зрения здравого смысла: опыт объективен, если то, что он приписывает вещи, присуще *ей самой* независимо от опыта. Но эта независимость не является ни онтологической независимостью предмета опыта от опыта (предполагаемой здравым смыслом), ни той независимостью, которая характеризует вещь в себе, поскольку последняя находится по ту сторону опыта как такового. Независимость от опыта, о которой здесь идет речь, есть независимость *априори*, которое является *условием возможности* опыта и благодаря этому дает гарантию, что опыт, не согласующийся с тем, что предписано ему *a priori*, *невозможен*. Это позволяет познать законы, необходимо присущие самим вещам безотносительно к *действительному опыту* (но не вне опыта вообще, а по отношению ко *всякому возможному опыту*) и преодолеть ту психологизацию предметных связей, которая вытекает из эмпиризма юмовского толка (сведение предметных, в частности, причинных, связей к ассоциативным оборачивается растворением объективности в связях *действительного опыта*). Однако, вводя априорные условия возможности опыта, Кант, подобно Гуссерлю, стремится преодолеть субъективизм посредством еще более радикального субъективизма (Husserl, 1968, 253). Априори в кантовском смысле есть то, что не взято у самих вещей (взять определения вещей у вещей можно только эмпирически (Kant, 1994, 51)), а вложено в них сознанием (Kant, 2006, 18–19). Следовательно, априори объективно — истинно для *предметов* опыта, а не просто для опыта, или, точнее, для *восприятия* — как раз потому, что не заимствовано у вещей, но именно поэтому оно и субъективно, хотя уже не в психологическом, а трансцендентальном смысле. Другими словами, Кант ставит своих читателей перед любопытной дилеммой, которая, с его точки зрения, должна, конечно, быть разрешена в пользу трансцендентального понимания сознания, поскольку только оно позволяет сохранить различие истинного и ложного, объективного и субъективного в пределах познаваемого (являющегося) мира: если законы природы (или то, что претендует на их статус) заимствованы у самих предметов, то они субъективны именно потому, что заимствованы у предметов, т. е. поскольку эмпиричны и, следовательно, представляют собой всего лишь игру ассоциаций в юмовском смысле; если же законы природы не заимствованы у предметов, то они субъективны именно потому, что не заимствованы у них, а приписаны и предписаны им *a priori*. В то время как во втором случае субъективные законы также и объективны, так как являются априорными условиями возможности предметов опыта, в первом случае предметы опыта не подчиняются субъективным законам — эмпирические законы не есть условия

возможности опыта, ввиду чего предметы опыта свободны от них, т. е. *могут* им не соответствовать. Иначе говоря, предметы опыта не подчиняются субъективным законам, если эти законы подчиняются предметам (являются эмпирическими), и предмет не согласуется со знанием там, где знание согласуется с предметом. Поэтому обоснование объективной значимости законов природы и знания вообще требует «измененного метода мышления» (Kant, 2006, 18–19) или принципа коперниканской революции, переворачивающего обыденное представление об истине. Подобно тому, как видимое движение звезд не есть движение звезд, но лишь движение наблюдателя, находящегося на земле, так и в соответствии между предметом и знанием незнание согласуется с предметом, а предмет согласуется со знанием (Kant, 2006, 16–17). Это означает, что не смысловое предвосхищение опыта соответствует предмету, поскольку он ранее был дан эмпирически, но, напротив, предмет необходимо соответствует смысловому предвосхищению опыта *a priori*, ввиду чего оно является объективным и аподиктически достоверным, т. е. неуязвимым для «модализации» со стороны предметов и данностей возможного опыта.

