ПРЕДИСЛОВИЕ

Прерывистое существование философских традиций в России должно, по всей вероятности, обеспечивать лучшие, чем где бы то ни было, возможности начинать философствование с самого начала. Во всяком случае, в начале XX в. в России быстро откликнулись на труды Гуссерля, в которых, вслед за трудами Ф. Брентано, реализовалось новое начало в философии. Первым переводом вышедшего первого тома Логических исследований (ЛИ), был перевод на русский язык (1909). Через два года одновременно на немецком и русском языках появилась программная статья Гуссерля Философия как строгая наука. Затем вступила в силу дискретность традиции (или традиционная дискретность) – и следующие переводы работ Гуссерля появились лишь в конце 80-х и в 90-е гг. Кроме указанных переводов в начале века появился ряд статей, посвященных Гуссерлю, обзор второго тома ЛИ, сделанный Б. Яковенко, и книга Г.Г. Шпета Явление и смысл (1914). Произведения Гуссерля изучали Н.О. Лосский, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев и др.

Определить однозначно причину быстрой рецепции Гуссерля в России вряд ли возможно. С одной стороны, в этом проявился интерес к проблеме сознания, получивший свое выражение в ряде статей, вышедших еще в XIX в. (М. И. Каринский, С.Н. Трубецкой, В.С. Соловьев и др.), а затем уже упомянутых выше и других авторов – в XX в. С другой стороны, критика скептицизма и релятивизма, а также идея строгой науки находила благожелательный отклик у тех, кто находился в поиске последних основ и начал. Можно также предположить, что не последнюю роль сыграла здесь характерная для России восприимчивость

к новым идеям, причем феноменология не была здесь исключением. Достаточно назвать марксизм, махизм и неокантианство.

Однако быстро начавшаяся рецепция Гуссерля оказалась непрочной. При констатации этого факта следует назвать не только внешние, политические причины: в 20-е гг. как переводам, так и аналитико-интерпретативным статьям о феноменологии власти отказали в праве на существование. Были и внутренние препятствия, преодоление которых остается в известной мере актуальной задачей и сегодня. Во-первых, к числу таких препятствий следует отнести несостоявшееся до сих пор основательное знакомство с философией Ф. Брентано, чью работу «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) можно считать исходным содержательным пунктом феноменологии. Это не позволило философам начала века (к тому же в отсутствие перевода второго тома ЛИ) воспринять проблемное напряжение между Брентано и Гуссерлем в аспекте понятия интенциональности и серьезно проработать основное понятие феноменологии). Во-вторых, русские философы, тяготевшие к феноменологии, были настроены) скорее на поиск сходства и различия принципов и идей, нежели на подкрепленные дескрипциями содержательные дискуссии. Главное осталось на заднем плане, о чем предупреждал Гуссерль в одном из писем к Шпету: феноменология – это поле работы, но не доктрина.

В отношении самого Гуссерля можно утверждать более осторожно: феноменология – это не столько учение, сколько поле исследований. Тон в этом отношении был задан Брентано. Вокруг него образовался круг учеников и последователей, разрабатывавших самые разные проблемы философии, психологии, языкознания, логики. У Гуссерля этот способ жизни и общения трансформировался в идею философии как многообразия тематических направлений, которые должны разрабатываться целыми поколениями исследователей. Монологичность Гуссерля можно отнести только к его манере вести учебные занятия и к стилю лишь некоторых из его сочинений, а по существу – это вымысел. Гуссерль не только открывал все новые и новые темы для дескриптивных исследований (от чистой логики и внутреннего сознания времени до телесности, интерсубъективности

и жизненного мира), что позволяло включаться в работу другим исследователям (яркий пример – М. Мерло-Понти и проблема восприятия), но и знакомил учеников с результатами своих еще не опубликованных работ. Так было, например, в случае Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени, оказавших большое влияние на Хайдеггера, но увидевших свет только после выхода «Бытия и времени».

Огромный массив рукописей, спасенный от гестапо бельгийским пастором Лео ван Бреда, составил основу первого гуссерлевского архива в Лувене. Десятки, а затем и сотни исследователей из разных стран и континентов работали и работают в настоящее время в лувенском архиве и его филиалах в Кельне, Фрайбурге и Париже.

Коммуникативно-дескриптивный характер феноменологической философии в целом обусловил к 30-м годам XX века ее превращение в одно из основных направлений в мировой философии. Из философской школы, связанной прежде всего с именем ее основателя – Эдмунда Гуссерля, а затем и М. Хайдеггера, вырастает феноменологическое движение, получившее после Второй мировой войны широкое распространение во многих странах Европы, Америки и Азии и оказавшее большое влияние на формирование таких философских течений, как экзистенциализм, персонализм, герменевтика, постструктурализм, а также на многие гуманитарные и социальные науки.

В настоящее время новый коммуникативный импульс феноменологии пытается придать «Организация феноменологических организаций», учрежденная в Праге в 2002 г. (www.o-p-o.net), которая объединяет центры, архивы, институты, занимающиеся феноменологией во всем мире. Сейчас их насчитывается более 150.

Распространению феноменологии во многом способствовало издание учрежденного Э. Гуссерлем Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям, выходившего с 1913 по 1930 гг. Именно в Ежегоднике были впервые опубликованы такие классические работы, как «Идеи чистой и феноменологии и феноменологической философии, кн. первая» Э. Гуссерля, «Формализм в этике и материальная этика ценностей» М. Шелера, «Бытие и время» М. Хайдеггера.

Вместе с возникновением феноменологических обществ, центров, рабочих групп и т.п. возникают и феноменологические издания: журналы, ежегодники, серии монографий, сборники статей, энциклопедии и словари.

Возможность углубленного изучения феноменологии и истории философской мысли XX в. создают издания собрания сочинений Э. Гуссерля (на базе гуссерлевского архива в Лувене; с 1950 г. вышли 38 томов) и М. Хайдеггера (издательство Vittorio Klostermann; с 1975 г. вышло 68 томов)

В Россию феноменология вернулась в 60-е гг. Работы К.С. Бакрадзе, Ю.М. Бородая, П.П. Гайденко, З.М. Какабадзе, М.А. Кисселя, Н.В. Мотрошиловой и др. авторов сыграли решающую роль в возвращении феноменологии в русскоязычное философское пространство. Феноменологическое движение новой волны в СССР охватывает 1979-1991 гг. Центрами здесь были Рига и Вильнюс при участии исследователей из Москвы, Ростова-на-Дону и Волгограда. За это время было издано пять сборников статей и несколько монографий по феноменологии и герменевтике. В 90-е годы важную роль в развитии феноменологических исследований в России сыграл журнал Логос (Москва) (гл. редактор В.В. Анашвили), в котором был опубликован ряд важных статей отечественных и зарубежных авторов, а также ряд переводов классических феноменологических текстов.

Большой вклад в распространение феноменологических идей в России внесли международные проекты по переводу произведений Гуссерля и Хайдеггера на русский язык, а также крупные международные конференции по феноменологии, в том числе и в РГГУ. Потребовалась работа нескольких поколений исследователей, переводчиков и комментаторов для создания профессионально-содержательной основы преподавания феноменологической философии в университетах России, что, в свою очередь, обусловило определенное влияние феноменологии на различные области гуманитарного знания.

В 2001 г. вышел первый выпуск Ежегодника Исследования по феноменологии и герменевтике (издание Европейского гуманитарного университета, Минск). При подготовке второго выпуска опять напомнила о себе, теперь уже в Белоруссии,

дискретность традиции, и работа была прервана по независящим от редакционной коллегии причинам. В 2004 г сотрудники Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ и редакционная коллегия минского Ежегодника решили объединить усилия для подготовки нового издания – Ежегодника по феноменологической философии на базе Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ.

Новое издание призвано выполнить ряд исследовательских и образовательных задач. Это, прежде всего, интенсификация научной коммуникации в области феноменологической философии, а также философской герменевтики и других направлений современной философии в русскоязычном культурном пространстве; поддержка феноменологических исследований молодых ученых; расширение научных контактов российских и зарубежных исследователей в области философского и гуманитарного знания в целом, а также ознакомление гуманитарной общественности с наиболее значимыми работами в области феноменологии и герменевтики.

Издание Ежегодника не преследует апологетических или реферативных целей в отношении классиков феноменологии или других течений или школ философии. Речь идет скорее о попытке создания проблемного поля, контуры которого прорисованы различными вариантами феноменологии и в котором станут возможными дискуссии по актуальным философским и историко-философским проблемам в критическо-аналитическом ключе.

В.И. Молчанов

Р.А. Громов

КАРЛ ШТУМПФ – ЗАБЫТАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ*

Карл Штумпф является одной из теневых и вместе с тем интригующих фигур феноменологического движения. Будучи одним из первых учеников Франца Брентано, он наряду с ним сыграл важную роль в становлении научной и академической карьеры Гуссерля. Зимой 1887 г. при поддержке Штумпфа Гуссерль габилитировался в университете Галле и получил там свое первое академическое назначение на должность приват-доцента. Именно Штумпфу позднее он посвящает свои «Логические исследования». Вместе с тем Штумпфом разрабатывалась и собственная оригинальная концепция феноменологического исследования. Понятие феноменологии появляется в его поздних статьях «Явления и психические функции», «К вопросу о классификации наук». При этом позитивно оценивая исследования своего бывшего ученика, он отрицал его прямое влияние на становление собственного проекта. Интерес также представляют поздние работы Штумпфа, в которых он предпринял систематическую критику гуссерлевской феноменологии. Эта критика может рассматриваться как рефлексия на связи между философией Гуссерля и брентановской школой, а также как попытка их конвергенции. В этом свете фигура Штумпфа представляется немаловажной и для исследования предпосылок феноменологического движения, и для понимания его обратного влияния на брентановскую школу.

Между тем содержательные связи между Штумпфом и Гуссерлем лишь изредка становились предметом систематических

исследований. Это можно объяснить рядом исторических и теоретических причин. Во-первых, речь может идти о специфическом положении Штумпфа в брентановской школе. Его научная карьера, за исключением нескольких лет в Праге, прошла практически вне центров ее институционального и теоретического влияния, каковыми были немецкие университеты Австро-Венгрии[1]. Он не принадлежал ни к одному из главных лагерей брентанистов, каковыми были кружок Марти в Праге и школа Мейнонга в Граце. Вследствие этого большинство современных исследователей, рассматривавших брентановскую школу как явление австрийской философии, обходили его стороной[2]. Во-вторых, известность и научную репутацию Штумпфу принесли работы по экспериментальной психологии. Именно в качестве экспериментального психолога он был приглашен в Берлинский университет, чтобы возглавить психологический институт. Поэтому не случайно, что в большинстве современных немецких исследований Штумпф рассматривается в контексте развития психологии в Германии на рубеже XIX–XX вв., главным образом в связи с возникновением берлинской школы гештальт-психологии, основатели которой К. Коффка, М. Вертхаймер, В. Кёлер были его учениками. Внимание при этом чаще концентрируется не столько на философской, сколько на психологической, экспериментальной части его работы. В-третьих, эта ситуация является также следствием того, что сам Штумпф так и не опубликовал при жизни систематического изложения своих философских и психологических взглядов. Начатый в 1927 г. обобщающий труд «Учение о познании» был опубликован в двух томах в 1939–1940 гг., уже после смерти автора, и в ситуации начавшейся войны остался незамеченным. Наконец, указанное состояние исследований может быть признано результатом сложившейся модели феноменологической историографии, основанной на исходном гуссерлевском противопоставлении феноменологического и эмпирического подходов, вследствие которого за рамки собственно феноменологического движения традиционно выносились эмпирически ориентированные проекты брентановской школы.

Исследование отношений между Штумпфом и Гуссерлем существенно затрудняется тем обстоятельством, что во время Второй мировой войны была почти полностью утрачена их переписка, хранившаяся в

берлинском доме Штумпфа, поэтому исследование здесь ограничено лишь публикациями и сохранившимися материалами гуссерлевского архива. Вплоть до настоящего времени актуальным остается вопрос о собственной роли Штумпфа в формировании философских воззрений Гуссерля. Может ли идти речь о его оригинальном влиянии на Гуссерля в философском формате или же его собственный вклад исчерпывался здесь лишь ролью посредника между Брентано и ранним Гуссерлем? Напомним, что Гуссерль после двух лет учебы в Вене у Брентано направляется в Галле к Штумпфу в 1886 г. с целью габилитации. Он не мог габилитироваться у самого Брентано, поскольку тот в это время в силу ряда внешних обстоятельств потерял место профессора Венского университета и находился в должности приват-доцента. Направление Гуссерля к Штумпфу не было вызвано содержательными теоретическими причинами[3]. Можно было бы предположить, что роль Штумпфа в отношениях с Гуссерлем могла сводиться лишь к институциональной поддержке. В таком случае посвящение Штумпфу «Логических исследований» могло бы означать не столько признание его содержательного влияния, сколько выражать благодарность за институциональную и человеческую помощь, которую Гуссерль получил от него в начале своей карьеры. Неясными остаются также их более поздние отношения, в частности исходные принципы феноменологической концепции Штумпфа и ее отношение к раннему феноменологическому движению.

В дальнейшем мы намерены рассмотреть два комплекса вопросов: во-первых, связь психологических концепций Штумпфа и Гуссерля на галльском этапе их творчества, на основании чего мы попытаемся показать значение Штумпфа для философии арифметики раннего Гуссерля; во-вторых, мы реконструируем исходные принципы феноменологической концепции Штумпфа, с учетом которых проясняется его отношение к современным ему проектам феноменологии. В качестве введения в эту проблематику мы кратко обозначим оригинальные моменты психологии Штумпфа в сравнении с концепцией его учителя Франца Брентано.

Психология Штумпфа – проблема истока представлений

В психологической части своих исследований Штумпф следовал базисным постулатам Брентано. Он разделял его тезис о методологическом единстве философии и естественных наук, а также принимал базисное различие психических и физических феноменов. Собственное значение его исследований для становления феноменологии Гуссерля видится в том, что уже в ранних работах Штумпф ясно обозначил принципы дескриптивного подхода в психологии и наметил те исходные оппозиции, в рамках которых позднее Гуссерль будет характеризовать феноменологическую дескрипцию. Штумпф противопоставляет дескриптивный подход теоретическому конструированию и четко обозначает приоритетное место психологии в системе философских дисциплин, прежде всего ее приоритетный характер в отношении к онтологии и теории познания. В отличие от Брентано, настаивавшем на исключительно предметном, не методологическом разграничении естествознания и психологии, Штумпф тематизировал специфические методологические предпосылки своего психологического исследования. Согласно Штумпфу, собственной сферой психологического исследования являются непосредственные феноменальные данные сознания. При этом если естественные науки как науки о физических феноменах опираются на ряд онтологических гипотетических допущений и рассматривают явления как знаки внешних сознанию процессов, психология не выходит за рамки феноменальных данных и должна обходиться без искусственных теоретических конструкций (Kunstbegriffe)[4]. Психология берет феномены сознания не как знаки внеположенных им процессов, но имеет целью исследовать феноменальное содержание сознания как таковое. Штумпф исключает из психологии онтологическую проблематику[5]. Психологическое описание феноменов сознания должно предшествовать любым онтологическим определениям. Он также четко дифференцирует психологические и теоретико-познавательные аспекты своего исследования. Этому вопросу он посвящает специальное исследование «Психология и теория познания» (1891). Психология не ставит вопросы об истинности феноменов и их отношении к трансцендентной действительности.

В книге «О психологическом происхождении представления пространства» (1873) Штумпф сознательно выносит за рамки своей работы тему субъективности пространства, проблему соотношения феноменального и физикалистского пространства. Оценка познавательной ценности тех или иных феноменов, а также обоснование научных допущений не входит в круг задач психологии. Психологическое исследование Штумпфа фактически основано на том, что Людвиг Ландгребе назвал эпистемологической редукцией[6], т. е. он сознательно выносит за его рамки научные, гносеологические, онтологические гипотезы и ограничивается описанием имманентного сознанию содержания.

Собственную задачу психологии Штумпф видел в определении истока, или происхождения (Ursprung), представлений. Уже его первая крупная психологическая работа была посвящена психологическому истоку представления пространства. Он уточняет: «…нам требуется знать, не как представления возникают во времени, но из каких элементов и благодаря каким законам они возникают еще в настоящем. Или, выражаясь еще точнее, речь идет не о случайных обстоятельствах, при которых представление впервые возникает, но о необходимых условиях, при которых оно всегда возникает и без которых никогда не возникает или не изменяется»[7]. Определить исток сложного представления или понятия означало установить наглядные феномены, на основании которых оно сформировано[8]. Решение этой задачи предполагало, во-первых, описание и классификацию элементарных наглядных феноменов, образующих базис для формирования сложных представлений; во вторых, установление возможных способов взаимосвязи элементарных феноменов. Образцом такого подхода для Штумпф служила английская ассоциативная психология[9]. Принципиальное же отличие его позиции заключалось в том, что отношения элементов сознания не сводились им к законам ассоциации. Подобная редукция в английской психологии была, с его точки зрения, существенным ограничением задач психологического исследования[10].

Согласно Штумпфу, существуют принципиально иные типы взаимосвязи, которые не являются ни каузальной ассоциативной связью, ни продуктом субъективной активности в целом.

Парадигматическим примером связи такого рода для Штумпфа служила нераздельная связь в зрительном восприятии пространства и качества. Наглядное представление качества невозможно без представления пространственной формы и неотделимо от него. Их связь не является следствием субъективного синтеза, ограниченности нашей способности представления или нашей наличной психофизиологической организации. Она коренится в собственной природе этих феноменов и является объективной в том смысле, что логически необходима для любого субъекта, обладающего наглядным представлением чувственных качеств[11]. Одна из центральных задач исследования истока представлений заключалась в установлении подобных универсальных структур опыта.

В своих ранних работах Штумпф еще не использовал термин «дескрипция» для обозначения такого подхода. Позднее он заимствовал понятие дескриптивной психологии у Брентано и определял ее как исследование «элементарных психических структурных законов»[12]. Он различал при этом каузальные законы как законы последовательности явлений и структурные законы как законы их сосуществования. Последние определялись также как «закономерные отношения между частями целого». В случае структурных законов речь идет о синхронических закономерностях, примером которых может служить связь в чувственном восприятии качества и пространства. К разряду наук о структурных закономерностях Штумпф относил, помимо дескриптивной психологии, дескриптивные естественные науки (анатомию, биологию, минералогию), а также математику и геометрию[13]. Последние также фиксируют структурные законы сосуществования элементарных признаков и понятий. В результате в категорию структурного закона были включены как индуктивные закономерности (например, родовидовые определения биологии, фиксирующие сосуществование признаков, таких как форма, величина, цвет растения), так и законы точных наук. В состав законов дескриптивной психологии включались также законы с разным теоретико-познавательным статусом. С одной стороны, психология должна определить простейшие элементы сознания, т. е. разработать общую морфологию феноменов сознания, что предполагает наблюдение и индуктивное обобщение. С другой стороны, дескриптивная психология

должна установить универсальные структурные закономерности сосуществования элементов и может претендовать на статус точной науки[14]. Весьма широким, если не сказать расплывчатым, оказывается в этой связи само понятие дескрипции. В него включаются разнообразные методические средства, в том числе наблюдение, индукция, дедукция. Такую многозначность можно объяснить исходным брентановским стремлением объединить в психологии и философии в целом эмпирические и аналитические методы познания. Ориентируясь при обосновании дескриптивной психологии на методологию дескриптивных естественных наук, он вместе с тем доказывал возможность достижения на этом пути универсальных аподиктических закономерностей, аналогичных законам математики и геометрии.

Важнейший аспект дескриптивного исследования у Брентано и Штумпфа заключался также в том, что ему фактически отводилась роль логического анализа категориального аппарата. С их точки зрения, базисные научные понятия (свойство, отношение, единство, множество, возможность, необходимость, бытие) не поддаются дефинитивному определению. Определить значения таких понятий возможно лишь через указание на те конкретные феномены, которые служат основанием для их абстракции. Исследование истока представлений фактически играло роль концептуального анализа, на основе которого устанавливались смысл и логические связи базисных понятий. Более того, согласно Штумпфу, именно психология должна определить существо общих понятий в их отличии от единичных представлений, а также «изначальный смысл» категорий, т. е. понятий, общих для всех наук и лежащих в основе специальных понятийных словарей[15]. Именно психология должна дать, по его словам, «власть над понятиями», ключ к их корректному формированию и трактовке[16]. На долю психологии, таким образом, выпадали задачи общей теории понятия. Своеобразие этого подхода заключалось в том, что исходной для него оставалась психологическая теория значения, т. е. значение понятийных представлений понималось как непосредственно данное содержание психического акта. В результате не проводилась четкая грань между психологической дескрипцией содержания психических переживаний и логическим анализом образованных на их основе понятий.

Штумпф и Гуссерль в Галле: «Психология звука» и «Философия арифметики»

Как следует из рекомендательного письма Брентано Штумпфу, датируемого октябрем 1886 г., Брентано к этому времени еще не имел на руках какой-либо письменной работы Гуссерля. Гуссерль пока только планировал подготовку статьи «по проблеме континуума»[17]. Из этого письма трудно судить о точной направленности намечаемой работы. В брентановской философии проблематика континуума имела разнообразные онтологические, логические, психологические аспекты. Гуссерль определяет точную тему габилитационной работы уже в Галле, у Штумпфа. Трудно также сказать, была ли выбранная тематика «О понятии числа» новой формулировкой или просто конкретизацией темы, ранее уже намеченной в Вене. Брентано упоминает просьбу Гуссерля посмотреть его работу до ее официального представления и выражает желание познакомиться с ней[18]. Но, как явствует из дальнейшей переписки, он находит тематику этой работы и последующих статей Гуссерля далекой от собственных текущих интересов. В письме Гуссерлю от 27 апреля 1891 г. он благодарит его за недавно полученную от него статью «Исчисление следствий и логика содержаний» («Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik») и замечает: «С первого взгляда я увидел в ней много для меня чуждого, но Ваше усердие служит мне порукой того, что нововведение более предпочтительно не ради новизны. Когда я буду иметь немного больше свободного времени, надеюсь получить на этот счет более полное разъяснение»[19]. Выражая также признательность за посвященную ему «Философию арифметики», Брентано сообщает, что пока не знакомился с ней подробно и имеет об этой работе лишь приблизительное представление[20]. Представление о направленности его интересов в этот момент дает признание в письме к Штумпфу, датируемом октябрем 1886 г.: «Я в настоящий момент полностью отдался метафизике, т. е. бытие Бога, дарвинизм и все прочее, что с этим связано. Признаюсь, что после того, как я пару лет был всецело психологом, эта перемена доставляет мне радость»[21]. Из этого можно заключить, что хотя в переписке между Веной и Галле обсуждались вопросы, связанные с текущей работой Гуссерля

(Брентано уточнял свое понятие фантазии), он не питал интереса к детальному обсуждению тематики исследований Гуссерля и не был постоянным партнером в обсуждении его работы. Более того, Брентано не ориентировался в эволюции Гуссерля на этапе между «Философией арифметики» и «Логическими исследованиями». Присланный ему первый том «Логических исследований» также не был прочитан[22]. Между 1894 и 1904 гг. Брентано и Гуссерль обмениваются лишь несколькими поздравительными письмами. Содержательная переписка возобновляется между ними только после поездки Брентано в Мюнхен в 1904 г. и дискуссии там по проблеме психологизма со сторонниками Гуссерля (Даубертом). Дошедшие до него отзывы о гуссерлевской критике психологизма, затрагивавшей принципы его собственной идеи научной философии, привлекли внимание Брентано к исследованиям его бывшего ученика. Но к этому времени он уже не мог из-за прогрессирующей слепоты самостоятельно читать. Брентано просит Гуссерля лично разъяснить ему в переписке важнейшие положения «Логических исследований»[23].

