

Герменевтика поступка

(«Первая философия» М.М. Бахтина)

Метод заключается в отказе от поисков истины,
вместо которых мы задаемся вопросом о смысле».

Людвиг Витгенштейн

«Смысл – это такое образование,
для которого всего мира и всего опыта
относительно мира недостаточно,
чтобы возник вопрос о смысле»

Мераб Мамардашвили

Сложность восприятия текста М.М. Бахтина «К философии поступка» проистекает оттого, что действие, называемое Бахтиным поступком, не подлежит описанию ни в рамках психологии деятельности, ни в качестве предмета этики как нормативной дисциплины. Текст Бахтина вообще может быть осмыслен в его истинном размахе только в том случае, если он сразу понят как критика всех вариантов трансцендентальной метафизики, и именно в этой мере – как *набросок неклассической онтологии*.

Онтология, именовавшаяся Аристотелем «первой философией», понимает себя как речь о сущем как таковом. Поскольку же, согласно Аристотелю, ближайшим определением сущего выступает сущность, в свернутом виде заключающая в себе экспликацию того, *что* есть это сущее, то онтология разворачивается в *логос сущности* (λόγος τῆς οὐσίας), опорным основанием которого выступает *субъект* того или иного высказывания. Опуская целые исторические эпохи, скажем, что началом трансцендентальной метафизики является «мыслящее Я» (*Ego cogito*), полагаемое Декартом в качестве субъекта всех возможных высказываний о мире. Бытие понимается здесь как некая *объективность предмета*, или, другими словами, как

доступность предмета для теоретического описания со стороны познающего этот предмет субъекта. Такое понимание бытия является значимым для всех вариантов трансцендентальной метафизики, за рамки которой нас не выводят ни априоризм Канта, ни феноменологическая редукция Гуссерля.

Вместе с тем, то, что Бахтин именуется «поступком» никоим образом не может быть разъяснено в рамках онтологии как речи «о бытии», структурируемой сообразно порядку теоретически рассматриваемых сущностей. Строго говоря, поступок есть такое сущее, которое вообще *не имеет сущности*. Именно поэтому поступок принципиально выпадает из поля теоретической рефлексии, что позволяет Бахтину отнести его не к бытию, понимаемому как область теоретически эксплицируемых сущностей, а к *событию*. При этом, «событие» мыслится как измерение самого бытия, оказываясь *событием* именно бытия, а не чего-либо иного. Поэтому Бахтин использует оборот «бытие-событие», сразу же вводя здесь некий онтологический парадокс, поскольку «событие» и «бытие» высказываются не только различными, но и несовместимыми «логосами», которые не могут быть объединены в рамках какого-либо целостного и непротиворечивого языка. В самом деле, логос сущности (или, речь *о бытии*) является логосом предикации, соотносящим предмет с *понятием* предмета. Соответственно, объективность предмета в трансцендентальной метафизике выражается мерой соответствия понятия, как *объективной реальности* предмета, самому предмету. Другими словами, логос сущности, берем ли мы его в аристотелевском изводе или в его трансценденталистском варианте, устанавливает *порядок истины* как соответствия нашего высказывания определенному предметному положению дел. Истина является, тем самым, *онтологическим предикатом* всякого теоретического суждения. Поэтому, поступок, как *событие* бытия, не относится к ведению логоса предикации, или, по крайней мере, предполагает иной порядок истины, нежели тот, с которым имеет дело теоретический разум. «Бытие-событие» оказывается антиномическим сопряжением двух логосов, единство которых тем более необходимо, чем менее оно возможно.

Однако какой же порядок истины открывает нам то, что Бахтин именуется событием? Здесь Бахтин указывает на тот, казалось бы, само собой разумеющийся факт, что сами теоретические истины открыты посредством неких жизненных актов, или присутствуют в определенных жизненных установках, словом, как выразился бы Гуссерль, даны нам в модусах тех или иных «субъективных свершений». При этом содержание актов, в которых даны те или иные теоретические истины, не входит в содержание самих этих истин. Другими словами, порядок жизненных актов оказывается

трансгредиентным (если воспользоваться этим любимым термином Бахтина) по отношению к порядку полагаемых ими теоретических истин. «Утверждение суждения как истинного – говорит Бахтин – есть отнесение его в некое теоретическое единство, и это единство совсем не есть единственное историческое единство моей жизни»¹. Это историческое единство моей жизни не может определяться в параметрах «истины», как соответствия ее некоему идеальному «образцу», поскольку такое соответствие раз и навсегда упразднило бы *смысл* моей жизни как уникального события. Единство жизни обладает собственным контекстом и несет в себе свое собственное оправдание, которое мы и называем *смыслом*. Таким образом, то, что Бахтин именуется событием или поступком, есть *свершение смысла*, при котором сам собой отпадает вопрос об истине того, что мы называем смыслом.