В то же время именно в невозможности модализации — аподиктической достоверности — априорных законов природы и состоит их проблематичность⁴. Невозможность вещей природы, не *согласующихся с a priori* предписанными им законами, как раз показывает, что природа как сущее есть лишь *вложенный смысл*, иначе говоря, что природа не существует в *себе*, вне корреляции с субъективными априорными предвосхищениями опыта. На языке феноменологии кантовское открытие «априори корреляции» можно было бы сформулировать еще и так: *a priori* мира опыта — всего лишь подразумеваемый смысл именно потому, что оно не может не осуществиться. Он содержит в себе гарантию осуществления (совершенно объективен), так как не взят у самих вещей и, следовательно, есть только чистый вложенный смысл. Если для здравого смысла и науки природа была вещью в себе, то теперь из-за аподиктичности ее законов⁵ она должна быть низведена до простого явления — аподиктически предвосхищен в *своем существовании* может быть только коррелят субъективности. Напротив, вещи в себе не может быть дела до каких-либо антиципаций.

⁴ В этом контексте можно было бы различить *проблематичность* априори и *сомнительность* эмпирического. Априори проблематично, поскольку несомненно.

⁵ Чисто эмпирические законы (если бы они были возможны) не были бы, по Канту, даже законами явления.

Ее свобода от «условий возможности опыта» показывает, что кантовское переворачивание естественной установки⁶ и естественного понимания истины не является тотальным, так как оно — и в этом его смысл — ограничивает сферу действия принципа коперниканской революции явлениями и не затрагивает вещь в себе. Звезды остаются неподвижными, и невозможность познания *an sich* как раз говорит о том, что, *если бы* такое познание было возможным, оно достиглось бы вовсе не измененным, а совершенно естественным «методом мышления», исходящим из соответствия знания *реальности*. Естественная установка сохраняется по ту сторону естественного мира. С другой стороны, за пределами знания вещь в себе приобретает смысл, противоположный тому, что представляется естественной предпосылкой различения вещей, как они есть, и вещей, как они являются. Своей полноты «перевернутый мир» достигает не в трансцендентальной философии, а в ее этических следствиях.

В трансцендентальной философии вещь в себе определялась только негативно как то, что не зависит от явления и, следовательно, свободно от законов природы (поэтому ноумены, предполагаемые самим понятием явления, следует понимать исключительно в негативном смысле (Kant, 2006, 406–407)). Но *то же самое определение* имеет *позитивный* этический смысл. От явления и законов природы свободна *сама свобода* как моральный закон и звездное небо в его неподвижности, не сообразующейся с движением наблюдателя. *An sich* в трансцендентальном смысле было миром, свободным от субъективности, т. е. тем, что остается при устранении форм чувственности и законов природы, вытекающих из категорий рассудка. *An sich* в смысле практической философии, напротив, оказывается субъективностью, свободной от мира — автономной самостью или *Я*, полагающим для себя закон. Это «перемещение» вещи в себе из мира в самость, таким образом, как бы завершает трансцендентальное переворачивание естественной установки. Естественный принцип несущественности явления имманентно превращается в «моральное мировоззрение», в котором существенности вещи в себе как долга (свободы) противостоит несущественность явления как природы, обладающей, несмотря на свою несамостоятельность, собственными законами. В то же время изменившемуся значе-

⁶ Безусловно, феноменологическая установка, истоки которой можно найти в кантовской трансцендентальной философии, не есть перевернутая естественная установка (скорее, она есть проблематизированная естественная установка). Под «переворачиванием» я в данном случае подразумеваю лишь то, что сама идея «в-себе-бытия» мира происходит из естественной установки (ср. приведенный выше тезис Хельда), но в своем философском разворачивании радикально изменяется вплоть до перехода в свою «противоположность».

нию *an sich* необходимо соответствует новый смысл явления. То, что с трансцендентальной точки зрения было явлением мира *субъективности*, в этике становится явлением субъективности *миру*. Под явлением теперь следует понимать *обмирщение Я*, которое само по себе «не от мира сего». Субъективность останавливается перед лицом мира, поскольку не только обнаруживает свою свободу от него (ведь явление несущественно), но и видит, что обмирщение полностью скрывает и искажает истинный смысл свободы и этического блага, ибо у природы — свои собственные законы, лежащие вне области морали. Из понятого таким образом «морального мировоззрения» вытекает принцип невовлеченности⁷ — этическое благо и субъективность остаются самими собой (существуют так, как они есть «в себе») постольку, поскольку они не погружаются в мирскую ситуацию, т. е. не становятся явлением. Поэтому этическое благо в *себе* не только не предполагает поступки, но даже принципиально искажается ими, ведь поступок требует вовлеченности⁸.