Иначе складывались отношения Гуссерля и Штумпа. В лице Штумпфа Гуссерль находит в Галле заинтересованного собеседника. 29 декабря 1886 г. он пишет Брентано: «Я не могу описать, насколько много делает постоянно для меня проф. Штумпф. Он разъясняет, поддерживает, консультирует меня по любому представляющемуся поводу и удостоивает меня и мои личные дела, я мог бы сказать, почти дружеским участием. Он – сама персонифицированная сердечность»[24]. Речь может идти не только о сложившихся неформальных отношениях, которые часто объясняют толерантным, в сравнении с Брентано, характером Штумпфа. Имело место также совпадение исследовательских интересов и подходов по принципиальным вопросам. Штумпф на всех этапах своего творчества питал интерес к философии математики. Его собственная габилитационная работа 1870 г. была посвящена математической аксиоматике («Über die Grundsätze der Mathematik»). Она не вышла в свет, но из ее недавно опубликованного плана следует, что Штумпф обосновывал эмпирическое происхождение понятий математики и вместе с тем доказывал аналитический характер математических суждений[25]. В центре его интересов в этой области лежали проблемы теории

абстракции и аксиоматического познания. Важным представляется также тот факт, что Штумпф отказался от публикации этой работы. Он объяснял это желанием переработать ее, после того как Феликс Клейн познакомил его с неэвклидовыми способами анализа. Можно предположить, что возникшие затруднения были связаны с эмпирической теорией абстракции понятий геометрии. Согласно тезисам габилитационной работы, они получены на основе наглядных представлений пространственных отношений. Начавшаяся вскоре работа над книгой «О психологическом истоке представления пространства» была, по сути, связана с проблемами, возникшими на этапе габилитации. Штумпф исследует конкретные пространственные представления, являющиеся базисом для абстракции геометрических понятий, хотя при этом он всецело оставался в рамках дескриптивного подхода и отвлекался от теоретико-познавательной проблематики соотношения феноменального и геометрического пространства. Таким образом, в ходе собственных исследований Штумпф столкнулся с проблемами эмпирического обоснования абстрактных наук. Он продолжал следовать постулату об эмпирическом происхождении их понятий, но вместе с тем признавал, что решение этого вопроса связано с существенными трудностями и эта проблема требует дальнейшей разработки[26]. Можно предположить, что выбор Гуссерлем темы габилитации – происхождение понятия числа – мог быть не только развитием импульсов, полученных от берлинских учителей Вейерштрасса и Кронекера, но и результатом контактов со Штумпфом. Во всяком случае выбранная тема соответствовала проблематике, которой занимался Штумпф. Поздние отзывы Штумпфа на эту работу также говорят о полном согласии между ним и Гуссерлем по принципиальным вопросам. Штумпф рассматривает число как одно из базисных понятий, т. е. как категорию, и анализирует его «исток и смысл» в своем позднем «Учении о познании» (разд. 1 § 9). Анализ такого рода он относит к задачам психологии и приводит гуссерлевскую «Философию арифметики» в качестве образца психологической разработки оснований арифметики[27].

О принципиальном совпадении их подходов можно судить по гуссерлевской формулировке задач исследования в габилитационной работе и в «Философии арифметики». Он утверждает в духе

эмпирической программы брентановской школы, что аналитические методы геометрии и математики имеют интуитивное основание[28]. Элементарные понятия (множество, количество, континуум, число, единство), лежащие в основе математики, не поддаются определению. Их значение может быть эксплицировано лишь путем обращения к конкретным феноменам, на основании которых они получены. Штумпф и Гуссерль едины в том, что анализ значения элементарных научных понятий относится к задачам психологии. Гуссерль говорит о неизбежности психологической дескрипции для анализа понятия числа и относит соответствующий аналитический подход к сфере психологии[29]. Психология должна определить, какие феномены обозначает это понятие, а также благодаря каким психическим актам осуществляются апперцепция этих феноменов и абстракция[30].

«Философия арифметики» разделена на две части. В первой Гуссерль исследует интуитивные основания математических понятий, во второй разъясняет смысл символических методов арифметики. В дальнейшем мы ставим себе целью доказать, что исследования первой части «Философии арифметики» представляют собой модификацию теории отношений и чувственного восприятия Штумпфа. По нашему мнению, в части исследования, посвященного интуитивным основаниям математики, Гуссерль руководствовался теорией отношений и психических функций, развитых Штумпфом в книгах «О психологическом происхождении представления пространства» и «Психология звука»[31]. Согласно Гуссерлю, числовые понятия обозначают определенные виды множеств. Поэтому экспликация истока и значения этих понятий предполагала исследование психологических условий восприятия множества предметов. Эта же проблематика – восприятие множества звуков – находилась в тоже время в центре внимания Штумпфа. К моменту приезда Гуссерля в Галле он продолжал работу над «Психологией звука». В первом томе он изучал восприятие множества последовательных звуков (мелодии), во втором – множества одновременных звуков (аккорды). Занимаясь довольно узкой областью чувственного восприятия, он вместе с тем подчеркивал, что теоретико-познавательная значимость этой работы выходит далеко за рамки наблюдений над акустическим восприятием. В первом томе «Психологии звука» целью исследований была заявлена разработка

общей теории чувственного восприятия (в терминологии автора – разработка теории «суждений о чувствах»)[32].

В «Психологии звука» Штумпф ставит перед собой задачу исследовать «психические функции», которые вызываются «чувственными явлениями». Чувственные явления он обозначает также как ощущения (Empfindungen), впечатления (Eindrücke), представления (Vorstellungen). Речь идет о непосредственных чувственных данных (в сфере звуков). Психические функции, которые вызываются ощущениями, он называет суждениями о чувствах (Sinnesurteile), оценками (Beurteilung). Он допускает также использование традиционной терминологии и обозначает эти функции понятиями «схватывание» (Auffassung), «апперцепция» (Apperzeption), «восприятие» (Wahrnehmung). Различие чувственного явления, т. е. ощущения, и суждения о чувствах, т. е. восприятия, может быть понято в традиционном смысле как различие перцепции и апперцепции. Ощущение (впечатление, представление) означает простое наличие, простое переживание чувственных данных. Суждение о чувствах (восприятие, схватывание) означает отчетливую апперцепцию явлений и отношений между ними. В отличие от Локка, у которого обладать идеей означало одновременно иметь ее ясную апперцепцию, т. е. непосредственно осознавать ее тождество и отличие от других идей, у Штумпфа восприятие отношений (тождества и различия) не является имманентным моментом самого ощущения. Апперцепция отношений является результатом особой психической активности. Штумпф поясняет это на примере восприятия множества. Несколько звуков в аккорде могут быть даны одновременно в ощущении, но их простого одновременного сосуществования в ощущении еще недостаточно, чтобы они были восприняты в качестве множества. Для этого мы должны их различать. В противном случае одновременные звуки были бы даны как единый звук. Различение предполагает также, что должно быть замечено какое-либо неравенство анализируемого материала. Содержание, которое не опознавалось бы как различное в каком-либо отношении, пусть даже в пространственном или темпоральном, не опознавалось бы как многое. Неравенство замечается одновременно с множеством. Восприятие одновременно данных звуков в качестве множества происходит благодаря

определенной психической активности, а именно благодаря различению звуков и схватыванию отношения неравенства между ними[33]. «Утверждение множества или отношения и простое наличие таковых [в ощущении] – это две разные вещи. Если два ощущения находяться вместе в душе, то это еще не означает, что они также опознаются [erkannt] в качестве множества, что впечатление анализируется. Они могли бы, кроме того, находится в отношениях любого вида, быть равными или различными, подобными или несхожими, но эти связи или отношения не обязательно должны замечаться или осознаваться»[34]. И здесь же: «Ни одна связь или отношение двух ощущений или представлений сами по себе еще не содержат их оценку. Последняя – утверждающая или отрицающая отношение – присоединяется дополнительно как новая и гетерогенная функция». Таким образом, «суждение о чувствах», или «восприятие», являются специфическими психическими функциями, благодаря которым происходит апперцепция простейших отношений.

Штумпф не ставит себе целью в «Психологии звука» дать исчерпывающую классификацию первичных отношений, которые воспринимаются непосредственно на основе ощущений. Он считает такую классификацию одной из задач психологии, но здесь он ограничивается констатацией нескольких типов отношений, релевантных для его текущих исследований. К таковым он относит подобие, различие, возрастание и сплавление. Понятие «суждение о чувствах» охватывает два типа активностей, благодаря которым схватываются эти отношения. Множество воспринимается благодаря активности, которую Штумпф называет анализом (Analyse), различением, отчетливым восприятием (Bemerken); прочие отношения воспринимаются благодаря функциям сопряжения (Beziehen) или сопоставления[35]. Таким образом, схватывание отношений является результатом действия психических функций особого класса – суждений о чувствах. Выбор термина «суждение о чувствах» объясняется тем, что схватывание отношений не исчерпывается различением и сравнением, но включает также определенные тетические полагания: наличие отношений в восприятии признается или отрицается. Таким образом, здесь к активностям различения и сопоставления

добавляется специфическое интенциональное отношение, характерное для класса суждений (признание или отрицание).

Штумпф проводит аналогию между собственным различием ощущений (представлений) и суждений о чувствах и брентановским делением психических феноменов на представления и суждения[36]. Однако несмотря на то что Штумпфу его концепция виделась уточнением классификации его учителя, эта аналогия выявляет скорее примечательное отличие между ними. В первую очередь, различие кроется в трактовке ощущений. Брентано действительно относит ощущения к классу представлений, но при этом он различает в ощущении акт представления, т. е. психический феномен, и его содержание, физический феномен. Чувственные данные он относит к физическим феноменам. Говоря о различии представлений и суждений, он имеет в виду лишь психические феномены, иными словами, это различие означает у него различие двух типов психических актов. Штумпф же употребляет термины «ощущение», «представление» и «чувственное явление» как синонимы. Они обозначают у него чувственные данные. Следовательно, у Штумпфа различие представлений и суждений о чувствах означает различие чувственных данных и психических актов, благодаря которым эти чувственные данные апперципируются (различаются, сопоставляются, признаются).

Имеется также отличие в их трактовке отношения между актом сознания и его содержанием. В венских лекциях по психологии Брентано проводит различие между переживанием (erleben) содержания ощущений и его отчетливым восприятием (bemerken)[37]. Так, по Брентано, быть содержанием представления не означает быть объектом отчетливого восприятия. Мы можем переживать одновременно в ощущении множество феноменов, не различая их по отдельности, но можем также эксплицитно воспринимать их как части целого. Но отношение перцепции и апперцепции в структуре восприятия не получает у Брентано подробного разъяснения. Указанное различие проводится им при описании последовательности психологического исследования, которая изображается в виде движения от смутного восприятия к восприятию отчетливому. Перцепция и апперцепция обозначают у него этапы этого движения и два разных акта сознания. У Штумпфа же речь идет о структуре единого акта чувственного

восприятия. Он различает ощущения как материю восприятия и суждения о чувствах как функции, благодаря которым ощущения воспринимаются тем или иным образом. Последние он называет также восприятием, схватыванием, оценками.

Более того, у него появляется новый момент – апперцепция отношений. По Штумпфу, для восприятия отношений требуются психические функции более высокого порядка, чем просто представления. Это является принципиально новым моментом в сравнении с Брентано. У Брентано различие между «переживать» и «отчетливо замечать» проводилось на уровне одного и того же класса психических феноменов – класса представлений. И это можно считать выражением исходного принципа его психологии. Представления являются для него базисным классом психических феноменов. Они лежат в основе актов суждений и эмоций, задавая их содержание. Но если представления как фундирующие акты сознания задают содержание суждений и эмоций, то последние, следовательно, не обладают каким-либо специфическим содержанием, отличным от содержания лежащих в их основе представлений. Из этого также следует, что суждения не могут модифицировать содержание представлений; фундируемые акты не могут модифицировать содержание актов фундирующих.

В центре исследований Штумпфа находилась проблема восприятия музыкальных феноменов, что подразумевало для него апперцепцию отношений разных типов. Для восприятия отношений требуются особые психические функции (суждения о чувствах). При этом у него ясно намечается идея корреляции между содержанием восприятия и актом сознания в том смысле, что апперцепция содержания определенного типа требует исполнения особых психических функций. Разные психические функции имеют разное апперципируемое благодаря им содержание. Модификация суждения как психического феномена одновременно подразумевает модификацию способа восприятия материала, данного в ощущениях. Штумпф объединяет при этом в понятии «суждение» два взаимосвязанных момента: тетическое полагание (утверждение или отрицание), а также функции различения и сопоставления ощущений, благодаря которым апперципируются отношения[38].

Из этого можно заключить, что Штумпф, несмотря на апелляцию к теории суждения Брентано, развивает оригинальную концепцию суждения. Она представляет собой, по нашему мнению, синтез брентановского понятия суждения с концепцией сопрягающего мышления (beziehendes Denken) его другого наставника – Германа Лотце. Лотце под сопрягающим мышлением понимал первичные спонтанные психические активности различения и сравнения ощущений, образующие основание для их предметного схватывания[39].

По рекомендации Брентано Штумпф в 1868 г. направляется в Гёттинген к Лотце с тем, чтобы сначала защитить у него докторскую работу, а затем габилитироваться. В своем позднем «Самоизложении» он не только называет Лотце наряду с Брентано вторым важнейшим источником своего философского развития, но признает, что тот оказал на него значительно большее влияние, чем этого изначально желал бы Брентано. Факт влияния Лотце на Штумпфа представляется очень важным для оценки своеобразия его концепции, а также понимания исходных ориентиров в теории отношений раннего Гуссерля. Из опубликованных работ Брентано можно заключить, что проблематика отношений имела для него периферийный характер. Она лишь эпизодически затрагивалась в контексте теории абстракции. Подробно он будет заниматься ею в поздних разработках учения о категориях, т. е. в рамках онтологии. Между тем у Лотце проблематика отношений признавалась центральной как для теории познания, так и для психологии. Более того, Лотце детально занимался вопросами восприятия пространства и пространственных отношений, которые позже станут объектом исследования Штумпфа. В выборе проблематики исследований у раннего Штумпфа прослеживается скорее влияние Лотце, чем Брентано. Во втором томе «Психологии звука» Штумпф оценивает собственное исследование как часть общей теории отношений и подчеркивает, что разработка таковой «принадлежит к самым настоятельным потребностям философской науки»[40].

Близость позиций Лотце и Штумпфа можно зафиксировать в следующих принципиальных положениях теории отношений.

1. Они сходятся в классификации первичных активностей и первичных отношений.

2. Они схожим образом трактуют связь между ощущениями и психическими активностями как каузальную – ощущения «вызывают» или приводят в действие (hervorrufen) психические функции различения и соотнесения.

3. Указанные психические функции у Лотце и Штумпфа непродуктивны. «Сопрягающее мышление» не продуцирует отношения, но «констатирует» или «обнаруживает» их. Отношения различия, подобия, роста интенсивности «имманентны» ощущениям[41].

4. Оба критикуют так называемую теорию относительности ощущений (Relativitätstheorie), согласно которой для восприятия чувственных качеств конститутивным является схватывание отношений между ними (тезис, что восприятие определенного цвета происходит через его различение от других цветов). Позиция Штумпфа здесь также соответствует подходу Лотце[42]. Ощущения в нормальном опыте взрослого человека всегда соотнесены друг с другом, но апперцепция отношений является вторичным опытом, основанным на первичном опыте качеств. Штумпф утверждает: «Нет сомнения, что суждения, в частности соотносящие, основывают более высокую ступень душевной жизни»[43]. Отношения не ощущаются в строгом смысле слова. Они даны благодаря оценочной функции суждений и можно сказать, что они сополагаются вместе с ощущениями (Штумпф обозначает отношения как entia rationis cum fundamento in re). Он использует также терминологию Тетенса и обозначает качества и отношения, соответственно, как «абсолютные» и «относительные» содержания[44]. Между ними имеет место односторонняя отделимость; если абсолютные содержания могут быть представлены как таковые, то представление отношения невозможно без представления абсолютного содержания и необходимым образом фундировано в нем[45].

Указанные положения теории отношений, в первую очередь тезис о непродуктивности психических функций, различение абсолютного содержания и отношений были основополагающими для Штумпфа. Согласно Штумпфу, восприятие отношений любого типа имеет в своей основе определенные наглядные признаки, данные в абсолютном

содержании. Исходя из этого он утверждает психологическую несостоятельность кантовской дихотомии формы и материи в опыте сознания, а также невозможность чистой интуиции отношений в кантовском смысле. Схватывание отношений невозможно без представления фундирующего абсолютного содержания и имеет своим основанием наглядные признаки. Восприятие множества и единства также фундировано, по Штумпфу, в наглядных признаках абсолютного содержания[46].

Гуссерль трактует множество, ссылаясь на Лотце и Штумфа[47], как особый тип отношений, который он обозначает термином «коллективная связь». Таким образом, экспликация истока математических понятий требует описания восприятия отношений «коллективной связи» и является частью общей теории отношений. Он признается, что в своей работе не может опереться на твердо обоснованную и общепризнанную теорию отношений[48]. Он называет также теорию отношений «весьма темной главой дескриптивной психологии», из чего следует, что собственное исследование и в целом теорию отношений он относил к сфере дескриптивной психологии[49]. Несмотря на это признание можно утверждать, что основанием гуссерлевской теории отношений в ранних работах служила теория отношений Штумпфа (и косвенно Лотце).

В первую очередь следует подчеркнуть принципиальную значимость различия «ощущения» и «восприятия» («суждений о чувствах») Штумпфа для формирования теории раннего Гуссерля. Напомним, что у Штумпфа ощущения определялись как простое наличие (данность) чувственных феноменов в сознании, восприятие же – как апперцепция отношения между ними благодаря психическим функциям различения и сопоставления. Это различие образует исходную точку исследования как в габилитационной работе Гуссерля, так и в его «Философии арифметики». Оно фиксируется не в терминологии Штумпфа, однако неоднократно воспроизводится в ряде принципиальных фрагментов. В начале второй главы «Философии арифметики», в разделе «Коллективное объединение и объединение частичных феноменов в соответствующем совокупном сознании», Гуссерль различает «совокупное сознание» феноменов (Gesamtbewußtsein) и

«сознание коллективного объединения», которое он обозначает как «собственное представление множества»[50]. Речь идет о том, что простая данность множества феноменов в ощущении не означает их восприятия в качестве множества. Для этого требуется, чтобы соответствующие феномены выделялись из совокупности одновременно данных феноменов, т. е. чтобы они «замечались» по отдельности как таковые и объединялись как элементы множества, соотносились и осознавались тем самым как части целого. Игнорирование различия между сознанием в указанных смыслах означало бы, что в качестве множества нам каждый раз было бы дано все совокупно воспринимаемое содержание, и мы не могли бы варьировать представление множества, добавлять или исключать из него те или иные предметы, данные в совокупном чувственном восприятии[51].

В отличие от Штумпфа, строго терминологически фиксировавшего различие «ощущений» и «восприятия», указанное различие у раннего Гуссерля обозначается в зависимости от контекста по-разному. Он эпизодически называет множество интенциональным объектом[52], который формируется (выделяется) в соответствии с тем или иным интересом из совокупного содержания сознания. Он различает «феномен» и его «значение», т. е. то, «для чего он [феномен] нам служит или что он для нас означает (bedeutet)»[53]. Это различие поясняется следующим образом: мы можем воспринимать в качестве множества несколько феноменов, следующих во времени или рядоположенных в пространстве, из чего не следует, что в содержание представления множества входит временная или пространственная определенность феноменов. Несмотря на то что феномены даны в тех или иных темпоральных и пространственных модусах, пространственная и временная определенность не является здесь объектом интереса и не фиксируется в представлении множества[54]. Значение определяется, таким образом, как содержание представления, которое замечается в соответствии с той или иной направленностью интереса.

Из вышесказанного видно, что Гуссерль еще не различает здесь содержание и предмет, предмет и значение восприятия. Приведенные выше различия «совокупного сознания» и «сознания коллективного объединения», «феномена» и «значения» совпадают. Гуссерль трактует

их еще в рамках общего различия перцепции и апперцепции. Объективирование здесь является функцией внимания, оно происходит путем выделения тех или иных аспектов из совокупного содержания ощущений. Тем не менее различие ощущения и восприятия, проведенное Штумпфа представляется существенным для становления гуссерлевской концепции интенциональности. Основываясь на нем, Гуссерль уже в ранней габилитационной работе проводит различие между непосредственно данным совокупным содержанием сознания и схваченным в акте сознания интенциональным объектом (множеством). При этом последний понимается как объект, сформированный из совокупного содержания благодаря функциям различения и синтеза в соответствии с определенной направленностью интереса или внимания[55]. В вышеприведенных фрагментах фактически уже намечено базисное для феноменологии Гуссерля различие переживания ощущений и восприятия предмета, иными словами, различие ощущений и их апперцепции[56]. Таким образом, можно утверждать, что наряду с брентановской концепцией психических феноменов и символических представлений не менее важное основание для формирования воззрений раннего Гуссерля представляла также теория отношений и чувственного восприятия Штумпфа.