Парадокс «бытия-события» предстает, таким образом, антиномией *истины* и *смысла*. Так, событие смысла делает избыточным вопрос об истине того, в чем полагается смысл. С другой стороны, теоретические истины совершенно не нуждаются в выяснении своего исходного смысла, причем взятые вне своего событийного истока, они предстают как «истины в себе» (если воспользоваться этим выражением Больцано), образуя замкнутый и самодостаточный мир науки или «культуры». Вместе с тем, событийное измерение присутствует в любом теоретическом полагании, являясь его *невидимым контекстом*. «Поскольку я помыслил предмет, – говорит Бахтин – я вступил с ним в событийное отношение»². Событие мысли здесь – это не «мыслящее Я», но и не мыслимый предмет, а сама мысль, которая не вытекает ни из психологических констелляций мыслящего субъекта, ни из объективности мыслимого им предмета. Мысль не детерминирована, она *интонирована*, поскольку является *большим стилем*, задающим композиционное единство и целостность моей жизни, а вовсе не «субъективным образом объективного мира».

Действительно, теоретические истины не написаны на небесных скрижалях рукою самого Бога. Так, универсальная значимость закона всемирного тяготения была дана в одном единственном жизненном свершении, не только вобравшем в себя индивидуальную жизнь Исаака Ньютона, но и отразившем в себе, подобно лейбницевской монаде, несколько

¹ “The affirmation of a judgment as a true judgment is an assigning of it to a certain theoretical unity, and this unity is not at all the unique historical unity of my life”. M.M. Bakhtin, *Toward a Philosophy of the Act*, University of Texas Press, 1993, P. 4

² “Insofar as I have thought of an object, I have entered into a relationship with it that has the character of an ongoing event”. *Ibid.*, p. 33

столетий развития европейской мысли. Закон всемирного тяготения был открыт Исааком Ньютоном, став при этом *исполнением* жизни Ньютона, так что именно в открытии этого закона жизнь Ньютона предстала в ее неповторимом стиле и историческом своеобразии. Законы Ньютона – это исполнение жизни Ньютона, ее «энтелехия». Однако *теоретическая истина как энтелехия жизни является не истиной этой жизни, а ее смыслом*. Очевидно, что теоретическая истина предстает здесь в совершенно иной тональности, а именно, в тональности *участного*, а не теоретического мышления. Теоретическое отношение к предмету ставит меня в позицию наблюдателя, но не участника. Открытие закона всемирного тяготения является в этом смысле не актом теоретического полагания, а *событием*, которое полностью вобрало в себя жизнь Ньютона как одного из своих главных участников.

Вместе с тем, событие открытия закона тяготения не входит в теоретическое содержание этого закона. Именно поэтому нет никакой возможности *вернуться* от теоретического содержания закона тяготения к тому событийному свершению, смыслом которого и стал этот закон. Отсюда вырастает иллюзия самодостаточности теоретического мира, который считается единственной и подлинной реальностью. Теоретический разум выдвигает здесь претензию на то, чтобы считаться «первой философией», т.е. онтологией³. Вневременная значимость теоретической истины противопоставляет себя историчности своего смысла. Более того, под взглядом теоретического субъекта само событийное свершение теоретической истины предстает как ничего не значащий «субъективный» осадок чувств и психологических переживаний, представляющих собой сложный сплав сомнения, вдохновения и отчаяния, попеременно владевших тем или иным историческим «субъектом». С позиции теоретического содержания закона тяготения не имеет равным счетом никакого значения, открыл ли его Ньютон, Гук или кто-либо другой, поскольку само авторство в открытии этого закона низводится до случайного исторического обстоятельства⁴. Теоретическое сознание задним числом переписывает свою историю таким

³ Как говорит сам Бахтин, «мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за весь мир в его целом, ... т. е. теоретическое познание пытается построить первую философию (*prima philosophia*)». (“But the world as object of theoretical cognition seeks to pass itself off as the whole world, that is, not only as abstractly unitary Being in its possible totality. In other words, theoretical cognition tries to construct a first philosophy (*prima philosophia*)”). Ibid, p. 8)

⁴ «Но для теоретической значимости суждения совершенно безразличен момент индивидуально-исторический, превращение суждения в ответственный поступок автора его. Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении» С. 2 (“For the theoretical validity of a judgement, on the other hand, the individual-historical moment – the transformation of a judgement into an answerable act or deed of its author – is completely immaterial. I myself – as the one who is actually thinking – I am not present in the theoretically valid judgement”). Ibid. p. 3)

образом, что историчность событийного свершения предстает как случайный исторический факт в рамках общей истории науки.

Итак, событийное свершение, в котором происходит то *осуществление смысла*, которое Бахтин называет поступком, не может быть увидено и транскрибировано (если воспользоваться еще одним любимым термином Бахтина) изнутри теоретического знания. Смысл вообще не может быть уловлен в параметрах, заданных трансцендентальным субъектом, поскольку само понятие субъекта является продуктом сугубо теоретического представления. Именно поэтому Бахтин говорит о гносеологическом субъекте как об «исторически недействительном» порождении абстракции⁵. Следовательно, поступок как явление неопишимо в рамках трансцендентальной метафизики, полагающей бытие мыслящего Я как первичный факт онтологии мира.