Однако долг *есть* необходимость *поступков*, из чего следует, что вещь в себе *есть* не что иное, как *необходимость явления*. Конечно, поступок не совпадает с явлением (у него есть сторона *an sich*), но так как он также должен быть явлением, явление оказывается одновременно несущественным и необходимым. Принцип несущественности явления, таким образом, не может быть удержан — вещь в себе, чтобы быть вещью в себе, должна являться и тем самым переставать быть самой собой. Благо, совпадающее с самим собой по ту сторону мира, было бы лицемерием — чистым образом мысли без совершения поступков. Оно может стать собой, лишь постольку *между* ним и им самим становится мир или явление, иными словами, постольку между вещью в себе и ей самой возникает темный посредник, отделяющий «в себе» от «в себе» и именно благодаря этому делающий возможным *действительную* самотождественность *an sich* (Hegel, 2000, 406; Hegel, 1987, 561). Явление как обнаружение «внутреннего» (вещи в себе) есть поэтому превращение внутреннего во внутреннее, т. е. совпадение обмирщения и размирщения, раскрытия и сокрытия. Свобода вещи в себе от явления становится видимостью, ибо именно там, где

⁷ Речь не идет здесь еще о невовлеченности в *феноменологическом смысле* (которая, напротив, должна сделать возможным сведение *an sich* к феномену), хотя, как я попытаюсь показать дальше, эти «типы» невовлеченности пересекаются в одном существенном аспекте.

⁸ В самой кантовской этике, конечно, отсутствует долг, совершенно отделенный от поступков, так как он с необходимостью к ним отсылает. Речь идет скорее о попытке рассмотреть кантовскую практическую философию исходя из *абсолютной свободы* вещи в себе от явления, которая предполагала бы несущественность поступков с точки зрения долга и даже полное затемнение и искажение долга как вещи в себе поступком как явлением.

благо ничем от себя не отделено, совершенно себе равно, прозрачно для себя или (выражаясь по-гегелевски) *непосредственно*, оно как раз не есть *действительное благо*, т.е. не есть оно само, между тем как его покой по ту сторону мира существует «ради» сохранения аутентичной и полной самоидентичности «должного». Чтобы *всегда оставаться целью* поступка в соответствии с категорическим императивом, долг не должен быть исполнен, так как цель по своей сущности есть *еще не реализованная возможность*. Но из-за того, что долг в себе и именно в качестве цели (того, что должно *реализоваться*) есть необходимость его исполнения, он не должен *оставаться целью* и становится собой в той мере, в какой перестает ей быть (точнее, сохраняется как исчезнувшая (реализованная) цель). Возникновение автономии есть ее опосредование гетерономией — действительное тождество свободы себе самой есть не непосредственное, только лишь *возможное*, тождество вне явления и до него, а *восстановленная* самоидентичность свободы в ином и другом. Благодаря необходимости *превращаться в себя посредством* явления как «своего иного» вещь в себе обретает историко-феноменологическое измерение.

Изображенный в «Феноменологии духа» распад морального мировоззрения тем самым показывает, что различие вещи в себе и явления должно быть снято в той области, ради которой оно и было проведено как непреодолимое. Крушение мира постулатов и скрытое в моральном суждении лицемерие свидетельствуют о том, что в-себе, которое не являет себя, не становится феноменом, не есть в-себе и, более того, обращается в свою противоположность. Попытка удержать благо в-себе от контаминации, от погружения в мирскую стихию и, следовательно, стихию зла, т.е. попытка сохранить его непосредственность и невинность, не только делает его недействительным, но и превращает в зло. Отрешенность, в которой мир становится проблематичным, требует отрешения — я должен потерять себя в мире, чтобы обрести некое собственное (если таковое существует) в философском самоосмыслении⁹.