На прямую связь между Гуссерлем и Штумпфом указывает ряд других моментов. 1) Гуссерль заимствует терминологию Штумпфа при описании психических феноменов, благодаря которым происходит восприятие множества (термины «различать», «замечать что-то» [Bemerken], «анализировать» он употребляет как синонимичные, ссылаясь на соответствующие фрагменты «Психологии звука»[57]). 2) Гуссерль сходится со Штумпфом в его критике «теории относительности» ощущений. Восприятие отношений предполагает в качестве необходимого фундамента представление абсолютных содержаний и является вторичным опытом более высокого порядка (Гуссерль использует термины «абсолютное» и «относительное содержание» в точном соответствии с их трактовкой у Штумпфа[58]). 3) Гуссерль разделяет положение о непродуктивности психических феноменов – отношения имманентны ощущениям и лишь констатируются, но не продуцируются психическими функциями[59]. 4) Он использует

концепцию «сплавления» ощущений Штумпфа при описании наглядных представлений множества[60]. Собственной новацией Гуссерля в части теории отношений можно считать концепцию «коллективной связи». Термин «коллективная связь» обозначает отношения особого типа, в основе восприятия которых не лежит какой-либо специфический признак или качество абсолютного содержания. Конститутивными для формирования представления множества являются не свойства абсолютного содержания, но направленность акта сознания. Этим объясняется возможность произвольно формировать множества из предметов любого типа. Исходя из этого Гуссерль утверждает рефлексивный характер понятия множества. Оно получено не путем рефлексии на определенное чувственно воспринимаемое свойство предметов, объединяемых во множество, но благодаря рефлексии на объединяющий акт сознания. Оригинальным является и утверждение «коллективной связи» в качестве психологического условия для восприятия всех иных видов первичных отношений[61]. Схватывание отношений различия, равенства уже имеет в своей основе восприятие их элементов в качестве множества. Принимая теорию отношений Штумпфа, Гуссерль фактически претендует на ее более фундаментальное психологическое обоснование, а именно: выделяет несколько ступеней в восприятии первичных отношений и утверждает фундирующий характер «коллективной связи».

«Феноменология» Штумпфа

Понятие «феноменология» появляется в поздних статьях Штумпфа «Явления и психические функции», «К вопросу о классификации наук», опубликованных в 1907 г. Оно разъясняется также в «Самоизложении» 1924 г. и в опубликованном посмертно «Учении о познании», работа над которым началась в 1927 г. и продолжалась вплоть до кончины Штумпфа в 1936 г. В этих поздних работах Штумпф проводит различие между феноменологическим и психологическим исследованием и называет часть своих ранних психологических разработок

феноменологическими. Для понимания концепции Штумпфа важно иметь в виду, что первые две статьи, в которых он впервые вводил и обосновывал свою идею феноменологии, мыслились как части взаимосвязанного целого. В заключительном абзаце «Явлений и психических функций» говорится о последующем отдельном докладе, в котором Штумпф намеревался проанализировать последствия проведенного исследования для общей классификации наук. Таким продолжением стала работа «К вопросу о классификации наук». В ней он также неоднократно отсылает к подготовительным результатам, полученным в «Явлениях и психических функциях». Таким образом, первоначально понятие феноменологии появляется у Штумпфа в 1905–1907 гг. в связи с разработкой научно-систематической проблематики.

Штумпф в указанных статьях продолжал следовать брентановскому постулату о предметном разграничении основных ветвей научного познания, что не означало попытки построения единой генеалогии науки на основании одного принципа классификации. Классификация наук по предмету является базовой, но не единственной. Прочие различия по методу или типу выявляемых закономерностей оценивались в качестве вторичных[62]. Базисным для Штумпфа является различие естествознания и наук о духе. В его основе лежит различие двух типов непосредственных опытных данных – чувственных явлений и психических функций. Поэтому он начинает статью «К вопросу о классификации наук» с обоснования предметного разграничения естественных наук и наук о духе. Лишь затем он переходит к анализу прочих различий, в частности дифференцирует структурные и каузальные законы, дескриптивный подход и каузальное объяснение и т. д. Он настаивает на том, что эти различия в равной мере характерны для обеих главных ветвей познания. Тем самым он выступает против отождествления естественных наук или наук о духе с какой-либо единой методической стратегией. Как естественные науки, так и науки о духе он представлял в виде ансамблей дисциплин, использующих разнообразные методические средства, но объединенных общим предметом познания.

Статья «Явления и психические функции» является фактически введением в эту научную систематику. В этой статье рассматривается

фундаментальное для нее разграничение явлений и психических функций. Под явлениями и психическими функциями Штумпф понимает два типа непосредственных данных сознания, различение которых может быть проведено совершенно отвлеченно от вопросов онтологии, т. е. исключительно дескриптивным путем. Явления – это содержание ощущений, включая протяженность; психические функции – это психические акты, состояния, переживания[63]. Помимо явлений и психических функций он называет еще один специфический вид непосредственных данных – отношения. Они не сводятся ни к явлениям, ни к функциям, но в то же время имманентны ощущениям[64]. Позиция Штумпфа здесь не претерпела изменений, отношения даны вместе с явлениями, они не продуцируются, но лишь выявляются благодаря соответствующим психическим функциям.

Несмотря на тесное единство, явления и психические функции следует различать как разнородные классы непосредственных данных с разными типами закономерностей. В обоснование этого тезиса Штумпф приводит три принципиальные аргумента. Во-первых, он утверждает «непереносимость предикатов одного класса на другой». Явления и психические функции имеют принципиально разные качественные характеристики, вследствие чего они не могут описываться посредством одних и тех же понятий. Например, мы можем лишь по аналогии с чувственным впечатлением говорить об интенсивности психических функций[65]. С другой стороны, психические функции обнаруживают своеобразные отношения, которые отличны от всех родов отношений, фиксируемых между явлениями. Штумпф имеет в виду разные типы направленности психических актов на предмет (суждение, эмоциональное отношение, направленность на цель). Во-вторых, речь может идти об их «логической отделимости»; понятия явлений и психических функций не имплицируют друг друга и мыслимы друг без друга без логических противоречий. К содержанию явлений не принадлежит признак «быть воспринимаемым», они могут мыслиться как существующие независимо от сознания[66]. В-третьих, явления и функции могут взаимно и независимо друг от друга варьироваться: «при тех же явлениях могут иметь место разные функции, при разных явлениях равные функции»[67].

Несмотря на ряд отличий в аргументации и классификации непосредственных данных, Штумпф фактически воспроизводит здесь брентановское различие между физическими и психическими феноменами. В этой связи возникает вопрос, чем объяснить появление у него специальной статьи с подробным обоснованием различия, бывшего для него исходным и самоочевидным почти на протяжении тридцати лет после выхода «Психологии с эмпирической точки зрения» Брентано? Объяснение этому видится в самом начале статьи. Штумпф говорит там о произошедших в современной философии изменениях теоретико-познавательных оценок чувственных данных и называет в качестве наиболее влиятельного в этом вопросе современного мыслителя Эрнста Маха. Он называет Маха «духовным вождем» многих современных естествоиспытателей[68]. Важнейшее следствие феноменализма Маха он видит в отрицании предметного различия между естествознанием и психологией, а также в редукции предмета научного познания к феноменальной сфере. Можно предположить, что статьи Штумпфа, в которых он впервые вводит понятие феноменологии, были реакцией на феноменализм Маха. Это подтверждается также тем, что большая часть раздела «К вопросу о классификации наук», посвященная определению предметной сферы естествознания и наук о духе, содержит критическую полемику с Махом. Именно в феноменализме, а не в трудах своего бывшего ученика Гуссерля Штумпф видел, по нашему мнению, главный вызов его собственной теоретико-познавательной и научно-систематической позиции. Введение им термина «феноменология» не было ответной реакцией на концепцию Гуссерля или попыткой позиционировать себя в отношении Гуссерля и его сторонников. Распространение махизма в начале XX века в качестве модной и влиятельной познавательной программы побуждает Штумпфа вернуться к базисному для него различию явлений и психических функций. Главной целью его работы было обоснование предметного разграничения естественных наук и психологии и связанное с ним доказательство независимости от естествознания наук о духе.

В обеих статьях Штумпф вводит и обосновывает понятие «образование» (Gebilde). Под образованиями он понимает содержание более высоких, в сравнении с чувственным восприятием,

интеллектуальных и эмоциональных функций. Образования следует отличать от явлений и имманентных им отношений. Штумпф в целом определяет образования как «возникающие в сознании благодаря активности психических функций специфические содержания»[69]. Он различает три класса высших психических функций – формирование понятий, суждения, эмоционально-волевые переживания, а также три класса соответствующих им образований – предметы (Gegenstände), положения дел (Sachverhalte), ценности (Werte).

Содержательным коррелятом понятийного мышления являются предметы. Под предметом Штумпф понимает «все, что мыслится под общим понятием или является таковым»[70]. Он называет также предметы понятийными образованиями. В результате под понятие предмета у него подпадает значение общего понятия, а также единичное явление, которое мыслится под общим понятием. Например, если я называю единичное явление красным, я тем самым уже исполняю психическую функцию понятийного мышления – схватываю значение слова «красный» и подвожу под него данное в чувственном восприятии явление[71]. Штумпф объединяет в рамках психической функции понятийного мышления два момента: схватывание значения (термины «понятие» и «смысл» здесь синонимичны) и объективацию как подведение единичных чувственных впечатлений под общее понятие. Благодаря последнему происходит выделение явления из потока изменчивых впечатлений, оно фиксируется как нечто тождественное и воспринимается под тем или иным понятием, т. е. схватывается в определенном смысле (как красное). Указанные моменты – схватывание общего значения и опредмечивание – четко Штумпфом не дифференцируются, но описываются как моменты реализации одной функции. В результате мышление общего отождествляется с предметным сознанием, а термины «понятие», «значение», «предмет» употребляются как синонимы.

Нужно отметить, что «понятийное мышление» не тождественно у Штумпфа мышлению в понятийной форме, но обозначает психическую функцию, благодаря которой реализуется как концептуальное мышление, так и понимание точно не фиксированных значений слов в повседневной языковой практике. Общим отличительным признаком

понятийного мышления является наличие общего смысла. Уже первое употребление слова ребенком и простое именование являются первичными формами такого мышления. Это означает, что предметное сознание необходимым образом связано с языком и реализуется через язык, грамматические формы которого являются первичными формами объективации.

Это показывает также существенные отличия в трактовке понятия предмета у Штумпфа и Гуссерля. Во-первых, у Штумпфа отсутствует различие между имманентным и трансцендентным содержанием акта сознания. Различие явлений и предметов означает различие содержания психических функций разного порядка. Предметы – это имманентное содержание интеллектуальных психических функций. Поэтому Штумпф говорит не о предметах сознания вообще, а о понятийных образованиях мышления. Восприятие явления в предметной форме требует исполнения двух функций: явление должно замечаться как таковое и оно должно подводиться под общее понятие. Опредмечивание означает синтез единичного образа с общим понятием. Во-вторых, Штумпф возражает против гуссерлевского различения предмета и значения[72]. В случае, когда два понятия подразумевают нечто тождественное («равносторонний треугольник» и «равноугольный треугольник») Штумпф предлагает говорить не о двух значениях и обозначенном ими одном предмете, но о «существенном» или «инвариантном» содержании двух понятий. Таким образом, он выделяет в самих образованиях некое инвариантное ядро, которое само по себе не может быть выделено и выражено.

Штумпф отождествляет понятийное мышление с предметным сознанием («Все, что понимается под общим понятием, понимается предметно»[73]). Понятийное мышление осуществляет у него функцию объективирования чувственных данных. Схватывая общее значение и подводя под него единичное явление, мы выделяем явление из потока единичных представлений и фиксируем его как тождественное себе содержание. Предметное сознание означает для Штумпфа сознание тождества. Однако оно формируется не благодаря синтезу идентификации разных чувственных впечатлений, но благодаря функции логического мышления, подводящего единичное явление под общее и тождественное значение. Конститутивным для предметного сознания

является мышление общего. Напротив, Гуссерль дифференцировал конституирование предмета и понятийное схватывание. Согласно гуссерлевской позиции, восприятие предмета под общим понятием уже предполагает, что нечто дано предметно, конституирование предмета логически предшествует понятийному схватыванию[74]. Речь в этом случае идет не просто о терминологическом различии в понятии предмета у Штумпфа и Гуссерля. Во-первых, предметное сознание у Штумпфа реализуется через язык. Невербализированное чувственное восприятие означает для него еще до-предметное переживание потока впечатлений. Примером такового может служить восприятие музыки. Здесь исполняются функции различения и синтеза, схватываются первичные отношения, но феномены еще не даны в предметной форме устойчивых образований. Первичными формами объективации являются грамматические формы повседневного языка, в них происходит синтез многообразных явлений в предметные единства. Во-вторых, «понятийное мышление» Штумпфа является психической функцией более высокого порядка, фундированной в чувственном восприятии. Оно не может модифицировать способ данности чувственных явлений и предполагает исполнение базисных первичных функций (замечать и сопоставлять). Формирование понятий происходит на основе актов сравнения и различения, следовательно, на основе апперцепции первичных отношений, имманентных чувственным данным.

В основе понятия предмета у Штумпфа лежит, по нашему мнению, теория понятия Лотце. Штумпф использует для характеристики предметов две ключевые для Лотце характеристики понятий – объективность и неизменность[75]. Термин «объективность» не означает у Лотце и Штумпфа действительного существования вне сознания. Понятия имеют место лишь в качестве мыслимого содержания психических актов. Объективность значит здесь независимость от индивидуального сиюминутного акта мышления. В содержание понятий не входят индивидуальные психические переживания[76]. С объективностью в указанном смысле связана другая характеристика понятийных образований – тождественность. Они остаются тождественными независимо от изменений чувственно воспринимаемых

явлений и субъективных актов мышления. Именно в тезисе о неизменности понятийного содержания Лотце видел позитивный смысл платоновского учения об идеях[77]. В духе Лотце Штумпф трактует «понятийные образования» или «предметы» в смысле тождественного в разных актах сознания[78]. Проводимое им различие между явлением и предметом аналогично лотцевскому различию ощущений как потока изменчивых впечатлений и понятий как тождественных интеллигибельных образований.

Помимо предметов Штумпф называет еще два типа образований. Специфическим содержанием суждений являются «положения дел» (Sachverhalt). Например, два суждения «Бог есть» и «Бога нет» могут относиться к одному и тому же «предмету» (Бог), но вместе с тем выражать разное содержание – бытие или небытие Бога. В разряд этого класса образований попадают «бытие» и «небытие» предметов, «возможность» и «невозможность», «необходимость». Психическим функциям эмоций и воли соответствует особое коррелятивное им содержание – ценности[79]. Таким образом, каждому классу высших функций соответствуют специфические содержательные корреляты.

Существенное отличие образований от явлений заключается в их логической зависимости от актов сознания. «Образования не могут быть постигнуты без функций и наоборот … Когда мы понятийно мыслим образование, к примеру, положение дел при высказывании изолированного предложения формы “то, что” [Daß–Satzes], то мы вынуждены с необходимостью мыслить вместе с тем соответствующую функцию, здесь – суждение, согласно ее общему понятию, правда, нам не требуется выносить суждение на самом деле или мыслить вместе с тем индивидуальный акт»[80]. Образования не только существуют в качестве коррелятов актов сознания, но и осознаются в логической зависимости от них. Предположение об их независимом существовании повлекло бы за собой, по Штумпфу, известные затруднения платоновского учения об идеях, а также их бесконечное умножение и признание существования ложных, даже абсурдных, «положений дел».

В понятие образования оказываются включенными две, казалось бы, взаимоисключающие характеристики. С одной стороны, Штумпф говорит об объективности образований, ибо они не обладают субъективным статусом актов сознания. С другой стороны, он

настаивает на их имманентности сознанию, а также на логической зависимости образований от актов сознания. Это дало повод говорить о противоречивости понятия «Sachverhalt» и в целом концепта образования у Штумпфа[81]. Однако логика Штумпфа становится понятной, если учесть, что он использовал понятие объективности и истины в лотцевском смысле. Лотце критиковал корреспондентную теорию истины как соответствия суждения трансцендентной действительности[82]. Предмет познания, согласно Лотце, образуют непосредственно данные феномены сознания. Истинность же означает определенную связь представлений, имманентных сознанию, а именно: общезначимую (allgemeingültig) связь представлений, которая остается значимой и тождественной для любого мыслящего ее субъекта[83]. Например, два противоположных понятия остаются вечно противоположными для любого субъекта, понимающего их значение. Это не означает, что понятия и их отношения обладают каким-либо особым способом бытия вне сознания, но лишь то, что отношение противоположности между ними остается значимым для каждого, кто их мыслит. «Объективность» означала для Лотце не трансцендентное бытие, но независимость от субъективного акта мышления[84]. Штумпф в «Учении о познании» также отказывается от корреспондентной теории истины и определяет истинность как согласованность качества суждения с его материей, т. е. акта суждения с его содержанием (Gebilde)[85]. Таким образом, появление понятия «положение дел» у Штумпфа не было попыткой обосновать объективность суждений с помощью введения трансцендентного им и объективного в этом смысле коррелята. Позиция Штумпфа существенным образом отличается от подходов авторов, использовавших позднее это понятие в реалистическом смысле (Марти или Райнаха).

Изначально Штумпф вводит это понятие с целью корректировки теории абстракции Брентано, оставаясь в рамках дескриптивного психологического подхода. Согласно Брентано, такие модальные и онтологические понятия, как «бытие», «возможность», «необходимость», являются рефлексивными, т. е. они получены благодаря рефлексии на акты суждения. Они выражают определенный модус психического отношения, точнее, определенный модус акта суждения. Такая концепция с трудом согласовывалась с тезисом об

объективности модальных понятий в смысле Лотце. В этом контексте у Штумпфа появляется понятие «положение дел». Впервые различие между содержанием суждения и его предметом проводится в лекциях Штумпфа по логике 1888 г. (они были известны Гуссерлю). Речь в них шла о «бытии» и «небытии» как содержании простых тетических суждений. Через три года в статье «Психология и теория познания» Штумпф, опираясь на это различие, целиком пересматривает брентановскую теорию рефлексивных понятий. Он пишет: «Психологический вопрос есть вопрос об истоке понятия необходимости. Это понятие, так же как, пожалуй, понятие истины, вероятности и подобные предикаты, следует рассматривать в качестве абстракции от сферы суждения. Если бы кто-то захотел продемонстрировать понятие необходимости, так сказать, ab oculos, то мы предложили бы ему мысленно представить закон тождества или аксиому, что целое больше своих частей, или подобные суждения. Но в таком случае мы называем суждение необходимым не в качестве психического процесса, но принимая во внимание то, чтó в нем утверждается, большая величина целого и т. д. Речь не о том (хотя это также не оспаривается), что такой процесс суждения должен возникать необходимым образом при наличных психических условиях, но о том, что такая материя, независимо от того, кто, когда и при каких обстоятельствах о ней ни судил бы, согласно своей собственной внутренней природе не может оцениваться иначе, как только так. Необходимость, следовательно, есть первоначально свойство определенного содержания суждения, а именно так называемых необходимых истин, и поэтому абстрактное понятие необходимости возникает благодаря рефлексии на это содержание суждения. Оно абстрагировано не из внешнего мира и также не из психических состояний как таковых, наконец, оно не присоединяется к материи в качестве “априорной формы”. Оно имманентно определенному содержанию [суждений] и не может быть отделено от него иначе, кроме как в понятийной абстракции»[86].

Бросается в глаза чрезвычайно широкое определение понятия «образование» у Штумпфа. Он включает в него гуссерлевские «совокупности» (Inbegriffe), т. е. множества предметов, лишенные внутренней связи, сформированные исключительно на основе

субъективного интереса, и объективные «положения дел». Он не различает понятийные образования науки, например абстрактные предметы математики и геометрии, и просто фиктивные предметы, полученные благодаря игре фантазии. Это объясняется тем, что исследование Штумпфа в этой части было дескриптивно-морфологическим, т. е. цель Штумпфа состояла в том, чтобы дать классификацию разнообразных данных сознания, на основании которой он развивал собственную научную систематику. В ближайшие цели его исследования не входила теоретико-познавательная оценка образований.

Центральное значение для критики феноменализма получают две пары различий: различие явлений и психических функций, различие явлений и предметов. Штумпф подчеркивает, что явления как таковые не составляют объект научного познания. Позитивистское определение науки как исследования явлений – ошибочно, объект научного исследования образуют предметы, сформированные благодаря функциям понятийного мышления. Таким образом, объектом научного познания могут быть либо понятийные образования как таковые, либо объективированные единичные явления. Явления как непосредственные данные сознания индивидуальны и непостоянны, они не обнаруживают того закономерного постоянства, которое фиксируется в законах науки. Штумпф подчеркивает, что в явлениях как таковых нет строгих законов, не допускающих исключений, для явлений характерна постоянная нерегулярность[87]. Элементы нерегулярности устраняются лишь на основе гипотетического допущения существования мира устойчивых вещей, каузально связанного с явлениями сознания. Штумпф проводит различие между эмпирическими предметами, под которыми он понимает сформированные в повседневном опыте чувственно воспринимаемые вещи, и предметами естественных наук, полученными путем абстрактно-математической трактовки эмпирических предметов[88]. Уже эмпирические предметы являются результатом объективирующего мышления. Штумпф возражает тем самым против определения вещи как «перманентной возможности ощущений» (Дж.Ст. Милль) или «комплекса ощущений» (Мах).

Повседневный опыт образует «предысторию научного мышления». Наука опирается в качестве своей необходимой предпосылки на

предметные образования, которые она находит готовыми в повседневном опыте и преобразует их в более строгие образования. Предметы физики формируются путем редукции наглядных понятий и отвлечения от качественных характеристик эмпирических предметов. Они являются понятийными конструктами, полученными благодаря точной абстрактно-математической трактовке эмпирических предметов. В результате наука выходит за рамки феноменальных данных, ее предметы составляют не комплексы явлений, но абстрактные образования. Предметы физики объективны в том смысле, что мыслятся как независимые от сознания и обусловливающие его извне[89]. Прочие споры об их онтологическом статусе представлялись Штумпфу бессмысленными. Штумпф, как и большинство теоретиков науки конца XIX в., признает инструментальный характер научных понятий и в целом конструктивный характер научного познания. Явления образуют лишь начальную точку познания, необходимую для образования научных концептов. Они являются также конечным пунктом познания, будучи последней инстанцией верификации научных гипотез[90]. Законы науки выполняют прогностическую функцию предсказания явлений. Таким образом, явления остаются целью познания, но не его предметом.