Открытие Кантом априорных источников знания явилось важным изменением *внутри* трансцендентальной метафизики, несколько не поколебавшим самого ее основания. Формализм этического долженствования, который Бахтин подвергает самой суровой критике, продиктован самим характером трансцендентального *Ego*, которое в кантовской этике попросту приобретает ноуменальный статус. В конечном счете, ценой сохранения трансцендентальной предпосылки Я как субъекта оказывается отсутствие в кантовской этике Другого. Трансцендентальное сознание вообще не содержит в себе таких онтологических ограничений, которые вместе с тем очерчивали бы область Другого⁶. Поэтому трансцендентальная метафизика сталкивается со следующей дилеммой: *либо Другой находится вне поля трансцендентального сознания, являясь в этом случае невидимым, немислимым, непредставимым, не имеющим к нам совершенно никакого отношения; либо Другой входит в трансцендентальное сознание, совершенно уничтожая в этом случае его трансцендентальный характер*, так что я оказываюсь в ситуации «лицом к лицу», которую, как

⁵ «Обнаружение априорно трансцендентного элемента в нашем познании не открыло выхода изнутри познания, т. е. из его содержательно-смысловой стороны в исторически-индивидуальный действительный познавательный акт, не преодолело их разобщенности и взаимной непроницаемости, и для этой трансцендентной активности пришлось измыслить чисто теоретический, исторически недействительный субъект, сознание вообще, научное сознание, гносеологический субъект». («The discovery of an a priori element in our cognition did not open a way out from within cognition, i.e. from within its content/sense, into the historically individual actual cognition act; it did not surmount there dissociation and mutual imperviousness, and hence one was compelled to think up a purely theoretical *subiectum* for this transcendent self-activity, a historical non-actual *subiectum* – a universal consciousness, a scientific consciousness, an epistemological *subiectum*” Ibid, p.6)

⁶ В «Метафизических размышлениях» Декарта, произведении, являющемся каноном трансцендентальной метафизики, другие появляются только один раз, да и то, чтобы тут же быть заподозренными в том, что это вовсе не люди, а машины, одетые в плащи и шляпы.

показал Э. Левинас, вообще нельзя описать в терминах сознания. «Другой» появляется в этике Канта как редупликация «Своего», что особенно заметно в самой формулировке категорического императива, в котором «другие» являются отдаленным эхом «своего собственного». Статус Другого у Канта исключительно формален, – это сама форма этического долженствования, не более того. Поэтому этическое долженствование не вытекает у Канта из действительности самого поступка, а как бы «извне пристегивается» к субъекту этического действия⁷. Мы не выходим здесь за границы «Своего», означающего формализм этического долженствования, который, подобно теоретическому сознанию, замкнут в самом себе, не имея никаких выходов вовне. В результате, как говорит Бахтин, «поступок отброшен в теоретический мир с пустым требованием законности»⁸. Этический характер поступка не может быть раскрыт посредством автономии морального законодательства, как предписания *самому себе* формы этического долженствования, равно как и теоретическое сознание стирает всякий след своего собственного события.

Таким образом, поступок неописуем ни в качестве субъекта этического действия, ни как объект теоретического представления. Поэтому и сам поступок противится его разъятию на «объективное» смысловое содержание и «субъективный» (психический) процесс его осуществления⁹. Подчеркивая эту изначальную целостность поступка, Бахтин расходится не только с кантовским трансцендентализмом, но и с феноменологией Гуссерля, периода «Логических исследований» и «Идей к чистой феноменологии». Поступок не может быть представлен в нозмо-ноэтической корреляции, которую Гуссерль рассматривал как универсальный способ раскрытия смысла предметности. Смысл поступка – это не нозма, с настраивающимися над ней нозмическими слоями психической природы, конституирующими в своей

⁷ «Этическое долженствование извне пристегивается» (17) (“The ethical ought is tacked on from outside” Ibid, p.23)

⁸ Поступок отброшен в теоретический мир с пустым требованием законности. С. 19 (“The actual deed is cast out into the theoretical world with an empty demand for legality”. Ibid, p.26)

⁹ «Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения. Из первого осколка создается единое и действительно великолепное в своей строгой ясности системное единство культуры, из второго, если он не выбрасывается за совершенной негодностью (за вычетом смыслового содержания чисто и полностью субъективный), можно в лучшем случае выжать и принять некое эстетическое и теоретическое нечто вроде Бергсона *durée*, единого *elan vital* [нрзб.]. Но ни в том ни в другом мире нет места для действительного ответственного свершения-поступка». С. 15 (The performed act or deed is split into an objective content/sense and a subjective process of performance. Out of the first fragment one creates a single systemic unity of culture that is really splendid in its stringent clarity. Out of the second fragment, if it is not discarded as completely useless (it is purely and entirely subjective once the content/sense has been subtracted), one can at best extract and accept a certain aesthetic and theoretical something, like Bergson’s *durée* or *elan vital* [12 illegible words]. But neither in the first world nor in the second is there room for the actual and answerable performance or deed” Ibid, p. 21)

совокупности предмет практического действия. Тем самым, поступок – это не действие, направленное на осуществление смысла, данного мне посредством эйдетической интуиции; по словам Бахтина, «поступок движется и живет не в психическом мире»¹⁰. Смыслом поступка является только сам поступок. Другими словами, не существует *a priori* данного смысла поступка, так же как не существует и *a priori* данной формы этического долженствования, в соответствии с которой мое действие получало бы квалификацию поступка как *этически значимого* действия. В феноменологии, как и в «практическом разуме» Канта (который остается тем же самым «теоретическим разумом», только сбросившим с себя оковы рассудка), мы видим приоритет теоретического отношения, которое делает заведомо невозможным доступ событийному свершению, именуемому поступком.