С этой точки зрения этическую редукцию блага в-себе к благу являющемуся можно рассматривать как один из путей в феноменологию, ведущий из естественной установки с конституирующим ее принципом несущественности явления через трансцендентальную интерпретацию этого принципа и трансформацию негативного смысла ноумена в позитивный в кантовской практической философии. Гегелевская критика кантовской этики демонстрирует, что

⁹ Согласно С. Бертолини, понимание наивной установки как исходного пункта и необходимой «среды» философского мышления принципиально сближает Гегеля и феноменологию (Bertolini, 2015, 206).

само моральное самосознание упраздняет абсолютное разделение должного и сущего и восстанавливает единство бытия и явления по ту сторону природы, в границы которой оно было заключено Кантом во имя спасения свободы. Это устраняет кантовское ограничение принципа коперниканской революции или, выражаясь феноменологически, принципа корреляции, и *de facto* превращает классическую трансцендентальную философию в чистую феноменологию.

Конечно, это не означает, что феноменология должна стать системой в гегелевском смысле, представляющей необходимое движение субъективности («духа») как истинного *an sich* через мирскую среду явления с ее гештальтами к подлинному (прошедшему через инаковость явления, опосредованному им) равенству в-себе себе самому (Вукова, 2000, 474), т. е. превращение «внутреннего» как непосредственной *возможности* или цели (того, что уже есть как еще не существующее/неосуществленное) в *действительное* внутреннее посредством его внешнего осуществления в явлении. Феноменология не есть путь к абсолютному знанию, которое снимает (хотя отнюдь не уничтожает) *необходимую феноменологическую иллюзию* инаковости мира по отношению к субъективности и показывает, что, погружаясь в мир, она в действительности имела дело только с самой собой и не узнавала себя в своем предмете (Hegel, 2000, 53; Hegel, 1987, 77). Напротив, *оставаясь феноменологией*, она *целиком* движется в стихии трансцендентальной иллюзии¹⁰ — мирской среде феноменализации как единства явления и сокрытия не принадлежащего миру смыслового истока мира. Принципиальная незавершенность феноменологии, отличающая ее от феноменологии в гегелевском смысле, определяется проблематичностью этого истока, которая характеризует его не относительно, с точки зрения знания или незнания, а «в-себе».

Действительно, феноменология, подобно Гегелю, вовсе не устраняет в-себе, но лишь показывает, что оно *неотделимо от явления*, т. е. есть в-себе постольку, поскольку оно является и, следовательно, поскольку оно скрывает себя явлением. Однако именно поэтому *само в-себе есть* проблема — необходимое единство данности и ускользания, известного и неизвестного, очевидного и скрытого (мы не можем сказать, что само по себе и «для себя» безотносительно к явлению, оно полностью прозрачно и определено, ибо вне явления оно

¹⁰ Феноменологическая интерпретация *трансцендентальной иллюзии* или, точнее, *трансцендентальной видимости* как не поддающегося снятию мирского явления «сверхмирного» (меонтического) Абсолюта развита в работах Ойгена Финка (Fink, 2008, 63–64) и отсылает как к кантовской «Критике чистого разума», так и к гегелевской «Феноменологии духа». Об этом см. статью Е. А. Шестовой (Shestova, 2018, 393–406).

как раз не есть в-себе). Вещь в себе становится здесь, как и у Канта, *проблематическим понятием* (Kant, 2006, 408–409), но при этом его проблематичность связывается не с ограниченностью знания, по ту сторону которого нужно было бы, по крайней мере, иметь возможность мыслить предмет, свободный от относительности чувственного созерцания и покоящийся в полном совпадении с собой, а именно с невозможностью обретения такого покоя тем, что оказывается *an sich* для феноменологии. Оттого феноменологическое «в-себе» не может обрести даже заслуженный покой гегелевского духа, возникающий лишь из обмирщающего «опосредствования» *an sich* явлением¹¹. «Абсолют» как в-себе в феноменологическом смысле — не принадлежащий миру смысловой исток мира — *не может не быть в мире* или быть без мира, не может не подвергаться обмирщению (являться) и совпадать с собой по ту сторону мира или в результате возвращения к себе из снятого мира, но и в мире он точно так же не может найти себе места и успокоения. Он обречен скитаться по миру, и его возвращение на неизвестную родину может быть только ностальгией и воспоминанием о том, чего с ним никогда не происходило.