Штумпф критически оценивает позитивистские модели познания, прежде всего концепцию Маха как в трактовке предмета познания, так и в трактовке природы научных закономерностей. Он считает полностью ошибочным понимание естественно-научных законов в смысле «экономичных» описаний фактов[91]. Законы не являются тетическими суждениями о том или ином множестве фактических событий, но гипотезами относительно возможного развития таковых. Таким образом, он в целом отвергает дескриптивную модель естественно-научного познания в смысле Кирхгоффа и Маха.

В результате, согласно Штумпфу, существуют две главные ветви научного познания: естественные науки, предметы которых формируются на основе чувственно воспринимаемых явлений, и науки о духе, предметы которых формируются на основе восприятия психических функций. В основе гуманитарных дисциплин лежит психология – наука об «элементарных психических функциях». В отличие от Брентано Штумпф не утверждает особого гносеологического

превосходства психологии над естественными науками. Она основывается на очевидном восприятии психических функций, однако ее предмет также образуют не непосредственно данные психические функции, но психологические понятийные образования. В свою очередь науки о духе заимствуют психологические понятийные образования и на этой основе формируют собственные понятия.

Важнейшей чертой современной науки, по Штумпфу, является возникший разрыв между феноменальной сферой опыта и предметами научного познания. Именно в этом контексте он вводит понятие «феноменология». Феноменология – это особая дисциплина, которая должна исследовать сферу чувственно воспринимаемых явлений как таковых, т. е. область непосредственных данных сознания, которая образует отправную точку научного исследования, но остается в то же время за его пределами[92]. Феноменология имеет приоритетный статус в структуре познания, поскольку анализ явлений логически предшествует их гипотетическому объяснению. Ее цель заключается в том, чтобы показать исходный фундамент науки в опыте чувственного восприятия.

Примером собственно феноменологических проблем для Штумпфа являются вопросы смешения цветов; восприятие консонанса и диссонанса; законы «сплавления» ощущений, благодаря которым одновременно данные явления воспринимаются не как сумма, но целое (гештальт-качества); вопросы фонетики; исток пространственных представлений и сознания времени (восприятие длительности, темпоральных отношений)[93]. Образцом таких исследований можно считать собственные работы Штумпфа о пространстве и психологии акустического восприятия, хотя поздний Штумпф оценивал «Психологию звука» не как феноменологическое, но большей частью психологическое исследование. Ее предмет составляли не явления как таковые, но вызываемые ими психические функции[94]. В качестве развития феноменологического проекта Штумпфа можно рассматривать также его поздние работы по фонетике[95]. Образцами феноменологических исследований Штумпф считал также экспериментально-психологические работы Г. Гельмгольца, Э. Геринга, А. Мейнонга.

Новизна в позиции позднего Штумпфа состоит в появившейся у него дифференциации феноменологической и психологической проблематики[96]. Психология и феноменология различаются по предмету. Феноменология не зависит от психологии в силу того, что явления с их свойствами логически независимы от психических функций и могут исследоваться в отвлечении от них. Они не формируются и не модифицируются психическими функциями, но организуются согласно собственным, имманентным им закономерностям.

В определении Штумпфа феноменология – это «пред-наука». Она ограничивается описанием непосредственных опытных данных, лежащих в основе научного познания, но при этом избегает любого теоретического конструирования с целью их объяснения. Феноменология должна эксплицировать имманентные самим явлениям структурные закономерности, т. е. синхронические законы их сосуществования. Феноменология является также «нейтральным» исследованием, поскольку предшествует и свободно от любых онтологических различий, прежде всего физических и ментальных предметов. В конечном определении феноменология – это дескриптивная дисциплина о структурных законах чувственных данных.

Феноменология не связывалась Штумпфом с каким-либо специфическим методом научного или философского познания. Определение феноменологии как пред-науки не подразумевало также тезиса об иерархии различных типов знания. Феноменология является дисциплиной с ограниченной сферой исследования, она использует дескриптивные методы, применяемые и в других научных областях. Здесь возможно также использование математических понятий и экспериментальных методов. Штумпф подчеркивает необходимость кооперации феноменологии с физиологией и психологией.

Наряду с феноменологией он называет еще две «пред-науки» – эйдологию и общую теорию отношений. Вместе с феноменологией они образуют комплекс исследований, который можно назвать теорией познания. Эйдология должна заниматься исследованием образований. Ее предмет очерчен следующим образом: «Таким образом, [эйдология включает в себя] учение о понятиях, их отношениях к явлениям и

друг к другу; затем – учение о совокупностях, особенно о формах, в отношении которых можно выдвинуть разнообразные общие аксиомы; далее – учение о положениях дел во всех их формальных свойствах и взаимных отношениях, например о различии фактов и законов, непосредственных и опосредованных истин, положениях дел простых и составленных различным образом, короче все, что принято перечислять в логике в качестве свойств и различий суждений как согласно их содержанию, так и правилам заключения. А также, наконец, учение о ценностях, их наиболее общих классах, их связях, их системе»[97].

Штумпф отмечает аналогию между задачами эйдологии и «чистой логики» Гуссерля в «Логических исследованиях». Обе должны исследовать «внутреннюю структуру мыслимого содержания как такового, отвлекаясь от случайных мыслительных актов»[98]. Хотя образцом для него служила скорее платоновская философия и ориентированная на нее логика Лотце. Термин «эйдология» «может и должен напомнить о платоновском учении об идеях»[99].

Существенный момент здесь состоит в том, что эйдология имеет дело со структурными законами «предметов», «положений дел» и «ценностей», т. е. она должна выявлять общезначимые закономерности, по своему типу аналогичные структурным законам математики и геометрии. Штумпф четко дифференцирует в теории познания структурно-аналитический и каузально-генетический подход. Речь не идет о каузальном объяснении возникновения и последовательности актов суждения или оценки, но о выявлении необходимых связей в содержании самих образований. Также под теорией ценностей понимается не какого-либо рода генеалогия ценностей, объясняющая их фактический генезис, но дедуктивное исследование наиболее общих отношений между ценностями как таковыми (первичные и производные ценности; отношения импликации, антагонизма или взаимного возвышения; возможность квантитативного определения и сравнения ценностей; наличие качественно несопоставимых ценностей).

Отношение эйдологии к психологии у Штумпфа неоднозначно. С одной стороны, эйдология не зависит от психологического объяснения генезиса познавательных актов, с другой стороны, он полагает, что

«требование создания логики, эстетики, этики без учета психологии, как бы ни определялись в остальном задачи этих ветвей науки, является совершенно абсурдным [widersinnig]»[100]. Штумпф поясняет: «Если теоретики познания, как в особенности Гуссерль, борются против смешения психологии с “чистой логикой”, то они имеют в виду только генетическую, не дескриптивную психологию, из которых последняя как раз привлекается Гуссерлем в каждом пункте и делается первоочередным объектом его проницательных исследований. Описание, различение, классификация “переживаний-актов”, исследование их тончайших связей пронизывает всю его работу»[101]. «Феноменология» Гуссерля в «Логических исследованиях» трактуется Штумпфом как прямое продолжение проекта дескриптивной психологии Брентано. Различия между ними являются, с его точки зрения, лишь терминологическими. Критика психологизма Гуссерлем понимается им не в смысле критики эмпирического подхода в теории познания, но как критика попыток каузально-генетического обоснования логики и теории ценностей. Штумпф одобряет эту критику, но при этом существенным образом видоизменяет ее смысл. Он не отказывается от эмпирической теоретико-познавательной программы и ассоциирует психологизм с неправомерным расширением каузально-генетической модели исследования. Но в таком случае критика психологизма вовсе не исключает существенной роли дескриптивной психологии для эйдологии. «Таким образом, понятия, совокупности, истины, ценности существуют только в духе как специфические содержания духовных активностей. В поиске их закономерностей можно по возможности отвлекаться от этих активностей, но их нельзя мысленно отбросить (hinwegdenken). И здесь возникает вышеупомянутый вопрос: можно ли вообще высказывать эйдологическое положение, не ссылаясь как-либо, открыто или скрыто, прямо или косвенно на какие-либо психические функции?»[102] Ответ Штумпфа отрицательный. В каждой эйдологической аксиоме имплицитно сополагается соответствующая психическая функция. Все подобные аксиомы могут быть переформулированы в психологические утверждения о психических функциях. Например, аксиома о соотношении положений дел вида «если А, то В» может быть переформулирована в психологическую аксиому «кто признает А, не

может законно отрицать B». «Таким способом можно было бы, пожалуй, защитить более глубокий и очищенный психологизм, и в этом смысле также эйдологические аксиомы могли бы быть выражены как психологические. Но даже тогда они будут образовывать особый и особенно важный подраздел психологических аксиом»[103].

При сопоставлении эйдологии, общей теории отношений Штумпфа с чистой логикой Гуссерля следует учитывать, что эйдология не является ни формальной дисциплиной, ни нормативной дисциплиной об универсальных принципах научного познания в гуссерлевском смысле. Штумпф не ставил себе целью эксплицировать универсальные нормы научного мышления, отвлекаясь от фактического состояния современных наук. Штумпф понимает эйдологию и логику в еще традиционном для XIX в. смысле, т. е. как концептуальный анализ научных понятий и учение о методе. В эйдологию включаются как формально-логические исследования, так и анализ специальных понятийных аппаратов и методов разных дисциплин. Именно в этом смысле концептуального и методологического анализа было принято говорить в XIX в. о прикладной логике и логиках разных наук. Также Штумпф упоминает в качестве части эйдологии индуктивную логику, которая не может быть развита без пристального изучения фактических подходов индуктивных наук[104]. Эйдология не может быть построена чисто дедуктивным путем, она заимствует свой материал из специальных научных дисциплин и в этой части зависит от них. Поэтому, несмотря на теоретическое единство эйдологических исследований, эйдология не может быть признана самостоятельной наукой.

Оценивая место Штумпфа в феноменологическом движении, можно признать, что его психология стала важной предпосылкой для формирования позиции Гуссерля на этапе «Философии арифметики». Понятие же феноменологии у самого Штумпфа представляет собой оригинальное и независимое от Гуссерля развитие брентановской идеи дескриптивного психологического исследования. Эта концепция Штумпфа сыграла немаловажную роль в формировании гештальтпсихологии и структурной лингвистики. Ее значимость для понимания феноменологического движения видится в том, что она

образует тот исторический фон, на котором отчетливо проступают как сходства, так и характерные различия между философскими проектами брентановской школы и раннего Гуссерля.

* Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 06-03-00432а.

[1] Научный путь Штумпфа прошел через Вюрцбург (1873–1879), Прагу (1879–1884), Галле (1884–1889), Мюнхен (1889–1894), Берлин (1894–1921).

[2] Рудольф Халлер назвал Штумпфа посредником между часто конфронтировавшими учениками Брентано; см.: Haller R. Carl Stumpf, Ernst Mach und Robert Musil // Musik und Sprache. Zur Phänomenologie von Carl Stumpf. Königshausen & Neumann GmbH: Würzburg, 2003.

[3] В рекомендательном письме к Штумпфу от 18.10.1886 г. Брентано указывает иные причины направления Гуссерля в Галле. Во-первых, Гуссерль, как представляется Брентано, не является патриотом Австро-Венгрии. Это обстоятельство вызывало у него опасения, поскольку профессор философии в Австро-Венгрии должен был читать для юристов курс лекций по практической философии, т. е. по этике и теории государства (см.: Brentano F. Briefe an Carl Stumpf 1867–1917. Graz: Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1989. P. 83–84). За два года до этого, в 1884 г., сам Штумпф оставил место декана философского факультета в Праге и принял приглашение в Галле отчасти по причине национального конфликта в Пражском университете. Тогда он получил упрек от Брентано в непатриотичном отношении к Австрии (Hoskovec J. Carl Stumpf in Prag (1879–1884) // Brentano Studien. Bd. 9. 2001. S. 51, 59). При таких обстоятельствах эта причина могла говорить в пользу Гуссерля. Вторая причина – материальная: дороговизна жизни в Вене и планы Гуссерля в ближайшее время жениться на «девушке без состояния». Здесь также мы находим точно рассчитанный акцент, поскольку Штумпф в свое время находился в подобных стесненных обстоятельствах в Вюрцбурге и получил поддержку от Брентано. В своей рекомендации Брентано апеллирует к личным мотивам Штумпфа, а не к содержательной стороне дела, по-видимому, нисколько не сомневаясь в том, что он вверяет Гуссерля своему верному последователю, с которым у него нет каких-либо серьезных теоретических расхождений.

[4] Stumpf C. Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig: Hirzel, 1873. Репринт: Amsterdam: Bonset, 1965. S. 18, 27, 142.

[5] Ibid. S. 13, 35–36, 302.

[6] Landgrebe L. Der Weg der Phänomenologie. S. 12, цит. по: Th. De Boer. The Development of Husserl’s Thougth. The Hague; Boston; London: Martinus Nijhoff , 1978. P. 49.

[7] Stumpf C. Die empirische Psychologie der Gegenwart // Neuer Reich. 1874. № 4 (2). S. 214.

[8] Stumpf C. Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. S. 1–4, 127.

[9] Ibid. S. 101–102.

[10] Ibid. S. 36.

[11] Ibid. S. 101–104, 108–110, 121–123.

[12] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abhandlungen. V. Berlin: Reimer, 1906. S. 61–63.

[13] Ibid. S. 64–83.

[14] Brentano F. Deskriptive Psychologie. Hamburg: Meiner, 1982. S. 1–4.

[15] Stumpf C. Erkenntnislehre. Leipzig: Johann Ambrosius. 1939. Bd. 1. S. 9–10.

[16] См.: Stumpf C. Die empirische Psychologie der Gegenwart.

[17] Brentano F. Briefe an Carl Stumpf 1867–1917. S. 83–84.

[18] Ibid. S. 87.

[19] Husserl E. Briefwechsel. Die Brentanoschule. Dortdrecht: Kluwer, 1994. Bd. 1. S. 6.

[20] Ibid. Книга так и осталась неразрезанной.

[21] Brentano F. Briefe an Carl Stumpf. S. 85.

[22] Брентано пишет: «В настоящий момент, загруженный безотлагательной работой, я вынужден отложить изучение Вашей работы на более свободные дни». См. Husserl E. Briefwechsel. S. 18–19.

[23] Ibid. S. 24.

[24] Husserl E. Briefwechsel. S. 4.

[25] Baumgartner E., Baumgartner W. Der junge Carl Stumpf // Brentano Studien, 2001. Bd. 9. S. 28.

[26] Schuhmann K. Stumpfs Vorstellungsbegriff in seiner Hallenser Zeit // Brentano Studien, 2001. Bd. 9. S. 79–80.

[27] Stumpf C. Erkenntnislehre. S. 97.

[28] Husserl E. Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen // Husserliana. Bd. XII. Philosophie der Arithmetik. Den Haag, 1970. S. 293–294.

[29] Ibid. S. 292, 295.

[30] Ibid. S. 298. См. также: Husserl E. Philosophie der Arithmetik // Gesammelte Schriften. Bd. 1. Text nach Husserliana XII. Hamburg: Felix Meiner, 1992. S. 15, 22.

[31] Первый и второй тома «Психологии звука» были опубликованы в 1883 и в 1890 гг.

[32] Stumpf C. Tonpsychologie. Leipzig: Hirzel, 1883. Bd. 1. S. 17, 54.

[33] Ibid. S. 3–4, 107–109.

[34] Ibid. S. 3–4.

[35] Ibid. S. 100, 108.

[36] Ibid. S. 4–5.

[37] Brentano F. Deskriptive Psychologie. S. 29–31.

[38] Сам Штумпф признавал позднее расхождение с Брентано в трактовке суждений. См.: Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abhandlungen. Berlin: Reimer, IV, 1906. S. 16.

[39] Lotze H. Logik. Erstes Buch. Vom Denken. Hamburg: Felix Meiner, 1989. S. 3–8, 15–32.

[40] Stumpf C. Tonpsychologie. Leipzig: Hirzel. Bd. 2, 1890. S. 128.

[41] Lotze H. Op. cit. S. 24–25; Stumpf C. Tonpsychologie. Bd. 1. S. 11; Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 22.

[42] Lotze H. Op. cit. S. 26, 34.

[43] Stumpf C. Tonpsychologie. Bd. 1. S. 12.

[44] Stumpf C. Psychologie und Erkenntnistheorie. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 19, 2. Abtheilung. München: Franz, 1891. S. 482.

[45] См. об оценке Штумпфом Тетенса: Stumpf C. Psychologie und Erkenntnistheorie. S. 511–514; Stumpf C. Carl Stumpf // R. Schmidt (Hrsg.) Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig: Meiner, 1924. Bd. 5. S. 234.

[46] Stumpf C. Psychologie und Erkenntnistheorie. S. 488.

[47] Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 78.

[48] Ibid. S. 66.

[49] 3Ibid.

[50] Ibid. S. 22–23.

[51] Ibid. S. 23.

[52] Ibid. S. 45.

[53] Ibid. S. 31.

[54] Ibid. S. 31–32, 36–37.

[55] «Интерес» и «интенция» употребляются здесь как синонимы; см.: Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 195.

[56] См. об этом в «Логических исследованиях» второе «Исследование» § 22, пятое «Исследование» § 2.

[57] Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 63.

[58] Ibid. S. 66.

[59] Husserl E. Über den Begriff der Zahl. S. 316–317; Husserl E. Philosophie der Arithmetik, S. 41–42, 206.

[60] См.: Stumpf C. Tonpsychologie. Bd. 2. S. 64f, 127f.; Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 201f, особенно s. 206. У Штумпфа «сплавление» обозначало отношение, благодаря которому одновременно данные чувственные явления воспринимаются не просто как сумма, а как единое целое. Также, по Гуссерлю, мы можем схватывать с одного взгляда совокупность предметов как множество, не выделяя отчетливо каждый элемент множества. Это происходит благодаря определенной конфигурации свойств этих предметов (качественная однородность, контраст и др.). Таким образом, восприятие множества может иметь в своей основе определенные наглядные признаки, которые Гуссерль обозначал как «фигуральный момент», или «квазикачества», и которые являются результатом «сплавление» качеств единичных предметов, образующих множество. Более подробно об отличии понятия «сплавления» Штумпфа и Гуссерля см.: Rollinger R. Husserl’s Position in the School of Brentano. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 104–108.

[61] Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 77.

[62] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 4.

[63] Он приводит общие примеры психических функций, не претендуя на их исчерпывающую и точную классификацию: «замечать [Bemerken] явления и их отношения, объединять [Zusammenfassen] явления в комплексы, формирование понятий [Begriffsbildung], схватывание [Auffassen] и суждение [Urteilen], эмоциональные переживания [Gemütsbewegungen], желание [Begehren] и воля [Wolle]». См.: Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 4–

5. Приведенный порядок отражает отношения фундирования этих функций. Первичными и базисными являются функции различения явлений и отношений [Bemerken]. Штумпф указывает здесь на терминологическое расхождение с «Психологией звука». Если ранее он объединял «замечать что-то» с функцией суждения, то теперь он понимает «замечать что-то» как «предшествующую суждению и лежащую в его основе базисную функцию, благодаря которой из неразличенного хаоса явлений выделяются части и отношения» (Ibid. S. 16). Таким образом, поздний Штумпф возвращается к брентановской трактовке суждений и разделяет функцию различения/синтеза и функцию суждения. В отличие от Брентано он допускает, однако, наличие бессознательных психических активностей (Ibid. S. 8).

[64] Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 4.

[65] Ibid. S. 11.

[66] Ibid. S. 12.

[67] Ibid. S. 15.

[68] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 46.

[69] Stumpf C. Erkenntnislehre. S. 161.

[70] Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 33 прим. 1.

[71] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 7.

[72] Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 33.

[73] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 8.

[74] Rollinger R. Husserl’s Position in the School of Brentano. S. 97–98.

[75] Lotze H. Logik. Erstes Buch. S. 15–16, 25; Lotze H. Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen. Hamburg: Felix Meiner, 1989. S. 95–96, 100.

[76] Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 30, 33; Idem. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 9, 33.

[77] Lotze H. Logik. Erstes Buch. S. 15–16, 25, 31f.; Lotze H. Logik. Drittes Buch. S. 98–100.

[78] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 9–10.

[79] Stumpf C. Erscheinungen und psychische Funktionen. S. 29–30.

[80] Ibid. S. 32–33.

[81] См, например: Smith B. Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano Chicago / La Salle: Open Court. 1994.

[82] Lotze H. Logik. Erstes Buch. S. 4–5; Lotze H. Logik. Drittes Buch. S. 16–17.

[83] Lotze H. Logik. Drittes Buch. S. 19.

[84] Lotze H. Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen. S. 98f.

[85] Stumpf C. Erkenntnislehre. S. 57–64.

[86] Stumpf C. Psychologie und Erkenntnistheorie. S. 494–495.

[87] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 10–20.

[88] Ibid. S. 11.

[89] Ibid. S. 18.

[90] Ibid. S. 16.

[91] Ibid. S. 55.

[92] Ibid. S. 26–32.

[93] Ibid. S. 28.

[94] Ibid. S. 30–31.

[95] Книга «Sprachlaute. Experimentell-phonetische Untersuchungen» (Berlin: Springer, 1926) была хорошо известна лингвистам Пражского кружка.

[96] Он говорит теперь о противоречивости названия своей ранней «Психологии звука», поскольку неверно говорить о психологии звука, но точнее о – психологии восприятия звуков.

[97] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 32–33.

[98] Ibid. S. 33.

[99] Ibid.

[100] Ibid. S. 34–35.

[101] Ibid. S. 35.

[102] Stumpf C. Erkenntnislehre. S. 163.

[103] Ibid. S. 164.

[104] Stumpf C. Zur Einteilung der Wissenschaften. S. 35–36.

И.Н. Инишев

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: ОБ ОДНОМ МОТИВЕ В ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА[1]

Введение

К числу отличительных черт как философии, так и личности Хайдеггера относятся, как известно, монологичность, ригоризм и дефицит дискурсивности. Они выражаются как в общей – нередко назидательной – тональности его сочинений, так и в его личном самосознании как (единственного) подлинно философствующего. Кроме того, чрезмерное увлечение словотворчеством, специфичное для Хайдеггера, существенно осложнило рецепцию его идей современным ему научным сообществом. Некоммуникабельность, игнорирование актуальных дискуссий, неконвенциональное использование языка – все это позволяет констатировать, вслед за Хабермасом, наличие провинциальных черт в мышлении Хайдеггера[2]. Тем не менее, невзирая на всю справедливость этого социологического диагноза, мы бы хотели рассмотреть генезис философского самосознания Хайдеггера в несколько иной, а именно концептуальной, перспективе. Точнее говоря, сквозь призму *одного* мотива, являющегося, как нам представляется, сквозным для всего его философствования.