Резюмируя сказанное, заметим, что в самом бытии теоретического мира обнаруживается «живая точка внутренней свободы» (Мамардашвили), в которой, однако, сконцентрирована вся тяжесть исторически ответственного поступка. Это воистину «тяжелая точка», которая только и придает теоретическому миру его подлинную весомость и значимость. Отрываясь от своего событийного истока, замыкаясь в мнимой автономии вневременных истин, теоретический мир *лишается смысла*. Именно в автономизации научной рациональности Гуссерль увидит главную причину кризиса европейских наук, преодолеть который он попытается обращением к «забытым» допредикативным очевидностям «жизненного мира». Вместе, с тем эта тяжелая точка находится по отношению к теоретическому миру в позиции «внеаходимости», поскольку, будучи втянута в бытие теоретического мира, она обретает там вещественную плотность *факта*, полностью детерминированного как прошлыми, так и будущими состояниями этого «бытия», из которого ей уже не выскочить. «Единственное исторически действительное бытие – пишет Бахтин – больше и тяжелее теоретического бытия науки, но эту разницу в весе, очевидную для живого, переживающего сознания, нельзя определить в теоретических категориях»¹¹. Мы подходим здесь к тому моменту, когда нам в полной мере открывается вся глубина и своеобразие «первой философии» Михаила Бахтина.

¹⁰ С. 9 (“A performed act lives and moves in a world that is not the psychic world” Ibid, p. 12)

¹¹ (“Historically actual once-occurrent Being is greater and heavier than the unitary Being of theoretical science, but this difference in weight, which is self-evident for a living and experiencing consciousness, cannot be determined in theoretical categories” Ibid, p. 8)

Антиномия «бытия-события», о которой у нас уже шла речь, заключается в онтологической несоизмеримости теоретической *истины* и *смысла* поступка как определенного событийного свершения. Смысл не может быть эксплицирован посредством теоретических категорий в силу того, что сами эти категории обретают смысл только в соотношении их с «тяжелой точкой» поступка. Здесь мы и встречаемся с вопросом о *смысле факта*, который в горизонте теоретического сознания превращается в вопрос о том, *каким образом факт обретает смысл теоретического закона*. Так, факт падения яблока на землю остается просто фактом нашего повседневного опыта, пока он не *осмыслен* в качестве конкретного случая определенного теоретического утверждения. Однако при этом остается до конца неясным, каким образом происходит преобразование чистой фактичности в научный факт, каким образом падение тяжелого предмета на землю, которое я наблюдаю здесь и сейчас, в конкретном историческом времени моей жизни, становится точкой аппликации закона всемирного тяготения. Этот вопрос следует признать одной из главных проблем новоевропейской философии, которую она пытается решить то в рамках психологического генезиса (Локк, Юм), то путем допущения трансцендентальных оснований научного знания. Всю «Критику чистого разума» Канта можно, поэтому, рассматривать как философский ответ на проблемы, поставленные ньютоновским естествознанием. Поскольку Кант объявляет категориальный синтез априорным условием мышления, то в «синтетических основоположениях чистого рассудка» нам дана *метафизическая структура* научного знания. Тем самым, всякий факт *a priori* обладает теоретической значимостью, и, будучи включен в эту структуру, становится репрезентацией той или иной теоретической истины. «Ведь именно в априори заключена вся присущая факту рациональность»¹², скажет впоследствии Эдмунд Гуссерль. Поэтому, несмотря на весь критицизм Гуссерля в отношении Канта, гуссерлевская идея феноменологии как априорной науки о сущностях целиком находится в границах новоевропейского трансцендентализма.

Вся первая глава «Идей к чистой феноменологии» посвящена анализу той *смысловой пропасти*, которая разверзается *между* фактом и сущностью. Как говорит сам Гуссерль, «из факта всегда следует только факт»¹³. Другими

¹² Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Санкт-Петербург, 1998, С. 290 (“All the rationality of the fact lies, after all, in the Apriori” Edmund Husserl. Cartesian Meditations. An introduction to phenomenology. Translated by Dorion Cairns. MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS, The Hague/Boston/London, p. 155)

¹³ Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, С.36 (“From matters of fact

словами, двигаясь в эмпирическом ряду фактов, мы никогда не дойдем до такого момента, когда ряд фактов переходит в последовательность сущностей. Эмпирический ряд фактов не имеет завершения, вследствие чего сущность эмпирически не выводима из совокупности фактов, каким бы полным ни был их ряд. Более того, всякий факт абсолютно *случаен*, и эта случайность (фактичность) должна каким-то образом коррелироваться с необходимым характером сущности. «Смысл такой случайности, прозываемой тут фактичностью, – говорит Гуссерль – ограничивается тем, что коррелятивно сопрягается с *необходимостью*, каковая означает не простую фактичную наличность сохраняющего свою значимость правила соупорядочивания пространственно-временных фактов, но обладает характером *сущностной необходимости* и тем самым сопряженностью с *сущностной всеобщностью*»¹⁴. Поэтому, факт для Гуссерля является всего лишь точкой опоры для *идеации*, т.е. такого поворота сознания, которое поверх голой фактичности предмета позволяет «усмотреть» его строго необходимую, инвариантную сущность. Сущностью предмета является для Гуссерля сам предмет, данный в акте эйдетического созерцания.