Проблематичность того, что (или кто) «не от мира сего», позволяет иначе взглянуть на смысл его мирской реализации, которая, как показывает гегелевский анализ морального мировоззрения, совести и морального суждения, конститутивна для свободы от мира. Эта реализация не есть ни полное осуществление возможности, снимающее возможный (проблематический) характер *an sich* действительной, опосредованной инаковостью самоотжественностью духа, ни осуществление, направляемое постулированной гармонией мирского и потустороннего. Скорее, она есть осуществление возможности *как возможности*. В самом деле, возможное, по Канту, и есть проблематическое (Kant, 2006, 166–167). Но возможность здесь не есть возможность, существующая лишь относительно знания — напротив, речь идет о возможности в смысле способа существования *самой вещи*. Возможно само по себе то, что *есть* лишь постольку, поскольку оно *еще не есть* или *есть* собственное будущее (например, возможна в этом смысле жизнь, ибо устранение ее будущего как полнота жизни уничтожает саму жизнь). Полнота реализации поэтому уничтожала бы (делала *невозможным*) то, что возможно «в себе», ведь в том, что стало полностью действительным, не остается уже ничего *возможного* (неосуществленного). Одна-

¹¹ Покой в данном случае означает только достигнутое совпадение сознания с самим собой, когда оно отказывается от иллюзии, будто ему противостоит что-то другое, не являющееся им самим, т. е. обнаруживает, что то, что казалось ему чуждым (мир), есть только оно само (Hegel, 2000, 53; Hegel, 1987, 77).

ко *чистая возможность*, полностью свободная от действительности, точно так же невозможна, так как, поскольку она должна оставаться самой собой, иначе говоря, поскольку она должна сохранять свою чистоту, она *не может* становиться и стать действительностью. Такая возможность не может осуществляться и осуществиться и потому не есть возможность или есть невозможность. Поэтому возможность *возможна*, поскольку она *делается возможной* или *реализуется как возможность* посредством *неполного осуществления*, которое находится между чистой возможностью и ее полным осуществлением. В неполном осуществлении реализация возможности совпадает с воздержанием от ее реализации, ибо в нем возможность реализуется для того, чтобы *остаться возможностью* подобно тому, как временное удовлетворение «фундаментальных» потребностей организма, устраняя неосуществленность, конституирует ее, т. е. позволяет ему избежать смерти, которая есть чистое устранение неосуществленности (Mensch, 2017, 26). Явление не столько необходимо опосредует равенство духовного *an sich* себе самому неравенством субъективности и мира, сколько, наоборот, необходимо опосредует сущностное неравенство возможного самому себе равенством в осуществлении. При этом, в отличие от гегелевского духа, неравная самой себе возможность не может «вернуться в себя», преодолев (сняв) видимость осуществления, но *есть* только сама эта видимость *как видимость*, явление *как явление*. В феномене является неданность *как таковая* (Shestova, 2018, 403), поскольку она не может быть *просто* неданностью вне явления, но *есть* то, что *скрыто в явлении*, т. е. необходимое единство данности и ускользания. Действительность мира есть неустранимый непрозрачный посредник, раскалывающий идентичность феноменологической возможности и заслоняющий ее от нее самой. Отсюда следует, что проблема, будучи не чем иным, как этой возможностью, невозможна без наивности естественной вовлеченности в мир и в то же время не может быть снята естественным образом или даже посредством феноменологической очевидности. *Чистая* проблема без наивности не есть проблема точно так же, как чистая возможность без осуществления не есть возможность. В полной реализации возможного, даже если она понимается как историчная, проблема также снимается. Напротив, истинное решение проблемы делает ее проблемой — *являет как проблему*, — и его следует искать в неполноте наивного осуществления возможного.