Речь пойдет, с одной стороны, о менявшейся с течением времени позиции Хайдеггера в отношении вопроса о принципиальном определении философии. С другой стороны – о мотиве «прыжка», который объединяет универсально-*теоретический* и индивидуально-*практический* аспекты его философствования, оставаясь при этом константным и придавая единство и логику его философской эволюции.

В этом мотиве, как мы полагаем, находит свое выражение присущая феноменологии Хайдеггера тенденция к имманентной прагматизации, или к идее практической философии. Кроме того, мы бы хотели показать, каким образом трактовка философии у раннего Хайдеггера проливает свет на его понимание философии, представленное в более позднем программном труде «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»[3].

Путь, который в тематическом отношении прошла герменевтическая феноменология Хайдеггера, обозначен двумя «вехами», двумя основными понятиями раннего и позднего периодов его философствования: «жизненным миром» и «историей бытия»: жизненным миром как *проблемным полем* герменевтической феноменологии и историей бытия, разворачивающейся *внутри* и *в качестве* самого философствования.

В своем развитии самопонимание герменевтической философии прошло три этапа. Она понимала себя как (1) фундаментально-философское *исследование*, как (2) онтологически релевантное индивидуально-экзистенциальное *самопознание* и как (3) *деяние*, образующее структурный момент трансцендентальной истории. Этим этапам соответствуют три именования герменевтической феноменологии: 1) до-теоретическая изначальная наука о жизненном мире (или герменевтика фактичности), 2) фундаментальная онтология и 3) бытийно-историчное мышление.

В дальнейшем мы кратко охарактеризуем хайдеггеровское понимание философии в каждый из этих периодов его академического развития. В результате этой характеристики, как мы надеемся, станет очевидным парадигматическое значение метафоры прыжка для философии Хайдеггера, а также ее связь с идеей имманентной «прагматизации» феноменологической герменевтики.

1. Философия как *не*теоретическая изначальная наука о жизненном мире

Ориентиром для последующих рассуждений нам послужит изречение Хайдеггера из 16-го фрагмента «Материалов по философии». В этом

фрагменте сказано: «Философия есть *непосредственно бесполезное и тем не менее доминирующее знание из осмысления*. Осмысление представляет собой спрашивание о *смысле*, т. е. об истине бытия. Спрашивание об истине есть прыжок в ее бытийствование, а следовательно, в само Бытие»[4].

Это высказывание, по всей видимости, следует понимать в том смысле, что, будучи доминирующим знанием, философия по меньшей мере не является наукой, которую Хайдеггер трактовал как инструментальный и производный род знания.

Согласно Хайдеггеру, будучи о*смысл*ением и спрашивая о смысле, или истине бытия, философия, соответственно философствующий, принадлежит самому бытию, передается ему в собственность или участвует в нем, поскольку спрашивание – в соответствии с приведенной цитатой – исполняется только как «впрыгивание» в само бытие. Подобного рода причастность бытию объясняет нам, почему философствование является хотя и бесполезным, но все же «доминирующим», или господствующим знанием.

Однако что означают здесь такие выражения, как «знание», «участие» и «господство»? Представление об этом дают уже ранние лекционные курсы Хайдеггера.

Как известно, Хайдеггер начал свою революционную философскую деятельность традиционным для феноменологически ориентированного исследователя образом: с феноменологического описания окружающего мира или, если говорить словами самого Хайдеггера, «переживания окружающего мира» и коррелятивного ему «мироокружного». Это описание, которое было дано уже в первом лекционном курсе Хайдеггера, показывает, что его мышление с самого начало было ориентировано на проблематику *мира*. Для Гуссерля, как известно, отправным пунктом, а главное, парадигмой феноменологически-дескриптивной работы стал партикулярный акт интенционального сознания, направленный на отдельный (чувственный или категориальный) предмет. Отправной пункт герменевтической феноменологии Хайдеггера – холистический феномен, именуемый им «переживанием окружающего мира», «жизнью в себе» и, несколько позже, «фактичностью».

Для молодого Хайдеггера переживание было чем угодно, но только не субъективной сферой, противопоставляемой объективному, или предметному

миру. «“Отношение к…” – это не вещь, на которую навешивается другая вещь, какое-то “нечто”», – говорит Хайдеггер в лекционном курсе «военно-экстренного семестра» (1919 г.). Переживание и пережитое как таковые не составлены из частей, подобно сущим предметам»[5].

Мир для Хайдеггера – не бесконечная цепь разнообразных вещей, а значимая целостность (Bedeutungsganzheit), которая не может быть сведена ни к «внутреннему миру», ни к «внешней реальности». Мир и все то, что *нам* в нем встречается, первоначально не существует, а *значит*. Этому значению (в смысле отглагольного существительного) как первичному способу бытия мира и мироокружного соответствует истолкование, которое не следует отождествлять с субъективной интерпретацией объективно данного. Если подобное истолкование и можно назвать своего рода интерпретацией, то эта интерпретация не покоится на оптическом зрении или представлении, но, наоборот, делает их возможными. Она всегда уже интегрирована в любое визуальное восприятие и любое наглядное представление. В уяснении этого обстоятельства и состоит «герменевтический поворот».

Значение и истолкование образуют неразрывную связь, подобно взаимосвязи понимания и того, что должно быть понято. Прежде чем я смогу сделать для себя что-либо объектом, «мне значит всегда и повсюду». Смысл глагола «значить» в данном контексте Хайдеггер поясняет, используя в качестве синонимичного выражения старонемецкий глагол «мировать» (welten), означавший «вести насыщенную жизнь»[6]. Для Хайдеггера безличный оборот «мирует» (es weltet) выражает в первую очередь динамичность и холизм бытия мира. Мир не «есть», но всякий раз формируется в своей необозримой, но ощущаемой целостности. Себя самого я обнаруживаю тем же самым – «значимым» и «мировым» – образом. Онтологическое истолкование подобно ответам на череду вопросов, которые не мы себе ставим. Скорее, напротив, мы обнаруживаем себя всегда уже поставленными перед ними. По аналогии с процедурой ответа на такие вопросы исполняется бытие. В этом несложно распознать то, что только впоследствии и прежде всего в «Материалах по философии», будет трактоваться как герменевтическая взаимосвязь «присвоенного наброска» и того, что «брошено

ему присваивающим броском бытия». Эта взаимосвязь образует то, что Хайдеггер в своих поздних работах назовет «бытийствованием» (Wesung)[7] Бытия как «События Обретения Собственного» (Ereignis)[8].

В этой первой лекции Хайдеггера мы не найдем четко очерченного поля исследований или разработанного метода. И все же мы находим здесь нечто, быть может, куда более важное: в понятийном отношении еще почти совсем неопределенное и тем не менее уже отчетливо *зримое* измерение, в котором обнаруживается «бытие вообще».

Это совершенно новое, открытое молодым Хайдеггером измерение философского спрашивания, можно, как мне представляется, охарактеризовать как *медиально-трансцендентальное*. Это выражение указывает на то, что речь здесь идет о сфере онтологически релевантного опыта, которая не может быть локализована ни в «реальности», ни в «субъективности». Этот опыт является медиумом, опосредствующим любое отношение к любому предмету и любое высказывание. Исходя из соответствующего способа подхода к этой онтологической сфере, ее можно обозначить и как герменевтическое или до-теоретическое измерение. Обе эти характеристики разъясняют друг друга.

Смысл до-теоретического, как это выражение использует Хайдеггер, выходит за пределы традиционного противопоставления теоретического и практического. До-теоретическое не растворяется в том, что мы зовем донаучным. Напротив, идея до-теоретического, самым непосредственным образом связана с идеей изначальной *науки*. До-теоретическое – это *не*теоретическое. Оно характеризует способ подступа к вышеупомянутому бытийному измерению, так как это измерение, будучи преимущественной темой феноменологического исследования, никогда не сможет стать предметом теоретического рассмотрения. Нетеоретический, соответственно необъективирующий, характер герменевтической интуиции сохраняет для Хайдеггера свою значимость на протяжении всего его творчества, следовательно, и в контексте бытийно-историчной разработки вопроса о бытии.

Этим, правда, дана лишь негативная характеристика герменевтически-феноменологической установки. Однако в чем именно состоит позитивный

аспект герменевтического подхода к изначальной (герменевтической) сфере феноменологического исследования?

В первой фрайбургской лекции Хайдеггера мы читаем: «Основная методическая проблема феноменологии, вопрос о способе научного раскрытия сферы переживаний, сам подчиняется феноменологическому “принципу принципов”». Гуссерль так формулирует этот принцип: «Все, что в ‘интуиции’ представляется изначально, следует просто принимать к сведению как то, в качестве чего оно себя нам предлагает»[9]. Эта сокращенная формулировка основного феноменологического принципа, приведенного Гуссерлем в первом томе «Идей к чистой феноменологии», в следующих строках лекционного текста содержательно конкретизируется и вместе с тем продуктивно перетолковывается: «Этот принцип воплощает собой изначальную интенцию истинной жизни вообще, изначальную установку переживания и жизни, абсолютную, с самим переживанием идентичную симпатию к жизни»[10]. В лекционном курсе зимнего семестра 1919/1920 гг. Хайдеггер называет любовь «мотивационной основой феноменологического понимания», в «исполнительном смысле» (Vollzugssinn) которого она «с необходимостью соприсутствует»[11].

Понятия «любовь» и «симпатия», встречающиеся в контексте методологических размышлений, вызывают недоумение. Однако их методологический смысл достаточно ясен. Они ограждают нетеоретическую изначальную сферу от «посягательств» со стороны теоретической установки. Но наряду с защитной, или по выражению Хайдеггера, запретительной, функцией они выполняют и функцию указателей направления герменевтически-феноменологического в*и*дения.

Герменевтически-феноменологическая интуиция тождественна «феноменологической жизни в ее возрастающем усилении себя самой»[12]. «Феноменологическая жизнь» при этом вовсе не подразумевает, что некто осознает себя феноменологом и ведет себя особым, «феноменологическим», образом. «Жить феноменологически» означает, с точки зрения Хайдеггера, погружаться в исполнение жизни, или «впрыгивать» в нее; специально или со-тематически осуществлять ее и воспроизводить.

Таким образом, здесь дает о себе знать своеобразное напряжение, существующее между жизнью, т. е. процессуальным, перформативным характером онтологического измерения, и знанием о нем. Это внутреннее напряжение (и одновременно сопряжение) исполнения жизни и знания *о* ней составляет одну из основных тем философии Хайдеггера. С самого начала Хайдеггер понимал философствование как «знание» такого рода, которое всегда уже является частью того, что оно намеревается знать.

Для самопонимания как ранней, так и поздней философии Хайдеггера метафора прыжка остается парадигматической. Между тем трактовки «прыжка в бытие» в раннем и позднем мышлении Хайдеггера существенно различаются. Если в герменевтике фактичности и в фундаментальной онтологии «прыжок» имеет прежде всего *методологический* смысл, то в бытийно-историчном мышлении он являет собой одну из шести базовых структур, или стыков (Fügungen), *в* которых и *в качестве* которых «бытийствует» Бытие (das Seyn). Иными словами, он имеет здесь *тематический* смысл. Следовательно, вышеупомянутый прыжок в осуществление жизни – вовсе не тот «прыжок в Бытие», о котором говорится в пассаже из «Материалов», процитированном в самом начале.

Однако помимо различия имеется и нечто общее, которое, как мне представляется, заключается в том, что первый – *методический* – «прыжок» во вновь открытое медиально-трансцендентальное измерение отличается лишь отсутствием полного осознания того, куда, собственно, осуществляется прыжок. Это осознание, а следовательно, скорректированная трактовка «прыжка», понимавшегося прежде исключительно в методическом смысле, достигается в более поздних работах и лекциях Хайдеггера.

И тем не менее все то немногое, что было сказано о методической установке раннего Хайдеггера, позволяет нам видеть, что уже в своих первых лекционных курсах, невзирая на характеристику феноменологии как «изначальной науки», Хайдеггер отказывается от «ставшей традиционной ориентации философии на ‘науки’[13]». Отказ от ориентации на современные науки не означал для Хайдеггера отказа от идеи научной строгости. Напротив, он нацелен на ее радикализацию. Радикализация научной

строгости, осуществляемая в феноменологии, ведет, по словам Хайдеггера, к истокам научности, которая обретает свой первоначальный смысл из основной установки «симпатии к жизни» и которая «не сопоставима со ‘строгостью’ производных, не изначальных наук»[14].

Герменевтически-феноменологический метод характеризируется, по Хайдеггеру, тем, что структура аналитической работы изоморфна структуре феномена, устроенной герменевтически. Поэтому герменевтическая феноменология – это не констатирующая дескрипция того, что уже «дано» нам. Напротив, она представляет собой форму участия в формировании и самообнаружении изначальных феноменов. Это обнаруживающее участие и вместе с тем «позволение видеть» имеет характер герменевтического Логоса, поскольку герменевтическая *речь* представляет собой не фиксирующее, а *обнаруживающее говорение, которое интегрировано в саму структуру первичной феноменальности*.

Такое методологическое самопонимание характерно и для поздней философии Хайдеггера, которая, заново разрабатывая вопрос о бытии, смотрит из совершенно другой перспективы. Так, мы читаем в «Материалах по философии»: «В отношении него [т. е. говорения философии из ее другого начала. – *И. И.*] в силе остается [следующее]: Это говорение не описывает и не объясняет, не возвещает и не учит. Это говорение не противопоставляется тому, что говорится, но, напротив, являет собой то, что должно быть сказано: бытийствование Бытия»[15].

Таким образом, феноменологическая философия Хайдеггера с самого начала понимала себя как знание, участвующие в осуществлении бытия.

2. Философия как герменевтика фактичности

Теперь я хотел бы пояснить, какого рода *понимающее* участие, соответственно какого рода знание, здесь подразумевается. В этом нам поможет хайдеггеровская лекция летнего семестра 1923 г. Лекционный курс

«Онтология», как известно, имеет подзаголовок «герменевтика фактичности» и разрабатывает структуры фактичной жизни, соответственно Dasein, с целью формирования предпосылок для корректной формулировки основной онтологической проблемы – вопроса о бытии.

Одну из первых позитивных характеристик бытия мы находим у Хайдеггера в его понятии фактичности, которая, как мне кажется, является одной из главных тем хайдеггеровской философии. Уже само слово «фактичность» обнаруживает свою связь с бытием. Однако у Хайдеггера это слово становится феноменологическим термином и означает, прежде всего, принципиально *ре*активный, или вторичный, характер любого сознания, любой объективирующей установки.

Фактичность в понимании Хайдеггера не есть что-то данное. Напротив, она составляет принципиальное условие возможности любой данности, а также любого знания и самосознания. В этом отношении она имеет *медиально-трансцендентальный* характер. Понятие «фактичность» у Хайдеггера заключает в себе три различных аспекта, которые, на наш взгляд, сохранялись на протяжении всего его творчества. Во-первых, «фактичность» означает «непосредственность» опыта, или феномен феноменологии. В этом значении она имеет формально-методический смысл. Во-вторых, она подразумевает своеобразный «фонд понятностей и непосредственных доступностей»[16], который образует ресурс и фундамент всего нашего (как теоретического, так и практического) поведения. Здесь она имеет содержательный смысл. Третий аспект этого понятия выражает структурную характеристику человеческого бытия, т. е. то, что в своих более поздних работах и лекциях Хайдеггер называл брошенностью.

Если для ранней феноменологии Хайдеггера главная задача состояла в том, чтобы эту фактичность *эксплицировать* и *исследовать*, то начиная с 1930-х годов Хайдеггер сосредоточивается большей частью на том, чтобы научиться *пребывать* в ней «практически». Тематизация сферы радикально фактичного, под которым подразумевается наша собственная не теоретически понятая жизнь, необходима для устранения «принципиального изъяна традиционной и сегодняшней онтологии». Этот изъян имеет два аспекта[17]. Во-первых, он состоит в ориентации всей онтологической

проблематики на «бытие предметом». Эта ориентация таит в себе некритическую предпосылку, которая, со своей стороны, указывает на «принципиальную необходимость возобновления вопроса о “бытии”»[18]. Во-вторых, из этого следует, что предшествующая онтология «закрывает себе подступ к решающему в философской проблематике сущему: *вот-бытию*, из которого и ради которого философия “есть”»[19].

Таким образом, Dasein, или фактичная жизнь, являет собой «решающее сущее», так как лишь *из* него и *для* него должно быть решено, как обнаруживается бытие. Согласно Хайдеггеру, в основании любой онтологической теории лежит до-теоретическое «самоистолкование фактичности». Подобное истолкование имеет медиально-трансцендентальный смысл, поскольку оно не является эффектом фактичной жизни, или фактичности. Это истолкование, напротив, представляет собой то, благодаря чему обнаруживается сама фактичная жизнь, а также все то, к чему она способна относиться и к чему она всегда уже так или иначе относится. Хайдеггер говорит о герменевтике, а не о дескрипции фактичного вот-бытия (Dasein), поскольку «к его бытию принадлежит быть как-либо истолкованным»[20].

Так, в тексте лекционного курса летнего семестра 1923 г. Хайдеггер пишет: «Задача герменевтики состоит в том, чтобы всякий раз мое собственное вот-бытие делать доступным в его бытийном характере самому этому вот-бытию, извещать о нем его самого, расследовать то самоотчуждение, под давлением которого вот-бытие находится. В герменевтике для вот-бытия создается возможность, *понимая*, становиться и быть ради себя самого»[21].

Вот-бытие, которое в истолковании должно стать зримым для себя самого, – это бытие человека, который в своем *индивидуально-историческом* бытии относится к «бытию вообще». Из этого следует, что герменевтически-феноменологическая философия не только корректирует традиционную онтологию, но и открывает новые возможности для релевантного в практическом отношении *человеческого самопознания*.

Эта философия, будучи знанием, является одновременно формой *осуществления* бытия человека, которая только и позволяет обнаружить его взаимосвязь с бытием вообще и тем самым делает возможной корректную

формулировку онтологической проблемы. Таким образом, вместе с программой онтологической герменевтики приходит к своему завершению и первый масштабный проект герменевтически ориентированной философии.

Легко видеть, что этот проект занимает своеобразное промежуточное положение. Философствование у Хайдеггера «локализуется» между двум противоположными возможностями: между философствованием как «способом изначального исполнения жизни» и философствованием как институцией. Феноменология раннего Хайдеггера воспринимает себя сразу в двух перспективах, одна из которых когнитивная и онтологическая, другая – экзистенциальная и этическая.

3. Философия как фундаментальная онтология и история бытия

Окончательная редакция первого проекта герменевтически-онтологической феноменологии нашла свое выражение в первом основном труде Хайдеггера «Бытие и время», по отношении к которому «Материалы по философии» могут рассматриваться как второй «основной труд». В этом разделе мы вкратце обрисуем, в каком направлении развивалось хайдеггеровское философствование между написанием двух этих работ.

В 185-м фрагменте «Материалов по философии» Хайдеггер характеризует фундаментальную онтологию как «переходное» (Übergängliches). «Несмотря на то что она (фундаментальная онтология. – *И. И.*) обосновывает и преодолевает всю онтологию, она должна была по необходимости брать за отправной пункт известное и привычное и поэтому постоянно пребывать под *двойным* освещением», – пишет Хайдеггер в «Материалах по философии»[22]. Метафора двойного света здесь означает, что в «Бытии и времени» не только вся европейская метафизика ставится под вопрос и в этом смысле приходит к своему завершению, но и открывается иная, неметафизическая перспектива для философствования, именуемая Хайдеггером «другое начало». Иными

словами, трактат «Бытие и время» заключает в себе *две* перспективы: с одной стороны, он остается в рамках трансцендентальной постановки вопроса, рассматривая бытие как предельный горизонт и условие возможности человеческого опыта. С другой стороны, в нем подготавливается трансформация всей прежней «траектории в*и*дения» (Blickbahn). Как замечает сам Хайдеггер в «Материалах по философии», «трансцендентальный ... путь был лишь предварительным, призванным подготовить перелом и прыжок»[23]. В то время как фундаментальная онтология тематизирует бытие как таковое с точки зрения человеческого бытия, т. е. как бытие сущего, бытийно-историчное мышление обращается *непосредственно* к «бытийствованию» бытия как Событию Обретения Собственного (Wesung des Seyns als Ereignis), т. е. непосредственно к Бытию как таковому. Подобная ориентация на бытие как Событие Обретения Собственного возможна, с точки зрения Хайдеггера, лишь как «присвоенность» Бытием.

Бытийно-историчное мышление начинается, по Хайдеггеру, с того, что «брошенность» (Geworfenheit) принимается во внимание уже не столько как экзистенциал, сколько как актуально переживаемый *опыт*. Этот *опыт* «брошенности», понимается в бытийно-историчном мышлении как опыт присвоенности бытием. Этот опыт находит свое выражение в настроении сдержанности (Verhaltenheit) и его модификациях – испуге (Erschrecken) и трепете (Scheu), которые испытывает человек перед лицом «покинутости бытием», проявляющейся во всеобъемлющем господстве новоевропейской науки и техники, или того, что Хайдеггер называет «поставом», «гигантским», «делячеством». Все три термина характеризуют в «Материалах по философии» способ обнаружения бытия в эпоху его забвения человеком. Другими словами, бытийно-историчное мышление начинается с обратного преобразования расположенности (т. е. онтологического *концепта*) в настроение (т. е. живой и всепоглощающий *опыт*). «Философское» у Хайдеггера отныне не противопоставляется «публичному», как в его ранний период, а, напротив, укоренено в нем. Вопрос о бытии, как он был разработан в «Бытии и времени», приобретает в «Материалах по философии» следующий вид: «Как и когда мы принадлежим бытию (как Событию

Обретения Собственного), и принадлежим ли вообще? Этот вопрос … необходимо поставить *ради бытийствования бытия, которое нуждается в нас*. И притом нуждается в нас не в качестве имеющихся в наличии, но в нас, поскольку мы … выдерживаем и основываем вот-*бытие* (Da-*sein*) как истину Бытия. Поэтому осмысление – прыжок в истину бытия – с необходимостью представляет собой самоосмысление»[24].

Таким образом, мы спрашиваем о бытии в бытийно-историчной перспективе тогда, когда мы как вот-бытие используемся бытием как Событием Обретения Собственного, соответственно, становимся его собственностью. Мы спрашиваем теперь не ради *нашего знания*, но ради *самого бытия*.