Не вдаваясь в детальный анализ позиций Канта и Гуссерля, заметим, что решение проблемы *смысла факта* дается ими исключительно в контексте теоретического сознания, а именно, в плане категориального синтеза у Канта и категориального созерцания у Гуссерля. Неизбежным последствием такого сугубо теоретического подхода является то, что *смысл факта* свертывается в *сущность*, выступающую *идеальным предметом* теоретического умознания. Вопрос о смысле оказывается, тем самым, смещен в сторону сущности, выступая в несобственной, превращенной форме. В полном соответствии с традиционной онтологией, критический идеализм Канта и трансцендентальная феноменология Гуссерля представляют собой *λόγος τῆς οὐσίας*, который, однако, понимается ими как априорная структура всякой предметности. Вместе с тем, теоретический контекст анализа проблемы смысла предмета, и вытекающий из него абсолютный приоритет сущности перед фактом, равным образом ставит Канта и Гуссерля перед проблемой, для решения которой они не располагают никакими средствами, поскольку именно здесь трансцендентальная метафизика наталкивается на свои собственные пределы.

nothing ever follows but matters of fact”. Edmund Husserl, Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book. General introduction to a pure phenomenology. Translated by F. Kersten. MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS, The Hague/ Boston/ Lancaster, 1983 p. 17)

¹⁴ Там же, С. 27 (“But the sense of this contingency, which is called factualness, is limited in that it is correlative to a *necessity* which does not signify the mere *de facto* existence of an obtaining rule of coordination among spatiotemporal matters of fact but rather has the character of *eidetic necessity* and with this a relation to eidetic universality” Ibid, p. 7)

В силу случайности факта эмпирический ряд может быть начат в *любой* точке нашего опыта. Однако этот ряд не может быть завершен, поскольку, как говорит Гуссерль, «любое физическое свойство втягивает нас в бесконечность опыта»¹⁵. С другой стороны, если смысл берется сам по себе, образуя априорную по отношению к факту сущность, то, в конечном счете, сущности замыкаются в полностью автономный мир, в котором невозможно никакое подлинное *начинание*. Бахтин прекрасно видит эту *немоощь мысли*, оказавшейся в эфире чистого смысла. «Мир смыслового содержания – говорит он – бесконечен и себе довлеет... Здесь нельзя начать, всякое начало будет случайно, оно потонет в мире смысла»¹⁶. Никакое начало здесь невозможно, поскольку *мир сущностей как априорная структура предметности дан раз и навсегда в едином, объемлющем его оке трансцендентального Эго*. Поэтому трансцендентальная метафизика втягивается в следующую апорию, из которой она сама неспособна выбраться: с одной стороны мы имеем мир дурной эмпирической нескончаемости, а с другой – бессилие мысли, которая не может ничего начать, поскольку для нее уже все закончилось. Другими словами, мысль оказывается *между* бесконечностью опыта и законченным, завершенным в себе самом миром «смыслов», т.е. *между* началом и концом, в ситуации, когда невозможен как конец, так и начало. Постулируемый трансцендентальной метафизикой приоритет сущностного мира, в котором невозможен никакой *initium*, и, следовательно, невозможно никакое подлинное *настоящее*, которое всегда *начинает*, а вовсе не является *бывшим будущим* и *будущим прошлым*, оборачивается пустотой времени как «формы внутреннего созерцания» у Канта, и парадоксами «конституирования» времени у Гуссерля¹⁷. При этом не существует никакой возможности решения этой проблемы в контексте теоретического сознания, поскольку сама эта проблема является порождением того теоретического отношения к миру, которое свойственно всей метафизике Нового времени, начиная с Декарта и вплоть до Гуссерля.

Очевидно, что выход из апории, в которой очутилось теоретическое сознание, невозможен до тех пор, пока не преодолена теоретическая установка, согласно которой тот или иной факт выражает собой ту или иную степень *объективности* как меры своего соответствия априори данному, *предустановленному* эйдосу, представляющему собой теоретически

¹⁵ Там же, С. 28 (“Each physical property draws us into infinities of experience” Ibid, p. 9)

¹⁶ С. 33 (“The world of content/sense is infinite and self-sufficient...One cannot begin in this world, for any beginning will be fortuitous – it will sink in this world of sense or meaning” Ibid, p. 43)

¹⁷ «Каждое мгновение – начало, рождение»: Эмманюэль Левинас. Тотальность и бесконечное. Москва-Санкт-Петербург, 2000, С.47

постигаемую сущность этого факта. Поэтому то, что Бахтин называет поступком никоим образом не является категорией этики, понимаемой в значении *априорной науки о должном*, тем более что любая категоризация такого рода сразу же растворяет поступок в теоретическом сознании. Напротив, слово «поступок» несет на себе главную смысловую нагрузку «первой философии» Бахтина, поскольку оно является индикатором радикальной смены метафизической парадигмы. По сути, незавершенный текст Бахтина «К философии поступка» является ничем иным, как попыткой построения онтологии на принципиально ином основании, нежели то, на котором она строилась, начиная с Аристотеля. Вместо *θεωρία* как способности постижения сущности вещи, ее «эйдоса», в основание онтологии должен быть положен *πραξις*. В свою очередь, это означает, что логос сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*) вовсе не является *последним контекстом*, в котором нам даны вещи, поскольку в основании самого логоса сущности находится *λόγος πρακτικός*. Вместе с тем, необходимо вывести понятие поступка (*πραξις*) из под власти его обиходного значения как того, что, так или иначе, *делает* человек.