Благодаря этому в мирском осуществлении возможностей можно видеть не только несостоятельное притязание, выдающее себя за обладание (Chernavin, 2013, 34) из-за принципиальной неспособности естественного Я видеть неполноту опытной данности и усматривать явление в явлении. Классики феноме-

нологии, прежде всего Гуссерль и Хайдеггер, понимали естественное смешение полного и неполного осуществления возможности как чистую депроблематизацию, которая хотя и образует необходимый исходный пункт самой феноменологии, все же известным образом «снимается» в более исходном и при этом *радикальном* модусе осуществления — предельном осуществлении (Husserl, 1984, 647), являющемся *действительным* полным осуществлением подразумеваемого смысла (Гуссерль) или собственном бытии-к-смерти (Хайдеггер), в котором полнота осуществления как *целостность Dasein* (но не в смысле снятия возможности полной актуализацией) совпадает с полнотой превращения возможного в чистую неосуществимую возможность (Heidegger, 1997, 250–252). Но именно промежуточное положение мирского осуществления между снятой и чистой проблемой (чистой возможностью без актуализации и полностью актуализированной возможностью) делает его осуществлением проблемы *как проблемы*. Оно есть само это «как», раздваивающее проблему и тем самым *конституирующее* ее. Оно, таким образом, *продуктивно*, причем не только из-за своей неполноты, но и потому, что оно есть *осуществление*. В нем состоит *действительный интерес* естественной жизни как *inter-esse* — бытие между чистой возможностью и снятием возможного в полной актуализации. Естественное осуществление есть эпохе, так как оно зависает между чистой неосуществимостью небытия и полной осуществленностью бытия. «Ради-чего» естественного осуществления есть поэтому сама проблематичность жизни.

В то же время естественное осуществление есть видимость, которая скрывает проблему тем, что являет ее. Видимость, скрывающая проблему, состоит в осуществленности, которая в естественной установке выдается за истинный интерес к жизни и за то, чем она обладает. Феноменологическое «преодоление» видимости будет тогда не указанием на чистую истину, не затронутую видимостью и предшествующую ей, а раскрытием видимости как видимости. Феноменологическая приостановка естественной вовлеченности не есть ее прекращение, но только обнаружение ее двусмысленности, другими словами, того, что естественное осуществление есть единство данности и ускользания и необходимый непрозрачный посредник в бесконечном самоосуществлении проблемы. Иначе говоря, эпохе есть естественное осуществление *как осуществление* (а не *осуществленность* или чистая неосуществленность) и, таким образом, проблема *как проблема*. В нем действительный интерес естественной жизни впервые становится тем, чем всегда уже является, — снятием проблемы, которое превращает ее в проблему. Раскрытое в гегелевском анализе морально-мировоззрения противоречие между необходимостью сохранения чистоты

(неосуществленности) сверхмирной возможности и необходимостью ее действительного осуществления снимается действительным осуществлением ее неосуществимости как таковой. Раскрытием видимости — осуществлением неосуществимости — феноменология не столько выводит из игры естественные интересы, сколько реализует действительный интерес (*inter-esse*) естественного Я.

С другой стороны, правомерность *нераскрытой видимости* заключается не только в том, что она необходима как *нераскрытая*, но и в том, что в естественном осуществлении, несмотря на его неполноту, на карту поставлена проблема в целом. Поэтому естественное осуществление не может быть просто нейтрализовано на том основании, что оно является неполным. В этом случае безразличие к естественному осуществлению не может быть удержано даже в рамках двойной бухгалтерии трансцендентального и естественного видения мира. Воздержание от естественного осуществления было бы равносильно воздержанию от проблематизации и, следовательно, вело бы к исчезновению проблемного измерения.

Здесь феноменология сталкивается с проблемой, аналогичной той, которая, как показано в «Феноменологии духа», разрушает моральное мировоззрение — конфликтом между свободой *от ситуации* (невовлеченностью), требуемой чистотой того, что «в себе» не от мира сего, и свободой *в ситуации*, требуемой тем же сверхмирным «в себе», поскольку оно всегда уже и всегда еще не есть оно само и должно только становиться собой в мире и через мир. Необходимость заражения философской проблемы естественным интересом подобна необходимости заражения долга природной целью. В невозможности сохранить чистоту невовлеченности дает о себе знать нередуцируемая фактичность философии и изначальная заброшенность в мирскую ситуацию, которую я всегда уже делю с другим. Гегелевская феноменология морального мировоззрения, совести, зла и морального суждения оказывается фактически феноменологией борьбы невовлеченности и ситуативности, свободы и освобождения.