В бытийно-историчном мышлении речь идет о том, чтобы «стать собственностью События Обретения Собственного, что тождественно сущностной трансформации человека из ‘разумного животного’ (animal rationale) в вот-бытие»[25]. В «Материалах по философии» Хайдеггер пишет слово «Da-sein» только с дефисом, дабы подчеркнуть произошедший в бытийно-историчном мышлении тематический сдвиг. Отныне не столько бытие человека, сколько бытие вообще становится темой исследования. «Da-», или «Вот-», является теперь обозначением динамической взаимосвязи человеческого бытия и бытия вообще, называемой также Ereignis (Событием Обретения Собственного)[26]. В «Бытии и времени» «вот» означает предельный горизонт, горизонт понятности бытия, составляющий *трансцендентальное условие возможности* всего нашего опыта, как практического, так и ментального.

Ereignis как бытийно-историчный термин для бытия указывает на внутреннюю динамику, или историчность самого Бытия, которое отныне понимается не только как условие возможности человеческого отношения к сущему. Отныне не только человек нуждается в бытии как основании своей теоретической и практической деятельности, но и бытие нуждается в человеке, «чтобы бытийствовать».

Тем самым мы можем видеть, что как в «Бытии и времени», так и в «Материалах по философии» от человека требуется «превратиться» в вот-бытие, чтобы иметь возможность *спрашивать* о смысле, соответственно об истине Бытия. Однако в «Материалах по философии» требование стать вот-

бытием адресуется не философствующему индивиду, а до-философской «общественности» или даже всей «современности». Соответственно и модус «подлинности» теперь не подразумевает категорического требования трансцендирования публичности. Напротив, требование подлинности распространяется на саму публичность. Тем самым у позднего Хайдеггера речь идет уже о коллективной и внеинституциональной трансформации в вот-бытие. Кроме того, характеры и задачи подобного становления вот-бытием в обоих основных трудах Хайдеггера в корне различны. Задачу первой части «Бытия и времени» составляет герменевтически-феноменологическая *экспликация* «всегда моего» вот-бытия, что возможно только как самоэкспликация, т. е. самоистолкование вот-бытия. Поэтому и в «Бытии и времени» повествуется не столько *о* вот-бытии, сколько *от* имени вот-бытия. И тем не менее это говорение имеет лишь *методический* смысл. Фундаментальная онтология относится к бытию человека и бытию вообще *в перспективе познания*. С этой точки зрения «Бытие и время», говоря словами «Материалов по философии», является «сочинением прежнего стиля». Превращение человека в вот-бытие имеет здесь по преимуществу функцию средства *тематизации* бытия в перспективе *познания*.

Когда о превращении в вот-бытие говорится в «Материалах по философии», речь идет не просто о методической предпосылке, но о фактическом «преображении понимающего человека»[27]. Одновременно с этим преображением осуществляется и «учреждение истины Бытия»[28].

На 170-й странице «Материалов по философии» мы читаем следующее: «Чем менее сущим становится человек, чем меньше он привязан к сущему, в качестве которого он себя обнаруживает, тем ближе он подступает к бытию». Это предложение, по нашему мнению, выражает как то, что объединяет базовые установки фундаментальной онтологии и бытийно-историчного мышления, так и то, что их разделяет. В фундаментальной онтологии вышеозначенная «аннигиляция» человека мотивирована *исследовательской задачей*, в бытийно-историчном мышлении – *самим бытием*, соответственно, его историей.

Во все том же 16-м фрагменте «Материалов по философии» Хайдеггер дает принципиальную дефиницию философии из бытийно-исторической перспективы: «Die Philosophie ist eine Fuge im Seienden als die sich dem Seyn fügende Verfügung über seine Wahrheit» («Философия есть стык в самом сущем: подчиняющееся Бытию распоряжение его истиной»)[29].

Этот тезис, как нам представляется, завершает становление хайдеггерового понимания философии, на пути к которому он был с самого начала своей академической деятельности.

Заключение

В завершение мы лишь перечислим несколько выводов, проистекающих из обрисованного выше развития самопонимания философии Хайдеггера.

1. Мотив «прыжка», характерный для методологического самосознания герменевтической феноменологии, проистекает из общей методологической установки феноменологической философии. Феноменология с самого начала была ориентирована на преодоление любого рода дистанции по отношению к «являющемуся». С этой точки зрения «прыжок в бытие», рассматриваемый Хайдеггером как феномен в феноменологическом смысле, лишь устраняет теоретическую установку, являющуюся последним препятствием на пути к самой вещи.

2. Выражаемое в фигуре прыжка методологическое самосознание герменевтической феноменологии заключает в себе тенденцию к институциональной трансформации первоначального феноменологического проекта. Постепенно феноменология утрачивает статус исследования, становясь структурным моментом самих феноменологических, или изначальных, феноменов.

3. С этой точки зрения, (событийная) герменевтическая феноменология оказывается особой формой *участия* в историчной динамике изначальной медиально-трансцендентальной сферы, в то время как (научная) феноменология сознания представляет собой своего рода экспликацию экспликации. *Вторичность трансцендентальной феноменологии* объясняется тем, что она не столько эксплицирует сами феномены, сколько делает возможным подход к ним из иной, чуждой им научно-теоретической

перспективы. Сами феномены – это не базовый слой изначально данного, а сфера изначального опыта, в рамках которого осуществляется (никогда не приходящая к своему завершению) *самоэкспликация* феноменологических феноменов.

4. Обращенное к феноменологически ориентированному исследователю методологическое требование участия в исследуемом предмете ведет к прагматизации и индивидуализации феноменологической философии. Не выходя за рамки первоначальных методологических принципов и основополагающих тематических ориентиров феноменологии, философствование Хайдеггера являет себя как радикальное самопознание *индивида*, содержащее не столько эпистемологически-теоретические, сколько экзистенциально-этические импликации.

5. Феноменология становится опытом и приключением, таящим в себе разновеликие риски.

[1] Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 05-03-03389а.

[2] *Habermas J.* Urbanisierung der Heideggerschen Provinz // Habermas J. Philosophisch-politische Profile. Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1981. S. 392–401.

[3] *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1994. (Далее Материалы по философии).

[4] Ibid. S. 43.

[5] *Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1987. S. 69–70.

[6] Ibid. S. 73.

[7] «Wesung», «Wesen» (бытийствование) в «бытийно-историчных» работах Хайдеггера противопоставляются «метафизическим» «бытию» и «сущности». Слово «Wesen» (в общеупотребительном немецком – «сущность») Хайдеггер возводит к средневерхненемецкому глаголу «wesen», означающему «пребывать», «длиться», «совершаться». Этим словоупотреблением Хайдеггер подчеркивает первичный и тотальный характер бытия как «События Обретения Собственного», которое теперь понимается не в смысле

трансцендентальных структур человеческого опыта, а в смысле всепоглощающего и недифференцируемого свершения.

[8] В «Материалах по философии» слово «Ereignis» (в общеупотребительном немецком «событие») играет роль ключевого термина. При этом Хайдеггер переиначивает не только первоначальный смысл, но и этимологию слова. В общеупотребительном немецком существительное «Ereignis» образовано от глагола «ereignen», восходящего к древневерхненемецкому «(ir)ougen», означающему «ставить перед глазами (vor Augen stellen), показывать». Этимология – соответственно, морфология – хайдеггеровского «Ereignis» совершенно другая. Слово состоит из префикса «Er», этимология которого восходит к «heraus» или «hervor» («наружу») и корня «eign», возводимого Хайдеггером к средневерхненемецкому глаголу «eigenen» «завладевать», «присваивать». Соответственно, хайдеггеровское «Ereignis» следует понимать приблизительно следующим образом: «нечто выводится в присутствие (бытие) – обретает свое «собственное» – посредством того, что становится собственностью Бытия, присваивается им. Отсюда – «Событие Обретения Собственного». При этом необходимо заметить, что «обретение собственного» – двухсторонний процесс, поскольку в нем не только «сущее», но и «бытие» обретает свое существо, свое «собственное».

[9] Ibid. S. 109.

[10] Ibid. S. 110.

[11] *Heidegger M.* Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1992. S. 186.

[12] *Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. S. 110.

[13] *Heidegger M.* Beträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 44–45.

[14] *Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. S. 110.

[15] *Heidegger M.* Beträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 4.

[16] *Heidegger M.* Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58). S. 34.

[17] *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 198. S. 2.

[18] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1993. S. 4.

[19] *Heidegger M.* Ontologie. S. 3.

[20] Ibid. S. 15.

[21] Ibid.

[22] *Heidegger M.* Beträge zur Philosophie. S. 305.

[23] Ibid. S. 305.

[24] Ibid. S. 44.

[25] Ibid. S. 3.

[26] Ibid. S. 328.

[27] Ibid. S. 14.

[28] Ibid. S. 170.

[29] Ibid. S. 45.

С.А. Коначева

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ В РАННИХ РАБОТАХ ХАЙДЕГГЕРА[1]

Без этого богословского начала я никогда не пришел бы к пути мысли.
Исходное же всегда остается будущим.
М. Хайдеггер

Размышляя о собственном философском пути, Хайдеггер часто ставил в тупик интерпретаторов, пытающихся «выделить периоды», обрисовать эволюцию «от традиционной католической метафизики к феноменологии религии и затем – к фундаментальной онтологии». Не успели отзвучать дискуссии о хайдеггеровском «повороте» 1930-х гг., как подоспели публикации ранних работ, позволившие исследователям задуматься не только о генезисе «Бытия и времени», но и о том, как чтение Хайдеггера «с самого начала» изменяет наше понимание его «классических» трудов. Обращение к раннему Хайдеггеру дает возможность также заново поставить вопрос о религиозной мотивированности экзистенциальной аналитики Dasein, прояснить сложное, многократно меняющееся хайдеггеровское понимание отношения Бога и бытия. Известны четкие и недвусмысленные формулировки из «Письма о гуманизме»: «Бытие это не Бог и не основа мира»[2]. Однако, в разные периоды своего философствования Хайдеггер то сближает Бога с целостностью сущего, то, напротив, утверждает, что Бог не относится ни к сущему, ни к бытию как таковому, становясь

скорее способом проявления (Vor-schein) бытия. В поздней трактовке Бог предстает как сущее, одновременно соответствующее априорным онтологическим структурам, в которых Он открывается и истолковывается в Своем бытии. Остается не до конца проясненным и хайдеггеровское понимание отношения философии и теологии: обнаруживается утверждение принципиального а-теизма философии и предоставление философии возможности быть формально направляющим онтологическим коррективом онтического содержания теологических понятий, критика метафизики как онто-теологии и введение analogia proportionalitatis[3]. Ранние тексты Хайдеггера показывают, как из глубины веры в «сокровище истины», бережно хранимое церковью, постепенно вырастает ощущение напряженности между бытийным мышлением и теологическими построениями, которое будет присутствовать во всех последующих размышлениях Хайдеггера о соотношении философии и теологии. «Исходное теологическое начало» позволяет понять, почему Хайдеггер неоднократно повторял, что, оставаясь в области мысли, он предпочитает молчать о Боге, и постоянно возвращался к опыту «священного» и «последнего Бога».

В позднем автобиографическом тексте «Мой путь в феноменологию»[4] Хайдеггер описывает свои молодые годы как дорогу заблуждений, ошибок, кружных тропок и одновременно как обретение собственного пути мысли. Уже в период изучения теологии во Фрайбургском университете перед ним встает вопрос о бытии, вопрос всей его жизни, но первоначальное осмысление бытийной проблематики осуществляется в русле католической метафизики, где вопрос о бытии и вопрос о Боге разрешаются во взаимной принадлежности, Бог мыслится как опора и гарант нашего познания. По воспоминаниям Хайдеггера, университетские лекции его мало удовлетворяли. Единственным преподавателем, которого он мог назвать учителем, был Карл Брайг, достаточно яркий и самостоятельный мыслитель, критически относившийся как к неосхоластике, так и к новой философии. С момента появления энциклики 1907 г. «Pascendi dominici gregis» Брайг присоединился к борьбе с модернизмом, обличая его за предельный субъективизм, сосредоточенность на человеческом «я», утрату ощущения глубинной таинственной основы реальности. Собственная теология

Брайга принадлежала к тюбингенской спекулятивной школе и формировалась в дискуссии с немецким идеализмом. В работе «О бытии. Очерк онтологии» он пытался представить такой вариант религиозного реализма, в рамках которого преодолевается абсолютизм субъекта, претендующего на познавательное открытие мира, сама возможность познания обосновывается через наше пребывание в пространстве открывающейся реальности абсолютного. В своих автобиографических заметках Хайдеггер писал о том, что профессор догматики К. Брайг пробудил в нем интерес к спекулятивной теологии: «Я впервые понял значение Шеллинга и Гегеля для спекулятивной теологии в ее различии с системой схоластики; так в общий круг моих поисков вошло напряжение между онтологией и спекулятивной теологией как структурой метафизики»[5]. Это напряжение важно для понимания поздней хайдеггеровской концепции соотношения мышления о бытии и веры. Схоластика объединяет эти области через примат веры в Откровение, немецкий идеализм, наоборот, через примат самосознающего разума. Хайдеггер, напротив, попытается показать, что метафизика редуцировала основное онтологическое различение сущего и бытия, стремясь синтезировать многообразие сущего и найти его объединяющее начало во всеобщем или в Боге как высшем сущем. В объединении вопросов о бытии и о Боге, определившем смысловое ядро метафизики, он увидит начало процесса забвения бытия.

Еще один момент в брайговском антимодернизме оказался значимым для Хайдеггера – это его критика самообоснования религиозной истины через чувство. В представлении Брайга, модернизм психологизирует религию, сосредоточивает внимание не на инициативе Бога, но на религиозных состояниях, способностях человека. Модернизм пытается гармонизировать разум и веру, вынося за скобки аспекты веры, обусловленные Откровением. Тот же подход, по мнению Брайга, характерен и для протестантской либеральной теологии с ее обращением к априорной человеческой религиозности. Хайдеггер также стремится не превращать теологию в науку о религиозных состояниях и переживаниях. В дальнейшем он всегда выводил теологию из веры в открывающего себя Бога и налагал решительный запрет на выведение идеи теологии не из размышлений о ее специфической позитивности, а с

помощью специализации нетеологических, да к тому же и совершенно неоднородных наук – философии, истории, психологии. Так, например, в работе «Феноменология и теология» теология выводится из возможности верующего существования. Способ существования веры определяется таким образом, что первичным здесь оказывается веруемое. Теологическое познание вырастает из веры и возвращается к ней. Теология не может сводиться к анализу религиозного чувства, открывающему Бога в человеке. Она основывает себя через веру, понимаемую как при-частие к событию Откровения.

Под влиянием Брайга и общей атмосферы теологического факультета мышление молодого Хайдеггера формируется в рамках онтологической метафизики и критики модернистской культуры. Его статьи для журналов «Allgemeine Rundschau» и «Akademiker» (орган католического Союза выпускников высших учебных заведений) написаны с позиций ультраконсервативного католицизма. Хайдеггер предлагает проект борьбы против субъективистской гордыни модернизма, критикует модернистский «духовный и моральный суверенитет эго», беспрерывное саморазвертывание человеческого «я», говорит об истине, которую человек не достигает, опираясь только на себя самого. Подлинная истина сохраняется в Церкви как живом сообществе верующих, и вера в эту истину предполагает не сентиментальное религиозное чувство в духе Шлейермахера, а жесткое требование, предъявляемое человеку. Хайдеггер проповедует революционное возвращение к глубинам теистического миросозерцания, которое становится для него формой героической борьбы несущего крест христианского солдата на священном пути в Царство Божие. Традиционная схоластика еще представляется ему «подвижной как сама жизнь», хотя постепенно начинает просматриваться и его собственный проект неосхоластики, в котором осознается проблематичность объединения вопроса о бытии и о Боге, фундирующего конфессионально ориентированную философию.

Дальнейшее развитие мысли Хайдеггера постепенно уводит его из области метафизики и теологии, для него становится невозможным самоопределение как католического философа и теолога. Этот разрыв происходит в течение нескольких лет. Еще в 1915 г. Хайдеггер

описывает свое духовное развитие в следующих словах: «Мои основополагающие философские убеждения остаются в рамках аристотелевско-схоластической философии»[6]. Не прошло и четырех лет, и в письме профессору католической догматики Кребсу (январь 1919 г.) он сообщает о серьезных изменениях своей философской позиции: «Теоретико-познавательные исследования, относящиеся главным образом к теории исторической истины, сделали для меня проблематичной и неприемлемой систему католицизма, но при этом не христианство и не метафизику (они теперь имеют для меня совершенно новый смысл)»[7]. Можно обнаружить как религиозные, так и философские корни подобного поворота. В этот период Хайдеггер подробно изучал неокантианство и феноменологию Брентано и Гуссерля, чьи «Логические исследования» на несколько лет стали для него настольной книгой. По свидетельству Хайдеггера, именно гуссерлевская феноменология подвела его к вопросу о бытии. Правда**,** тогда под влиянием гуссерлевской критики психологизма и его чисто ноэматически ориентированной логики вопрос о бытии обрел форму логики категорий бытия. Как считал сам Хайдеггер, диссертационная работа «Учение Дунса Скота о категориях и значении» была «вопросом о бытии в форме проблемы категорий и вопросом о языке в форме учения о значении»[8]. Он исследует вопрос о единстве бытия во множественности его значений. Рассматривая высшие категории «Спекулятивной грамматики» – ens (сущее), unum (единица), verum (истинное), bonum (благо) – Хайдеггер называет сущее «категорией категорий», «исходным элементом», в просветляющем горизонте которого только и могут быть локализованы все другие трансценденталии и категории регионов бытия. Категория «ens» рассматривается как условие возможности познания любых существующих объектов. Он размышляет также над понятием «haecceitas» («это-здесь-и-сейчас»). Эта категория, обозначающая индивидуальность всего реально существующего, представляет собой «алогический материал», не подпадает под классифицирующие понятия. Анализ категории haecceitas приводит Хайдегера к вопросу о преодолении объективирующего мышления, позволяет увидеть, что мысль может быть содержанием и сосудом для самой себя. Человек, существующий от случая к случаю, выхватывается из мрака лучом

ясности, которая приходит с бытием. Мышление, способное обратиться к уникальности всего реально существующего, уловить, что в базовой структуре реальности «странным образом переплетаются гомогенность и гетерогенность», оказывается связанным с бытием мостиком аналогии. Принципы исследования текстов поздней схоластики, реализованные в диссертации, показывают, что позиция Хайдеггера в отношении традиционной метафизики остается амбивалентной. С одной стороны, занятия неокантианской теорией познания и феноменологической логикой делают для него все более чуждой метафизическую систему схоластики с ее полаганием оснований сущего в Боге. С другой стороны, собственная, хайдеггеровская, постановка вопроса о бытии внутренне не свободна от теологической онтологии. В заключительной части работы Хайдеггер даже акцентирует метафизические перспективы: «Для теории истины это означает задачу последнего метафизически-теологического истолкования сознания»[9]. В то же время он осознает, что метафизическая интерпретация реальности, представленная в различных направлениях схоластики, практически исключает возможность феноменологической редукции. В схоластической мысли Бог остается базовой предпосылкой, определяющей все остальное. В философии же такие предпосылки выносятся за скобки, что позволяет Хайдеггеру говорить даже об определенном методическом а-теизме философии. И хотя схоластическая мысль представляется ему еще чрезвычайно плодотворной для современной философии, возникает ключевая проблема, в решении которой philosophia perennis помочь не способна: бытие и время в их внутренней взаимосвязи. Перспектива теологической метафизики остается коренным образом сверхвременной. Вопрос о бытии в ней решается прежде всего как вопрос о бытии Бога, т. е. sub specie aeternitatis. Поэтому не случайным оказывается обращение Хайдеггера к миру средневековой мистики и через нее – к лютеровской религиозности.

В студенческих статьях и в разработках к курсу «Философские основания средневековой мистики» (1918/1919) Хайдеггер описывает феномен мистики в противопоставлении рационализированию религии, непосредственное религиозное переживание противостоит лишенному живой религиозности теоретическому объективированию. Мистика

понимается как «форма выражения религиозного переживания», где смысл божественной реальности переживается не как логический, а как телеологический. Ультимативная «оптика» мистической традиции показывает, что жизнь есть «метафизическое напряжение, притяжение к трансцендентному». Задавая вопрос о том, как конституируется религиозная предметность, Хайдеггер обращается к особой иррациональности Майстера Экхарта, в которой познается не просто еще-неопределенное, но в принципе неопределяемое, допредметное – Абсолют. Если Бог и может стать предметным, то только для подобного себе (в соответствии с основным принципом «подобное познается подобным»). Поэтому процесс познания у Экхарта превращается в процесс освобождения души от множественности, возвращения к своим корням и истокам. Для Хайдеггера смысл мистической концепции познания заключается в том, что «ты можешь познать только то, что ты есть»[10], поэтому особенно важным оказывается учение Экхарта о рождении Логоса, Сына Божьего в индивидуальной человеческой душе. В реальном единении человека с Богом, Бог порождает человека как своего Сына «без всяких оговорок», «теми же очами, которыми я вижу Бога, Он видит меня». Здесь акцентируется темпоральный смысл божественного излияния в творении. К тому же человеческая душа принимает участие в рождении Сына, со-трудничает, со-работает в актуализации Бога. В мысли Экхарта обнаруживается переживание не только великой тайны божества, но и тайны человеческой личности, основу которой составляет «искра души», глубочайшим образом соединенная с бездной божества. Предметность религиозного переживания определяется тем самым не через метафизическое противопоставление субъекта и объекта, а в предельном единстве оснований души и Бога, единстве обоюдном, в котором я есть Он, и Он есть я.

Изучение феноменологии в сочетании с исследованием живого духа мистической традиции в конечном итоге приводит Хайдеггера к институциональному разрыву с системой католицизма. Известно письмо Э. Гуссерля Рудольфу Отто, в котором он сообщает о радикальных изменениях в хайдеггеровских религиозных убеждениях. «Я, – писал Гуссерль, – не оказал ни малейшего влияния на переход Хайдеггера и

Окснера на почву протестантизма, хотя меня лично может только обрадовать тот факт, что они заняли позицию “не-догматических протестантов” и свободных христиан»[11]. Хайдеггер отказывается от метафизической направленности своих юношеских работ, для него становится неприемлемым объединение веры и мышления, свойственное традиционной схоластике и неосхоластическим течениям. Это означает, что вопрос о бытии как «предмет» философской мысли и вопрос о Боге, определяющий христианскую теологию, решительно расходятся. Мыслителю остается или хранить молчание в отношении теологических проблем, или попытаться провести демаркационную линию между изначальной христианской верой и ее трансформацией в метафизической онтологии. Попытку описать изначальный христианский жизненный опыт Хайдеггер предпринимает в своих феноменологических исследованиях раннего христианства.