Вновь обращаясь к известному апокрифу, повествующему об открытии закона всемирного тяготения Ньютоном, «увидевшем» этот закон в простом факте падения яблока на землю, заметим, что никакая индукция неспособна извлечь теоретический закон из сколь угодно большой серии эмпирических наблюдений. Сколь бы долго мы не наблюдали падение яблока, из этого факта всегда будет следовать только сам этот факт – падение яблока, и ничего более. Очевидно, что само открытие такого рода, как открытие закона всемирного тяготения, происходит не в реальном пространстве «фактов» и не в идеальном пространстве «сущностей», из которых, как это мечталось Декарту и Лейбницу, можно было бы вывести любой факт путем исключительно логической дедукции. Получается, что открытие мирового закона происходит в каком-то *другом* пространстве, трансгredientном (если снова воспользоваться любимым термином Бахтина) как в отношении пространства фактов, так и в отношении пространства сущностей. Для того чтобы это открытие состоялось, падающее яблоко и я, увидевший в этом падении силу всемирного тяготения, должны соединиться в некоей точке, которую невозможно обрести простым актом мысли, ибо это точка моего собственного *присутствия* в мире¹⁸. Она аккумулирует в себе уникальную

¹⁸ «Смерть, как говорит Пруст, - в высшей степени продуктивная сила. Ну, конечно, она продуктивная сила, если мы можем организовать свое сознание, пользуясь смертью как символом всякой встречи, к которой мы должны быть готовы. Если яблоко падает, то мы должны быть достойны этого падения, то есть быть там в полноте самого себя, и тогда из него в нас придет то, что из нас простой сообразительностью не могло быть получено». Мераб Мамардашвили. Психологическая топология пути. Санкт-Петербург, 1997, С. 502

траекторию моего жизненного пути, который никто не может пройти взамен меня, равно как никто не может повторить, пройдя его заново. В ней – тяжелая поступь моего поступка как *дела* всей моей жизни. В этом смысле, поступок есть *делание*, но отнюдь не то, что делает человек, а скорее то, что *делает человека*. *Открытие* Ньютона есть, поэтому, не только, и не в первую очередь, открытие *Ньютоном* закона всемирного тяготения, а, прежде всего, открытие *Ньютона*, ибо Исаак Ньютон рождается как историческое *лицо* в самом этом открытии. Другими словами, не существует никакого Ньютона как *субъекта* этого открытия до самого открытия. Резюмируя, скажем, что поступок есть такое дело, *произведением* которого оказывается сам человек это дело делающий.

Разумеется, действие силы, описываемой законом Ньютона, существовало до Ньютона, совершенно независимо от него¹⁹. Однако само открытие этой силы как закона *бытия* является *событием*, которое нельзя описать в терминах этого закона, нельзя теоретически представить как явление в общей логической последовательности развития научного знания. Конечно, можно выстроить *логическую* последовательность, ведущую от гелиоцентрической системы мира Коперника и законов Кеплера к открытиям Ньютона. Собственно говоря, эпистемология и не занимается ничем другим, как превращением таких явлений в факты, которые затем размещаются в общем логическом пространстве «истории науки». Однако открытие Ньютона как событие, а не как факт, принадлежит совсем другой топологии и, поэтому, не является конечным звеном этой последовательности. Событие научного открытия, будучи превращено в факт истории науки, стирает след своей событийности и задним числом выстраивает *ложный эпистемический ряд* в виде такой генеалогии, в которой это открытие выступает как результат чисто логического процесса.

Скажем еще раз, что подлинное своеобразие и глубина Бахтина как мыслителя состоит в предпринятой им попытке построения «первой философии» на принципиальном ином основании, что, в свою очередь,

¹⁹ «Законы Ньютона были в себе значимы и до их открытия Ньютоном, и не это открытие сделало их впервые значимыми, но не было этих истин как познанных, приобщенных единственному бытию-событию моментов, и это существенно важно, в этом смысл поступка, их познающего. Грубо неправильным было бы представление, что эти вечные в себе истины существовали раньше, до их открытия Ньютоном, так, как Америка существовала до ее открытия Колумбом» С. 7 (“Newton’s laws were valid in themselves even before Newton discovered them, and it was not this discovery that made them valid for the first time. But these truths did not exist as *cognized* truths – as moment participating in once-occurrent Being-as-event, and this is of essential importance, for this is what constitutes the sense of the deed that cognizes them. It would be a crude mistake to think that these eternal truths existed earlier, before Newton discovered them, the way America existed before Columbus discovered it” Ibid, p. 10)

предполагает полную смену метафизической оптики²⁰. В греческой философии бытие (или «сущее как сущее») понимается и мыслится в тех или иных теоретических модальностях; либо в платоновских «эйдосах», либо посредством аристотелевских «категорий»²¹. Эта теоретическая установка остается непоколебимой при всех тех изменениях, которые предмет «первой философии» претерпел на протяжении Средних веков и Нового времени²². Однако если бытие мыслится исключительно в актах теоретического полагания, то это означает полнейшую *безучастность* меня самого, мыслящего. Сама теоретическая установка вытесняет меня на периферию мною мыслимого, так что со стороны *содержания* моей мысли я оказываюсь ее побочным, случайным обстоятельством. В рамках традиционной онтологии так и остается не проясненным вопрос, каким образом вечные теоретические истины могут быть даны в индивидуальных психологических актах, которые по природе своей случайны и зависят от множества побочных обстоятельств, не поддающихся точному учету²³. Более того, человек оказывается *заложником* сконструированного им самим теоретического мира, в котором он «участвует» теперь как биологический вид, как социальный индивид или как субъект физиологических и психологических состояний, короче, – выступает под той или иной теоретической рубрикой. «Вследствие того что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, – говорит Бахтин – поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать. Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации»²⁴.