Это борьба, по-видимому, прежде всего показывает этическую проблематичность невовлеченности, нашедшей свое феноменологическое выражение в принципе эпохе. Если эпохе, как полагал Гуссерль, есть выражение радикальной ответственности философа перед лицом мира (Husserl, 2004, 34), ответственности, некоторым образом разоблачающей недобросовестность естественного опыта и в известном смысле конституирующей отрешенность от мирской ситуации в целом, то не становится ли оно подобно (правда, лишь в этическом смысле, а не в смысле возвращения в некое внутреннее, которого

нет для феноменологии) тому воздержанию от соучастия в мирской ситуации, которая изображена в «Феноменологии духа» как совесть, освобожденная от поступков, как прекрасная душа? Не заключаются ли для меня как феноменолога безответственность и недобросовестность другого (впрочем, и меня самого как своего естественного другого) в самой его вовлеченности в мирскую ситуацию, а вовсе не в *определенных* решениях и поступках, им совершаемых? Не в том ли его недобросовестность, что он принимает мирскую ситуацию всерьез, как сам собой разумеющийся вопрос, т. е. как то, что требует от него решения и поступка (хотя бы ответа — «да» или «нет»), вместо того чтобы поставить под вопрос саму ситуацию и тем самым приостановить вовлеченность в нее, сняв само требование определенного решения, которое она мне навязывает? Не потому ли он зол, что вообще решает, вместо того чтобы проблематизировать, пусть даже это решение заключается в том, чтобы выдать проблему за нечто всегда уже разрешенное? Во всяком случае, не отталкиваю ли я в эпохе естественного другого от себя, заявляя ему, что его ситуация (мир) не есть моя ситуация, и потому мне вовсе не нужно в ней поступать и принимать решение, на которое он считает себя обреченным? Не выдаю ли я это освобождение от мирской ответственности — мирские вопросы становятся вопросами для меня (в отличие от естественного другого) именно потому, что на них не нужно отвечать — за некую добросовестность? И если так, то возможны ли здесь прощение и примирение?

REFERENCES

- Bertolini, S. (2015). Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“ und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (2), 203–217.
- Bykova, M. (2000). „The Phenomenology of Spirit“ as a Sketch of New Notion of Subjectivity. In G. W. F. Hegel, *Fenomenologija dukha* (453–485). Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Chernavin, G. (2013). Erscheinung in der Schwebe zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2 (2), 7–16.
- Fink, E. (2008). *Phänomenologische Werkstatt. Band 2: Die Bernauer Zeitmanuscripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- Hegel, G. W. F. (2000). *The Phenomenology of Spirit*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
- Held, K. (2008). Heidegger and the Principium of Phenomenology. *Annual for Phenomenological Philosophy*, I, 190–220. (In Russian)
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (2004). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The General Introduction to Phenomenological Philosophy*. Rus. Ed. Moscow: Vladimir Dal Publ. (In Russian)
- Kant, I. (1994). *Collected Works. Vol. 4*. Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Kant, I. (2006). *Works in German and Russian. Volume 2. Part 1. Critique of Pure Reason*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Kojeve, A. (2022). Note on Hegel and Heidegger (I. Kurilovich, Trans.). *Horizon. Studies in Phenomenology*, 11 (2), 720–734.
- Mensch, J. (2017). Life and the Reduction to the Life-World. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (2), 13–29.
- Savin, A. (2013). The Notions “Epoche” and “Reduction” in Edmund Husserl’s “Ideas I”. *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta*, 2 (115), 19–32. (In Russian)
- Shestova, E. (2018). Speculative Reasoning in E. Fink’s Meontic Phenomenology. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 7 (2), 391–413. (In Russian)