Лекционный курс «Введение в феноменологию религии»[12] был прочитан Хайдеггером в зимнем семестре 1920/21 гг. Он состоит из двух частей, из которых первая исследует «феномен фактичного жизненного опыта», во второй же представлена «феноменологическая интерпретация раннего христианства», основанная на герменевтическом толковании Первого и Второго посланий апостола Павла к Фессалоникийцам и Послания к Галатам. В первой части Хайдеггер пытается ответить на два вопроса: «Что такое фактичный жизненный опыт?» и «Как этот феномен описывает феноменологический метод?» В предварительных вопросах производится различение между философским и научным изучением религии. Философия обращается к фактичному жизненному опыту, именно он – основание философии, то, с чего она начинается и к чему возвращается. Парадигмой, к которой Хайдеггер предлагает вернуться в поисках подлинного предмета философствования, становится религиозный опыт неэллинизированного раннего христианства, преданный забвению в метафизической традиции и в современной научной философии религии. В этом первом призыве сделать «шаг назад» к опыту обнаруживается начало фундаментальной критики западной философской традиции, столь важной для позднего Хайдеггера. В начале работы более акцентированным оказывается намерение решительно развести философию и науку, но эти

высказывания также имплицитно содержат в себе критику смешения философии и теологии. Стремление к тому, чтобы феноменологическая интерпретация фактичного жизненного опыта была основана на раннехристианском религиозном опыте, ставит под вопрос двухтысячелетнюю интерпретацию этого опыта в теологически-метафизическом мышлении. Исследование раннего христианства должно привезти к новому определению феноменологии, да и философии в целом, при котором исходным пунктом оказывает феномен, не замеченный господствующей философской традицией, – христианский жизненный опыт. Темой становится фактичная жизнь в ее невыводимости, вопрошание о жизни как таковой, понимание жизни как отношения, очерчивающего границы мира. С этим тезисом Хайдеггер покидает поле традиционных религиозно-философских дискуссий. Для него речь идет не о философии религии как прикладной философии, «философии чего-то», напротив феномен религиозного опыта становится исходным моментом целостной системы философии. На примере работ Э. Трельча демонстрируется, что научная философия религии, двигаясь в нескольких направлениях – психология религии, теория познания религии, история религии и, наконец, метафизика, исследующая религиозное как принцип всех априори, – приходит к объективированию религии. Если понятие фактичного жизненного опыта действительно становится фундаментальным, философия уже не может быть охарактеризована только как познающее, рациональное отношение.

Критика теоретической философии становится более отчетливой, когда Хайдеггер прослеживает возможности описания фактичной жизни. Фактичный жизненный опыт не должен пониматься с помощью когнитивных, теоретических актов. Скорее он представляет собой активное или пассивное отношение человека к миру. Когда мы говорим о фактичном жизненном опыте, речь не идет об объекте для познающего субъекта, но о предмете, к которому отнесено наше переживание (das Erlebte), о мире, в котором человек может жить (в объекте, как остроумно замечает Хайдеггер, жить невозможно). Мир предстает перед нами в трех модальностях: «окружающий мир» (Umwelt) – материальные вещи и идеальные предметности, науки, искусство; «со-мир» (Mitwelt) –

другие люди в их определенных фактических характеристиках (студент, доцент, а не представитель вида homo sapiens); и, наконец, «собственный мир», «я-сам» (Selbstwelt, Ich-Selbst) – фактичное переживание собственного «я» внутри окружающего мира. Пытаясь трансформировать феноменологический метод Гуссерля, сохранив при этом беспредпосылочность феноменологии, Хайдеггер обращается не к данностям сознания, а к опыту повседневной фактичной жизни как изначальному феномену, его интересует «не корреляция когнитивных noesis и noema, но соответствие жизненного опыта с одной стороны и модальностей мира – с другой»[13]. Формально артикулированные жизненные миры взаимопроникают друг в друга, по отношению к ним любая попытка научно-теоретического упорядочивания и ранжирования превращается в насилие. Отношения между модальностями мира выявлению не поддаются. Одно остается несомненным: они достижимы в фактичном жизненном опыте. По Хайдеггеру, возможно охарактеризовать только то, *как* познаются эти миры. Мы можем спрашивать прежде всего об отнесенности (Bezug), о том, *как* мы что-то испытываем и в какой мере это «как» определяет содержание опыта. Содержание и отношение не отделены друг от друга, вместе они составляют комплексную структуру интенциональности, раскрывая в феномене не только то, *что* узнается в опыте, но и то, *как* содержание являет себя. Объединяющий характер всех трех соотнесенностей с миром обнаруживается в категории значимости (Bedeutsamkeit), определяющей всякое содержание. Хайдеггер останавливается, чтобы еще раз напомнить: «Никакой теории!» Если мы стремимся познать самих себя в фактичном жизненном опыте, теоретические понятия – «душа», «взаимосвязь актов», «трансцендентальное сознание», – роли не играют. Мир собственного Я раскрывается не в познании некоего Я-объекта, а в том, «что мы делаем, из-за чего мы страдаем, с чем мы сталкиваемся, что склоняет нас к депрессии или приводит в восторг»[14]. Значимость как опыт переживается в беспокойстве, озабоченности (Bekümmerung, Sich-Bekümmerung)[15]. Человек в своей тревоге и заботе захвачен миром, так что существенным измерением опыта оказывается падение (Abfall) в значимость. Фундаментальной характеристикой, открывающей доступ ко всем фактичным жизненным ситуациям,

становится озабоченность значимостью (Bedeutsamkeitbekümmerung). Введение этой базовой категории, по мнению Хайдеггера, дает возможность преодолеть объективирующее видение фактичной жизни, превалирующее в ориентации на теоретические акты. Философия перестает быть наукой о высших объектах, «первых и последних вещах», не оставляет больше за скобками человека и все, что для него важно.

После первого определения фактичного жизненного опыта через соотнесенность с миром Хайдеггер обращается к феномену историчности, призванному еще более радикально изменить феноменологический метод. Поворот к историчности означает решительный отказ от теоретизирования, статического субстанциального понимания человеческого существования. Одновременно Хайдеггер пытается избежать возможных опасностей необъективирующего рассмотрения – превращения человека в «конгломерат психических актов». «Историческое» должно быть истолковано как ключевой феномен фактичного жизненного опыта, определяющий его смысловую перспективу. Подобная постановка проблемы приводит к некоторым трудностям. Мы спрашиваем: какой смысл имеет «историческое» в фактичном человеческом существовании? Не привносит ли сама форма вопроса определенный смысл в понятие «историческое»? Не вводится ли тем самым предварительное определение предмета, разрушающее беспредпосылочность феноменологии? Разрешая эти трудности, Хайдеггер обращается к понятию «формальное указание», позволяющему использовать в феноменологическом исследовании универсальные понятия. Анализируется гуссерлевское различение между генерализацией и формализацией как двумя типами универсализации. Генерализация является родо-видовым обобщением. Например, радость есть аффект, аффект есть переживание. Кажется, что далее мы можем перейти к сущности. Однако переход от переживания к сущности не похож на переход от аффекта к переживанию, его генерализация осуществить не в состоянии, поскольку связана с определенной предметной областью, все ее ступени «предметно определены». Формализация, напротив, не связана с предметностью, регионом материальных вещей. В суждении «Камень есть предмет» мы уходим от определенного материального содержания и сосредоточиваемся на

смысле отношения. Использование формального указания делает философствование не теоретическим, заранее выстраиваемым способом упорядочивания предметных регионов, выяснением определенного «что», определенных предметов, но обращает мысль к самому феномену. В феномене Хайдеггер выделяет три смысловых аспекта: «во-первых, то первоначальное “что”, которое узнается в опыте, – содержание (Gehalt), во-вторых, то первоначальное “как”, в котором это испытывается, – соотнесение (Bezug), и в-третьих, то первоначальное “как”, в котором актуализируется соотнесенный смысл, – осуществление (Vollzug)»[16]. Феномен составляет смысловая целостность всех трех аспектов смысла, хотя решающее значение для Хайдеггера имеет осуществление. Принципиально новым по сравнению с Гуссерлем оказывается предпосылание этого временного, исторического осуществленного смысла, который как некое «темпоральное априори» оказывается конститутивным для соотнесенности фактичной жизни с миром. Формальное указание не дает универсальных определений исторического как «становящегося во времени». Задавая вопрос о временности, мы не пытаемся выяснить всеобщий смысл исторического, не выстраиваем базовые схемы временности, считая, что каждая конституированная в сознании предметность является временной. Хайдеггер предлагает обратный путь. Мы должны спросить: «Что в фактичном опыте есть исходно временность? Что в фактичном опыте означает прошлое, настоящее и будущее?» Наш путь идет от фактичного жизненного опыта, смысл времени изначально переживается в фактичной жизни. Феноменологический метод видоизменяется – переживание темпоральности в фактичном жизненном опыте становится основной темой новой феноменологии.

После столь подробного описания феноменологического метода во второй части курса Хайдеггер приступает к герменевтическому чтению посланий апостола Павла, в которых он видит топосы подлинного мышления, эксплицирующего историчность и темпоральность раннехристианского религиозного опыта. Предваряя свою интерпретацию апостольских текстов, Хайдеггер возвращается к проблеме, уже затронутой им в «Замечаниях к работе К. Ясперса “Психология мировоззрений”, – проблеме предпостижения (Vorgriff). В

данном случае феноменологическое исследование имеет дело с материалом религиозной истории. Исследуя раннехристианскую религиозность, мы не должны забывать, что это исторический факт. Тогда возникает вопрос, каким образом становится доступным этот феномен в философском рассмотрении, как возможно избежать обманчивых способов явленности? Если феномен вводится в определенную ограниченную область, например «сознание», раннехристианская религиозность рассматривается как частный случай в общем круге возможностей, типов, форм религиозности вообще. Теоретическое философское понимание приводит феномен в соответствие с общей концептуальной схемой, что уводит от самого предмета, предмет как таковой просто исчезает. Современная философия религии, утверждает Хайдеггер, имея в виду Р. Отто, пытается избежать концептуализации, исследуя религиозный опыт через противопоставление рационального и иррационального[17]. Для Хайдеггера такое противопоставление неадекватно, поскольку оставляет понятие иррационального совершенно неопределенным. Когда под религией понимают некий неразложимый для разума остаток, исследование превращается в «эстетическую игру с непонятными вещами»[18]. Собственно феноменологическое предпостижение позволяет избежать как теоретического конструирования, так и ухода в дебри иррационального, поскольку *формально* указывает на феномены в их изначальности. Внимание акцентируется на том, *как* осуществляется религиозный опыт. Феноменологическое прояснение того, *как* осуществляется религиозная ситуация, приводит Хайдеггера к двум тезисам:

«1. Раннехристианская религиозность осуществляется в фактичном жизненном опыте, и собственно есть этот опыт как таковой.

2. Фактичный жизненный опыт историчен. Христианская религиозность представляет собой временность как таковую»[19].

Послания апостола Павла становятся для Хайдеггера тем материалом, который позволяет выявить темпоральные аспекты не только раннехристианского религиозного опыта, но и христианской религиозности вообще. Он кратко комментирует послание апостола Павла к Галатам и затем подробно – Первое и Второе послания к

Фессалоникийцам, считая, что в этих древнейших христианских документах нашел свое выражение подлинный религиозный жизненный опыт. В хайдеггеровском исследовании центральным феноменом оказывается провозвестие (Verkündigung). Он выносит за скобки критику источников, вопрос о принадлежности посланий, описание исторического контекста, догматические толкования. Обращение к провозвестию самому по себе позволяет раскрыть фактичный жизненный опыт автора посланий: собственный мир апостола Павла в его непосредственном отношении с окружающим миром и со-миром общины. Хайдеггер стремится определить «апостольское провозвестие в его “как”, его осуществленном смысле»[20], предлагая совершить методический поворот от объективно-исторического исследования писем апостола Павла к исторически осуществленной ситуации. Ситуация, понимаемая как феноменологический термин, нетождественна объективно-историческим формам, историческим периодам или эпохам. Мы можем только формально указать на ситуацию как единство множественного, единство, которое находится по ту сторону альтернативы «статично–динамично». Статичность и динамичность ситуации определяются из времени фактичной жизни в тесной взаимосвязи с осуществлением фактичного опыта.

В подтверждение того, что ситуация может быть понята только из перспективы осуществленного смысла, Хайдеггер обращает внимание на частое употребление апостолом Павлом различных форм трех глаголов: глагола «genesthai» («стать»), с одной стороны, и глаголов «eidenai» («знать») и «mnaomai» («помнить») – с другой. Частота и способ употребления этих глаголов оказываются ключом для понимания ситуации, в которой Павел видит себя и общину. Павел говорит о фессалоникийцах как о ставших. Речь идет не о событии, произошедшем в прошлом, но о том, что определяет настоящее, «сейчас». Их ставшее бытие (Gewordensein) – это их сегодняшнее бытие. Хайдеггер снова акцентирует здесь темпоральный аспект фактичной жизни: ставшее бытие (благодаря вере и глубине принятия Радостной вести) определяет сегодняшнее бытие; то, чем стал фактичный жизненный опыт, уже заранее присутствует[21]. Вхождение фессалоникийцев в бытие предстает одновременно и как ставшее бытие самого апостола, соучаствующего в этом становлении.

Глагол «стать» тесно взаимосвязан с глаголами «знать» и «помнить». Апостол Павел неоднократно повторяет фразы: «Мне не нужно писать вам о чем-либо, вы *уже* знаете... или помните» (1 Фес. 2,5: 2,9: 2,11: 3,6: 4,2: 4,9: 5,1). Это знание особого рода, не похожее на обычное познание и память. Как правило, мы разрываем фактичность и знание, Хайдеггер же видит их изначально соединенными. Знание – это включенность в ситуацию, оно может следовать только из фактичного жизненного опыта. Апостол показывает нам, что фессалоникийцы стали «подражателями Господа», «принявши слово, при многих скорбях с радостью» (1 Фес. 1:6). Принятие слова не случайно происходит в бедах. Оно означает включенность в нужды и скорби жизни. Подлинное присутствие Бога раскрывается в жизненном служении, в жизненных переменах. Собственно «принятие как таковое и есть служение Богу»[22]. В служении для «принимающего слово» открывается особая возможность бытия – деятельная взаимосвязь с Богом. Фессалоникийцы становятся теми, кто они есть, благодаря абсолютному перевороту, обращению от идолов к Богу[23]. Для Хайдеггера именно знание о ставшем бытии является истоком теологии. В экспликации этого знания о явленности божественного бытия в фактичном жизненном опыте выстраивается понятийное здание теологии.

Хайдеггер показывает, что темпоральные аспекты раннехристианского жизненного опыта наиболее ярко обнаруживаются в эсхатологической перспективе теологии апостола Павла. Павел живет с предельно личным, определяющим его апостольскую миссию упованием – надеждой на Парусию, Второе пришествие Христа, ожидаемое еще при жизни того поколения христиан, к которому принадлежит сам апостол. Христианин живет некоторым образом между двумя периодами. На его существование накладывает отпечаток священное событие воплощения, жизни и крестной смерти Христа, событие прошлого, которое налагается на будущее завершение, Парусию, и непосредственно определяет настоящее. Эсхатологические ожидания апостола Павла проясняют, по Хайдеггеру, ядро феномена фактичного жизненного опыта в раннем христианстве, его основополагающую структуру, сводящую различные аспекты к объединяющему опыту – опыту изначальной временности. Хайдеггер подчеркивает уникальность павловской эсхатологии, давая

краткий экскурс в историю понятия Парусии: в классическом греческом оно означает «присутствие», в греческом переводе Ветхого Завета (Септуагинте) понимается как «Пришествие Господа в Судный День», в позднем иудаизме оно связано с ожиданием будущего прихода Мессии. Для христиан же Парусия не означает присутствие или будущее пришествие, но именно второе пришествие уже явившегося Мессии. Подлинное христианское отношение к Парусии радикально отличается от всех ожиданий. Даже если христианин спрашивает о временах и сроках (chronos и kairos), ответ выводит его за границы объективного времени или времени фактичной жизни в ее отпавшем нехристианском состоянии. Хайдеггер фокусирует внимание на различии между хронологическим и кайрологическим временем. Хронологическое время характеризуется как нечто исчислимое, объективное, доступное распоряжению и при этом ничего не говорящее о смысле исторических событий. Кайрологическое время, напротив, принадлежит к осуществленной историчности жизни и не может объективироваться. Кайрос настает внезапно, являясь как событие, которым мы не можем распоряжаться. Хайдеггер возвращается здесь к центральному аспекту в анализе формальной структуры фактичного жизненного опыта – изначальному характеру осуществленного смысла. Раннехристианский религиозный опыт, определенный кайросом (хайдеггеровский перевод на немецкий язык «Augenblick» – «мгновение») показывает, что в фактичной жизни доминирует именно осуществленный смысл. В подтверждение Хайдеггер обращается к началу пятой главы послания, где Павел обсуждает вопрос о том, когда произойдет второе пришествие[24]. Отмечается, что для апостола этот вопрос вообще не является познавательным. Павел не говорит: «Тогда-то Господь придет снова» или: «Я не знаю, когда Господь снова придет». Напротив, он утверждает: «Вы сами прекрасно знаете». Значит, мы снова возвращаемся к фактичному жизненному опыту. Павел имеет в виду то знание, которое фессалоникийцы получили, став теми, кто они есть. Вопрос о темпоральности в христианском религиозном опыте становится вопросом о жизни в ее фактичности. Вид ответа показывает, что речь идет о решающем определении собственной жизни. Спрашивая о том, когда наступит второе пришествие, христианин возвращается к

собственному образу действий. Надежда на Парусию несравнима с ожиданием исчисляемого события, метафора «вор в ночи» придает ей признаки неопределенности и неожиданности. Время, которое переживается в христианском жизненном опыте, имеет совершенно особенный характер. Это время без собственного порядка и жестких установок. В каком бы то ни было объективном понятии времени такую временность встретить невозможно. Смысл этой временности «является основополагающим для фактичного жизненного опыта»[25].

Не случайно, уточняя вопрос о Парусии, апостол Павел говорит о двух группах людей. «Когда люди будут говорить: “Всюду мир и безопасность!” – тогда и нагрянет на них гибель, как внезапно начинаются схватки у роженицы, и не спастись им бегством! Но вы, братья, не во тьме, и свет того Дня вас не застанет врасплох, словно вор. Ведь вы все сыны света и дня. Мы не принадлежим ночи и тьме. Так не будем спать, как остальные! Будем бодры и трезвы!» (1 Фес. 5,3–6). Те, кто предпочитает мир и безопасность, уповают на этот мир, их ожидания связаны с падшей жизнью. Они не спасутся, поскольку не обрели самих себя, забыли свой собственный смысл, не прояснили собственное знание, живут во тьме. Другие живут в свете Дня, который просветляет их знание о самих себе, определяя новый способ существования – бодрствование, в противоположность уверенности и безопасности. Для христианской жизни никакой безопасности нет. Основополагающее значение фактичной жизни характеризуется постоянной небезопасностью. Хайдеггер полагает, что эта небезопасность не случайна, но необходима. Речь идет не о логической или природной необходимости. Чтобы увидеть это, нужно вспомнить о собственной жизни и ее осуществлении. «Когда» второго пришествия определяется через «как» человеческого отношения к Богу, миру, самому себе, через осуществление фактичного жизненного опыта в каждый его момент. Ожидание Парусии приводит верующего к осуществленной взаимосвязи с Богом, в которой Бог «дается» в модусе темпоральности.

Из представленного обзора хайдеггеровского анализа христианского жизненного опыта становится очевидным, что здесь складывается новый тип философствования, развернутый позднее в «Бытии и времени». По Хайдеггеру, путь современного

философствования с его концептуальными схемами закрывает доступ к подлинной философии. Философия должна исходить из ситуации понимания философа. Когда же мы превращаем философию в концептуальную схему, вхождение в ситуацию понимания оказывается невозможным. Напротив, подлинное философствование есть своего рода деятельность, нечто, что мы совершаем. Знание о том, что такое философия, обретается в философствовании. Опыт бытия, с которого начинается философствование, Хайдеггер называет фактичностью. Мы философствуем из нашей фактической ситуации. Чтобы прояснить специфическую природу и предмет философии, необходимо прояснить фактичность жизни. Поиск нового стиля философствования, осуществляемый в ранних работах через обращение к фактичному жизненному опыту, позднее найдет свое завершение в экзистенциальной аналитике Dasein. Тот факт, что онтологическая проблематика коренится в феноменологической интерпретации религиозного опыта раннего христианства, имеет серьезное значение для дальнейшего развития хайдеггеровской мысли, хотя нельзя не отметить, что, осуществляя герменевтическое прочтение раннехристианской религиозности, Хайдеггер сосредоточен скорее на построении «более подлинного» варианта феноменологии, основанного на первичном феномене фактичного жизненного опыта. Об этом свидетельствуют и структура, и проблематика исследования. Рассматривая вопрос о фактичной жизни в ее временности, Хайдеггер считает необходимым представить целостную феноменологическую интерпретацию своего «предмета», включая подробное обсуждение возможных модификаций феноменологического метода в его обращении к опыту фактичности[26]. В качестве своеобразной парадигмы исследования фактичного жизненного опыта избирается раннехристианский религиозный опыт, при этом Хайдеггер отказывается задавать вопрос о том, что же в христианском жизненном опыте предпослано верованием. Проблема истины веры и содержания верования как того, что только и делает для христианина возможным кайрологический опыт времени, предоставляется самой вере и связанной с ней науке теологии. Подобная отсылка имеет, конечно, многочисленные систематические и методические основания (подробно разработанные в более поздней работе «Феноменология и теология»). Но

она же создает определенные трудности для собственного хайдеггеровского мышления. Если темой феноменологии призвано стать не гуссерлевское интенциональное сознание, а нечто более универсальное и беспредпосылочное – фактичный жизненный опыт, феноменологическое исследование не может оставить без внимания тот факт, что фактичный жизненный опыт существует только в конкретных жизненных формах. Как справедливо отмечает М. Юнг, выбор раннехристианского религиозного опыта в качестве предметной области ставит Хайдеггера перед двойной трудностью: «Он должен разорвать тесную взаимосвязь между разработанными структурами и рамками их жизненного мира, а также объяснить, как понимание, исходящее только из осуществления феноменов, становится возможным без одновременного со-осуществления акта веры»[27]. Это приводит к необходимости формализирующей и универсализирующей интерпретации. Хайдеггер настаивает на том, что его собственное феноменологическое предпостижение радикально отличается от теоретического отношения, не вносит предварительные определения, а формально указывает на историчность и темпоральность раннехристианской религиозности. Тем не менее иногда создается впечатление, что под предварительно разработанные структуры фактичной жизни практически подгоняется текст одного из самых прозрачных и «не-богословских» посланий апостола Павла. Так, грамматика первой главы, где апостол говорит о том, кем стали фессалоникийцы после обращения, тщательно превращается в онтологию, учение о «ставшем бытии». В большинстве посланий апостола Павла описание христианской жизни строится на сочетании «уже» и «еще не». Как правило, в первой части послания апостол говорит о христианах как о спасенных, «ставших образцом», «сделавшихся подражателями Господу», а во второй напоминает о том, что *еще* предстоит совершить в жизненном служении: «*будьте* долготерпеливы ко всем», «поддерживайте слабых» (1 Фес. 5:14), «любовь *да будет* непритворна» (Рим. 12:9). Более того, для апостола Павла «условием возможности» стать тем, кто ты есть, оказывается «принятие слова», акт веры. Ядром его собственного богословия, определившим многие темы, понятия, подходы к ветхозаветной традиции, была мистическая встреча по дороге в Дамаск.