Поэтому, согласно Бахтину, в основу «первой философии» должно быть положено не Слово, а Дело. Это означает, что человек не может быть

²⁰ «К философии поступка» до сих пор воспринимается как маргинальный текст по отношению к магистральным произведениям Бахтина, в которых излагается концепция диалога и карнавальной культуры. Однако этот текст, в котором Бахтин излагает свою «первую философию», является *онтологическим обоснованием* идеи диалога, в отрыве от которого эта идея впадает в ложное, культурно-историческое, истолкование.

²¹

²² Даже осуществлённый Дунсом Скотом примат воли над интеллектом оставил в совершенной неприкосновенности этот, заложенный еще греческой философией, теоретический подход к бытию.

²³ Данная Гуссерлем критика психологизма сохраняет свою полную значимость равным образом и как попытка решить эту проблему, и как неудача этого решения, объясняемая тем, что трансцендентальный поворот Гуссерля не стал выходом за рамки трансцендентальной метафизики.

²⁴ С. 41 (“Since theory has broken away from the actually performed act and develops according to its immanent law, the performed act itself, having released theory from itself, begins to deteriorate. All the energy of answerable act is drown off into the autonomous domain of culture, and, as a result, the performed act, detached from that energy, sinks to the level of elementary biological and economic motivation, that is, loses all its ideal moments: that is precisely what constitutes the state of civilization” Ibid, p. 55

увиден в своей подлинной ипостаси, исходя из теоретически постигаемого им «бытия»; напротив, теоретические истины должны быть поняты из того событийного свершения каковым является человек²⁵. В этой метафизической оптике, человек – это не субъект теоретического знания, странным образом дублирующий себя в качестве его объекта, а *участник* бытия. С другой стороны, бытие, увиденное не глазами теоретического субъекта, а его участника, есть *событие*. Так, треки в камере Вильсона являются чисто физическим процессом, который может быть описан на языке физики как объективной науки. Однако *понимание* этих треков как следов траекторий микрочастиц нельзя описать ни на языке физики, ни на языке психологии, претендующей на объективное познание психических процессов. Другими словами, *смысл* ситуации, наблюдаемой нами в камере Вильсона, не относится ни к «объекту» теоретического описания, ни к его «субъекту». Смысл ситуации может быть увиден только *изнутри* самой ситуации, глазами ее *участника*, и выражен посредством *участного*, а не теоретического мышления. Смысл ситуации открыт мне в меру моего в ней участия, что с одной стороны выводит эту ситуацию за рамки всякой объективистской типики, а с другой – упраздняет позицию трансцендентального субъекта как универсального наблюдателя, не вовлеченного ни в одну из «созерцаемых» им ситуаций. Физические процессы, подобные тем, которые мы наблюдаем в камере Вильсона, *существуют в мире*, поскольку они не зависят от человека и не являются прямым результатом его деятельности. Однако *смысл* этих процессов не существует в мире, и не может, поэтому, быть подведен под онтологическую рубрику «сущего». Смыслом является то, что *происходит в мире*, то, что раз случившись, необратимо меняет сам мир, который уже не может вернуться в предыдущее состояние. Поэтому смыслом мы называем такую *онтологическую включенность человека в мир*, что все, что человек так или иначе говорит о мире, оказывается *событием мира*, а вовсе не психологическим состоянием человека²⁶.

²⁵ «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности, только на нем может ориентироваться первая философия» С. 20 (“It is only from within the actually performed act, which is once-occurrent, integral and unitary in its answerability, that we can find an approach to unitary and once-occurrent Being in its concrete actuality. A first philosophy can orient itself only with respect to that actually performed act” Ibid, p. 28)

²⁶ Ученый является частью, и тем самым, *участником*, той предельной ситуации, которая именуется *миром*. Поэтому между научным описанием мира и самим миром всегда будет существовать некий *онтологический зазор*, который объективистское мышление пытается если и не устранить, то, во всяком случае, нивелировать при помощи представления о научном познании как процессе *бесконечного приближения к истине*. При этом объективистское мышление не замечает таящегося здесь парадокса. Действительно, если научное познание бесконечно приближается к некоей объективной истине, или, к «истине в себе», то это

Таким образом, смысл и факт объединяются в одно целое не сущностью, как опорой объективирующего мышления, а поступком, в котором только и открывается смысл. Смысл факта дан самим «фактом» смысла, т.е. в живой, пульсирующей точке моего участия в мире. Именно в этой точке, в которой я собран настолько, что, по выражению Мамардашвили, оказываюсь достоин падения яблока (т.е. оказываюсь способен увидеть закон в простом факте), и происходит *рождение смысла*. Поэтому смысл не усматривается теоретизирующим взглядом, а создается актом моего участия в мире. Совершенный Бахтиным онтологический поворот выводит нас, тем самым, из апории теоретического сознания, когда мы оказываемся между потенциально бесконечным эмпирическим рядом фактов с одной стороны, и *уже данным*, принципиально завершенным миром смыслов (сущностей), с другой. Так рассеивается иллюзия завершенного смыслового ряда. Смысл не вечен, он – *историчен*. Другими словами, смысл – это событие, никогда прежде не бывшее, не предопределенное никаким фактическим положением дел, событие, которое невозможно взять в теоретический расчет, которое *случается*, не будучи при этом случайным, но раз случившись, необратимо меняет траекторию мировых «событий». При этом историчность смысла напрямую связана с той характеристикой поступка как *последней данности*, которую мы находим уже у Аристотеля.

Действительно, не $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, а $\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\varsigma$ является *последним контекстом*, который держит на себе бытие теоретического мира. Как говорит Бахтин, «поступок – последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и *уже последнем контексте* и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*»²⁷. Теоретическая контекстуальность всегда является *обобщением*, и в своем предельном, *идеальном*, выражении предстает как формула, связующая множество единичных случаев в параметрах пространства и времени. Подобным образом закон всемирного тяготения является тем единым контекстом, который объединяет такие качественно разнородные явления как падение яблока и движение Луны вокруг Земли. Следовательно, теоретический контекст объединяет совокупность не только действительных, но и

означает, что на каждом этапе своего развития наука *бесконечно далека от истины*, что, в свою очередь, превращает само понятие *развития* научного знания в теоретический нонсенс.

²⁷ С. 21 (“The performed act concentrates, correlates, and resolves within a unitary and unique and, this time, final context both the sense and the fact, the universal and the individual, the real and the ideal, for everything enters into the composition of its answerable motivation. The performed act constitutes a going out *once and for all* from within possibility as such into *what is once-occurrent*”. Ibid, p. 29)

возможных случаев, т.е. таких событий, которые могут случиться в *любом* месте и в *любое* время. Практический контекст, или контекст, задаваемый поступком, является «последним» именно потому, что он принципиально *необобщаем*. В поступке пространство и время сжимаются в *предел места* (hic) и в *предел времени* (nunc)²⁸. Мы имеем здесь *хронотон*, т.е. не теоретическую, а практическую соотнесенность места и времени, которая и порождает *энергию* поступка. Поэтому поступок не может быть отвлечен от уникальности своего исторического исполнения, от единственности своего «здесь» и «сейчас», а затем обобщен в теоретическую формулу или в этическую норму. Онтологическая тяжесть поступка измеряется не в весовых категориях теоретического знания, а только *изнутри* самого поступка, оценить действительную тяжесть которого я могу, если только *приму эту тяжесть на свои плечи*. Историчность поступка, и, следовательно, историчность создаваемого им смысла, можно выразить следующим образом: то, что происходит *здесь*, могло произойти только *сейчас* или никогда, и если это происходит, то *уже произошло раз и навсегда*. Поступок есть всегда *новое начало* в свете своих необратимых последствий. Я могу вернуться к тяжелой точке поступка только вместе с миром. Именно в невозможности возвращения в эту изначальную точку поступка, и, следовательно, в невозможности уклониться от его необратимых последствий, и заключается мое «не-алиби в бытии». Таким образом, «не-алиби в бытии» есть не что иное, как онтологический радикал моего *участия* в мире, которое не может выражаться в терминах самосознания, не может быть представлено в позиции картезианского *Ego cogito*. Позиция *участника* несовместима с позицией *субъекта*. В этом смысле, трансцендентальный субъект обладает полным алиби в бытии, поскольку он существует *везде и нигде*.

Итак, основанием теоретических, и вообще, умопостигаемых, истин является действительность решения-поступка. Другими словами, *бытие сбывается в событии*. Событие поступка есть смысловой исток того «бытия», которому теоретическое сознание незаконно присваивает статус полностью автономной сферы и, в конце концов, выдает его за единственный и подлинный мир. Поэтому, как пишет Бахтин, «вневременная значимость всего теоретического мира целиком вмещается в действительную историчность бытия-события»²⁹. В этом высказывании, однако, скрывается вопрос, ответа на который текст Бахтина нам не дает и дать не может. Действительно, каким образом объективность теоретического мира целиком

²⁸ «Пространство сжималось до образа мест// В которых я задыхался от боли» (Иосиф Бродский)

²⁹ С. 7 (“The extra-temporal validity of the whole theoretical world of truths fits, in its entirety, within the actual historicity of Being-as-event” Ibid, p.10)

и полностью включается в событийность поступка? В самом деле, если, как справедливо говорит Бахтин, «вечность истины не может быть противопоставлена нашей временности как бесконечная длительность, для которой все наше время является лишь моментом, отрезком»³⁰, то каким образом время объективного мира сжимается в точку нашей временности, т.е. собственного времени события? Каким образом бесконечность объективного времени может быть представлена той бесконечно малой величиной, каковой выступает человек на шкале объективного времени? Ответить на эти вопросы – значит указать на тот предел теоретического мышления, за которым трансцендентальная метафизика переходит в этику, которая будет уже не этикой долженствования, а этикой поступка.

³⁰ Там же (“The eternity of truth cannot be contraposed to our temporality as a duration without end, for which our time is but a mere moment or segment” Ibid, p.10)