Но хайдеггеровская формализированная интерпретация, нацеленная исключительно на содержащиеся в фактичном жизненном опыте структуры изначальной временности, этой предпосланности как будто не замечает[28].

Лекционные курсы начала 1920-х годов обнаруживают глубокие перемены хайдеггеровской позиции по отношению к христианской вере и теологии, позволяющие говорить об определенном повороте в философии Хайдеггера. Некоторые исследователи (О. Пеггелер, Т. Шихан) полагают, что «этот сдвиг представляет собой в конечном итоге движение от католицизма к протестантизму, хотя в этих переменах интересы Хайдеггера остаются теоретико-философскими, а не только религиозными»[29]. Другие (М. Юнг, Д. Ван Бурен) характеризуют изменения в хайдеггеровской мысли прежде всего как теоретический, хотя и религиозно мотивированный проект. Представляется, что философские интересы все же преобладают. Конечно, хайдеггеровское понимание веры оказывается теперь гораздо ближе к протестантскому, где исходным моментом в вопросе о действительности Бога оказывается реальность человеческого бытия в мире. Его путь к апостолу Павлу идет через осмысление Кьеркегора и Лютера. Тем не менее можно увидеть, что это новое понимание веры явилось не только результатом обращения от католицизма к протестантизму, но прежде всего следствием философского вопрошания об «истоках» человеческого существования. Именно обращение к понятию фактичности позволило осуществить методическое возвращение к началам – павловской теологии креста в противоположность теологии славы аристотелевской схоластики. Феноменологический анализ христианского жизненного опыта показал, что Бог как ультимативный содержательный смысл христианской веры узнается не в объективированных понятиях субстанции и сущности, Он исторически открывается в Воплощении, Распятии и Втором Пришествии. Этот анализ не завершается построением новой теологии (протестантской вместо католической), Хайдеггер, скорее, бросает вызов онтологии, сложившейся в рамках схоластической интерпретации Аристотеля, и приходит к необходимости заново поставить вопрос о бытии. Феноменология религии, раскрывающая фактичный жизненный опыт в его темпоральности, обнаруживает существенные различия

философского и теологического подходов. Формализированная интерпретация философского рассмотрения, не соотнесенная с актом веры, предельно далека от теологии, только в вере обретающей достаточное основание.

Построение феноменологии на основе «фактичного жизненного опыта» обнаруживает глубокое недоверие Хайдеггера к чисто теоретическим, сконструированным из сверхвременной перспективы метафизическим системам. Если философия призвана быть «изначальной наукой о жизни самой по себе», она должна возвратиться к до-теологическим и до-метафизическим истокам. Не случайно в этот поворотный момент подобным истоком для Хайдеггера оказывается изначальный христианский жизненный опыт, эксплицированный в посланиях апостола Павла. Но в отличие от современных ему протестантских теологов, для которых обращение к текстам апостола Павла было возвращением к опыту веры как радикально новой переориентации человека, дающей новую возможность ответить на вопрос, «что значит говорить о Боге»[30], Хайдеггер стремится через апостола Павла вернуться к подлинному философствованию, продумывающему фактичный жизненный опыт в его историчности. Его стремления в конечном итоге оказываются именно онтологическими: исследование опыта фактичности призвано дать понятийное оснащение для критического усвоения философской традиции, выявить возможности для построения новой онтологии. В отношении к религиозной философии феноменологический метод предстает как деструкция. Такая деструкция означала для Хайдеггера и конец теологии как метафизики, и одновременно возможность ее нового начала, в котором основными понятиями станут не Высшее бытие – Дух – вневременность, как это было в средневековой схоластике, а Deus absconditus – вера – кайрологическое время, обнаруженные Хайдеггером в раннем христианстве.

[1] Статья написана при поддержке РГНФ, грант №0703-00293а.

[2] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 202.

[3] В послевоенных дискуссиях со «старыми марбуржцами» Хайдеггер предложил аналогию как возможную форму объединения философии и

теологии: философское мышление так относится к бытию, как теология к открывающему себя Богу; поскольку Хайдеггер рассматривал отношение философского мышления к бытию как соответствие (Entsprechung), теология в этой пропорциональности должна была бы указать свой собственный способ такого соответствия, который прояснил бы дифференцированное единство веры и мысли.

[4] *Heidegger M.* Mein Weg in die Phänomenologie // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1976. S. 81–90.

[5] Цит. по: *Heidegger M.* Op. cit. S. 82.

[6] [*Heidegger M.*] Lebenslauf in der Anlage zum Habilitationsverfahren 1915 // Ott H. Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktzeit und Studium // Freiburger Diözesan-Archiv (1984). S. 325.

[7] Цит. по: *Casper B.* Martin Heidegger und die theologishe Fakultät Freiburg 1919–1923 // Freiburger Diözesan-Archiv (1980). S. 541.

[8] См. предисловие Хайдеггера к изданию: *Heidegger M.* Frühe Schriften. Frankfurt/M, 1972.

[9] Ibid. S. 348.

[10] *Heidegger M.* Die philosophishen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt/M, 1995. S. 316.

[11] Цит. по: *Sheehan T.* Heideggers «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920–1921 // The Personalist. 1979. Vol. 60. Los Angeles. University of Southern California, P. 313.

[12] *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt/M, 1995. S. 3–159.

[13] *Sheehan T.* Op. cit. P. 316.

[14] *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion. S.13

[15] Раннее обозначение для того, что в «Бытии и времени» будет названо заботой (Sorge); здесь же значение ближе к огорчению, тревоге.

[16] *Heidegger M.* Op. cit. S. 63.

[17] В работе «Священное» Отто показывает, что рациональные определения не исчерпывают сущности божества. Рациональное, скорее, выступает как один из моментов, одно из выражений того, что, по сути, невыразимо и понятийно непостижимо. Он не отрицает разумность религиозной точки зрения, но это, скорее, разумное признание встречи с той реальностью, которая по природе своей «сверхрациональна». В центре религии стоит опыт «священного», или «нуминозного» (от латинского numen – божественное, божество; не поддающаяся рациональному выражению сторона божественного).

[18] *Heidegger M.* Op. cit. S. 79.

[19] Ibid. S. 80.
[20] Ibid. S. 83.
[21] Позже, в «Бытии и времени», говоря о фактичности, Хайдеггер указывает, что экзистенция есть то, что она уже есть. Будущее экзистенции не следует после экзистенции, но предшествует ей. Настоящее добывается из пришедшего из прошлого будущего.
[22] Ibid. S. 95.
[23] «Вы обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному и ожидать с небес Сына Его» (1 Фес. 1: 9–10).
[24] «Что же касается времен и сроков, братия, то вы не нуждаетесь в том, чтобы вам об этом писали. Ведь вы сами прекрасно знаете, что День Господень придет внезапно, как вор в ночи» (Фес. 5: 1–2).
[25] Ibid. S. 104.
[26] Хайдеггер перешел от теоретической части к интерпретации посланий апостола Павла только после того, как студенты пожаловались, что в курсе по феноменологии религии практически не рассматриваются собственно религиозные феномены.
[27] *Jung M.* Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. S. 53.
[28] В дальнейшем на подобный момент обратит внимание Р. Бультман. При использовании хайдеггеровской экзистенциальной аналитики в разработке керигматической теологии он невольно оказался перед вопросом: не дает ли экзистенциальная интерпретация христианское понимание человека – но без Христа? По мнению Бультмана, Новый Завет и философия сходятся в том, что человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть. Однако философия убеждена, что достаточно указать на «природу» человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. Новый Завет утверждает, что человек не в состоянии достичь подлинного существования собственными усилиями, помимо откровения Бога во Христе. Именно здесь проходит водораздел между философским и новозаветным пониманием человеческой ситуации.
[29] *Sheehan T.* Heideggers «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920–1921. P. 314.
[30] *Bultmann R.* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? // Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. IV. 4 Aufl. Tübingen, 1984. S. 26–37.

Лехциер В.Л.

ОПЫТ ИСЧЕЗНОВЕНИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Природа любит прятаться
Гераклит

1. Исчезновение как тема нашего времени

«Сама вещь всегда ускользает»[1] – незамысловатая формула Ж. Деррида, полемически раскрывающая основную интригу феноменологического, да и всякого эпистемологического предприятия вообще. В самом деле, ускользание, исчезновение (напишем пока эти слова через запятую) первично *данного* или тех *способов*, посредством которых что-либо нам дано, как в самой практической жизни, осуществляющейся в естественной установке, так и в феноменологическом опыте, требующем определенных познавательных усилий, – постоянный фон любой исследуемой предметности. Отсюда такие понятия, как *схватывание* – непременное желание остановить ускользание или *понимание*, в котором слышится призыв к *поимке* того, что все время скрывается и не дает себя взять голыми руками. Ис*чез*новение предъявляет себя в ис*каж*ении[2], на борьбу с которым философия мобилизует все свои оптические способности начиная с Платона. Когда идет речь об *удержании*, *ретенции*, *усилии*, так или иначе здесь *уже* присутствует фигура исчезновения, имплицитно подразумевается в качестве исходного элемента мысли, восприятия, действия. Именно опыт исчезновения в игре фона и фигуры придает восприятию событийный, динамический характер. В знаменитом примере Сартра с

поисками Пьера в кафе все его объекты (формы), как и кафе в целом, постепенно превращаются в фон, становятся «постоянным исчезновением»: происходит перманентное «исчезновение всех объектов»[3]. Как пишет Сартр: «Никакой объект, никакая группа объектов не предназначены специально для того, чтобы стать фоном и формой: все зависит от направления моего внимания»[4]. Изменение направленности внимания с целью найти наконец глазами Пьера продуцирует «двойное ничтожение» или «мигание ничто»: «ничто фона, ничтожение которого вызывает форму, требует ее появления, и эта форма – ничто, она скользит как *некое* небытие по поверхности фона» (курсив автора. – *В. Л.*)[5].

Фигура исчезновения оказывается в самом центре феноменологической мысли, если иметь в виду гуссерлевскую феноменологию внутреннего сознания времени и хайдеггеровский тезис о забвении бытия, т. е. о потере способности различать бытие и сущее, о потере, являющейся судьбой самого бытия. Однако необходимость философской проблематизации исчезновения продиктована сегодня не столько имманентной феноменологической традицией, хоть и содержащей безусловную возможность построения феноменологии исчезновения, но прежде всего некоторыми событиями, происходящими с самими вещами. «Сама вещь всегда ускользает» – сегодня это не просто разговор о феноменологии Гуссерля, о принципиальных, базовых феноменологических различиях в сфере ментального опыта или в сфере выражения. Скорее тут речь идет о том, что в конечном итоге оказывается печальной и доминирующей темой нашего времени.

Исчезновение – тема нашего времени. Она возникает как неизбежный эффект основного его процесса – процесса *симуляции* реальности. Современное перепроизводство во всех сферах экономики, замещение реальных чувств их знаками, аудеовизуализация жизни, препоручение ее биотехнологам и кибернетикам – вот некоторые причины этой симуляции. Происходит симуляция веры в религиозном фундаментализме, симуляция любви к Родине в идеологии патриотизма, симуляция любви вообще в любовных романах, симуляция влечения в порнографии, симуляция счастья в глянцевых журналах и рекламных роликах.

Тему симуляции реальности ввел в современную философию Жан Бодрийяр. Он проницательно разглядел в перепроизводстве *знаков реальности* симптом ее исчезновения. Правда, понятие исчезновения, даже в пределах какой-либо одной его книги, не имеет строгого смысла. Так, например, с одной стороны, он говорит о «полном исчезновении» пола, искусства, политики, экономики, реальности вообще, с другой стороны: «Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния»[6]. Подобная терминологическая «неточность» Бодрийяра, проистекающая из-за необычайно интенсивных инвестиций переживания в философское высказывание, компенсируется точностью и последовательностью интуиции. Философское письмо Бодрийяра репрезентирует не столько аналитику конкретного опыта, сколько выступает его очередной модификацией, средством возгонки соответствующего переживания.

В книге «Соблазн» Бодрийяр, развивая концепцию эклиптики (исчезновения, затмения) пола, реальность которого исчезает тем быстрее, чем в больших объемах происходит производство видимых *знаков пола и фигур желания*, вводит понятие «эстетика исчезновения» как характеристику опыта соблазна. Соблазн – потерянный рай подлинной – в экзистенциальном смысле – реальности. Внешне он имеет некоторое сходство с современной выпотрошенной гиперреальностью, поскольку утраченная символическая логика соблазна, тайна, искусственность, женственная сущность любви также замешаны на опыте исчезновения, на опыте обмена пустыми знаками, также предполагают неопределенность пола. Однако пустота знаков здесь означает их таинственность, фантазматичность, игру присутствия и отсутствия смысла, а неопределенность пола означает его неоформленность. Соблазн действует еще до формирования всяких половых структур, возникающих благодаря сексуализации и «либидонозному дизайну»[7].

Понятие «эстетики исчезновения» всплыло в современной эстетической мысли Франции в совершенно неожиданном и далеком от автора

«Соблазна» смысле. Жан-Луи Деотт совместно с Аленом Бросса в 2001 г. издали книгу «Эпоха исчезновения», где была намечена новая «эстетика исчезновения», т. е. новые режимы эстетики (и искусства, и чувствования вообще)[8]. Речь здесь идет о том, как возможен эстетический опыт в отношении «жертв предельного террора». Результат терактов, «политики исчезновения» по всей планете – «растворенные смерти», «растворившиеся человеческие массы». «Говоря о ком-либо, что он исчез или пропал без вести, мы не знаем, что именно говорим, поскольку в неведении, жив ли он еще или же уже убит, нам приходится приостанавливать любой онтологический тезис, любое относящееся к существованию суждение (Деотт в сноске вспоминает *ἐποχή* Гуссерля – *В. Л.*). Исчезновение – это среда между установленным присутствием и отсутствием. Ибо прежде всего надо понять: исчезнувший, пропавший без вести – это не отсутствующий. Отсутствие представляет собой способ быть в отношении к известному месту. Исчезнувший “есть” ни здесь, ни не здесь; пропавший без вести находится между ни и ни. Что касается времени, исчезновение длится всегда»[9].

Если Деотт говорит об эпохе исчезновения человеческих масс, то Бодрийяр о том, что сами человеческие массы и есть источник исчезновения реального – черные дыры, куда проваливаются все смыслы культуры, социального и т. д.[10]

Название книги Деотта и Бросса в определенном отношении является знаковым для развития гуманитарных наук и явлений культуры в истекшем веке, если учесть регулярно воспроизводимую в них апокалиптическую фигуру смерти, заката или конца истории, гуманизма, метафизики, Европы, искусства, романа, автора и т. п., метафору, начатую, разумеется, «смертью бога». «Исчезновение автора – событие, которое, начиная с Малларме, без конца длится»[11], – говорил, например, М. Фуко в лекции «Что такое автор?». А профессор К.А. Свасьян на недавно прошедшем в Москве IV Всероссийском философском конгрессе, поддерживая «апокалиптический тон в философии», прочел лекцию на тему «Конец истории философии». Интересно отметить, что и для Фуко, и для Деотта исчезновение – это то, что «длится без конца», «длится всегда». Исчезновение для них есть незавершенный и незавершаемый процесс *исчезания*, а не свершившийся факт, знаменующий отсутствие той или иной вещи.

Можно не соглашаться с французами, с Бодрийяром, в частности с его диагнозом нашей жизни, тем более что он не очень утешителен. Можно ссылаться на более или менее заметные острова реального: реального чувства, искусства, пола. Однако нельзя не замечать того, что что-то важное действительно исчезает. Так было всегда, но всегда по-разному. Сегодня это происходит через преумножение и технизацию, через беспрецедентно возросшую власть СМИ. Исчезновение реального, скрывающееся за его преумножением и преувеличением, наиболее печально и наиболее фатально, потому что неочевидно и безболезненно. Чтобы его увидеть, нужно хорошенько встряхнуть себя во время просмотра телевизора, журнала, плаката, во время собственной речи, кажущейся твоей, во время дружеского рукопожатия, прикидывающегося естественным.

2.
Исчезновение: основание феноменологической постановки проблемы

Исчезновение – тема нашего времени, но мы не умеем и, по существу, еще не начали ее обсуждать. От простой констатации исчезновения того или иного давно уже пора перейти к его анализу. Нужно всмотреться в само исчезновение как феномен, как постоянную составляющую нашего переживания, как его необходимый конститутивный элемент. Европейская философия привыкла говорить о том, что есть, о сущем, о том, что так или иначе *дано*, что тем или иным образом *является*, но только не о том, *каким образом* что-либо пропадает из поля зрения, перестает быть данным, исчезает. Разумеется, исчезновение так или иначе фигурировало в традиции *философии становления* от Гераклита и Платона до Гегеля и Ницше. Например, в интерпретации И.А. Ильина диалектика Гегеля – не просто диалектика исчезновения одного понятия в другом, но плод интуиции страдающего от противоречий предмета, предмета исчезаю-

щего; перманентное исчезновение – судьба самого предмета и потому понятия[12].

Но только с недавних пор мы начинаем осваивать язык для выражения и описания того, чего *тем* или *иным способом* нет. Последнее не менее важно для понимания человеческой жизни, в которой всегда чего-нибудь нет: времени, места, денег, сил, здоровья, полномочий, прав. Но исчезновение – это не просто отсутствие чего-либо, как справедливо заметил Деотт, недостаточно заменить «метафизику присутствия» (Ж. Деррида) на «метафизику отсутствия». Исчезновение, не как свершившийся факт, а как *исчезание* есть специфическое переживание. То, что дано на его предметном полюсе – *исчезающее, есть* и *не есть* одновременно: *еще есть, но уже нет* или *уже нет, но еще есть*[13]. Можно сказать, что это *ноэматическая* формула исчезновения. Здесь бытие оказывается небытием, а небытие – все еще бытием. Вспомним рассуждения Августина о времени, существующем в ускользании между *уже* и *еще*. Так, например, исчезает наша привязанность к другому человеку: ее уже нет, но все-таки она еще есть, ее все меньше и меньше, но все-таки...

Исчезновение – странный феномен. Оно странно именно как феномен. Исчезновение – не просто вещь, которая исчезает, не просто *исчезающее* (*исчезнувшее*), но *исчезание* как таковое. Исчезнувшей вещи нет, но ее исчезновение есть. Присутствие исчезновения производится отсутствием (исчезновением) того, чего нет. В этот момент исчезновение как *исчезание* показывает себя, приводится к очевидности, становится *феноменом*.

Несомненным экзистенциальным основанием опыта исчезновения представляется выделенный М. Хайдеггером экзистенциал *заботы* (Sorge) как базовый экзистенциал Dasein, выражающий его онтологическую целостность. Например, забота об окружающем сущем, реализующаяся в мире как «взаимосвязи значений», позволяет заметить пропажу вещей и факт исчезновения как таковой. Для Хайдеггера *ситуация пропажи* подручной вещи есть та феноменологическая ситуация, в которой кажет себя, во-первых, наличность *подручности* (Zuhandenheit) как способа бытия средства, во-вторых мир, как «целое средств»: «Равным образом (наряду с поломкой подручного. – *В. Л.*) пропажа подручного, чья повседневная подвертываемость сама собой разумелась так, что мы ее да-

же не замечали, есть *слом* открытых в усмотрении взаимосвязей отсылания. Усмотрение толкается в пустоту и только теперь видит, *к чему* и *с чем* пропавшее было под рукой. Опять заявляет о себе окружающий мир» (курсив автора. – *В. Л.*)[14]. Однако прежде, чем пропажа на что-то укажет, что-то проявит, она сама должна быть замечена. Замечена она будет, только если мы очень заинтересованы в том, что пропало, т. е. мы уже должны быть вовлечены в сущее, должны быть «посреди» сущего. Практическая заинтересованность делает возможным феномен исчезновения.

Хайдеггер упомянул о пропаже вскользь – и не как о феномене, а как о ситуации, в которой кажут себя другие феномены. Между тем это вполне самостоятельный экзистенциальный феномен, играющий колоссальную роль в нашей жизни. Разумеется, само *исчезание*, т. е. те способы, посредством которых нам дано *исчезающее* (исчезнувшее), скрыто в повседневном опыте. *Исчезающее возможно только в контексте исчезания*. Исчезание есть «как» исчезающего. Однако это обстоятельство присутствует в обычном переживании лишь нетематически, в виде само собой разумеющегося и неопределенного (недифференцированного) горизонта предпонимания. Наша задача в данной статье – не развернутая аналитика способов исчезания, но лишь указание на них как на возможный и необходимый предмет исследования. Опыт исчезновения организует многие сферы человеческой деятельности, фундирует многообразие опыта в целом, производит различные фигуры смысла и социальные роли. Всмотримся в этот феномен. В каких модусах он нам дан? Я бы выделил три модуса исчезновения как *исчезания*, три способа, какими вообще для нас что-либо исчезает, другими словами, те «*как*» переживания, в которых нам дано *исчезнувшее* (исчезающее). Это – *безвозвратный уход, ускользание и пропажа*. Каждый из них имеет свою экзистенциальную и социальную топику, своих персонажей и производных. Вместе с тем между ними нет и не может быть непроходимой грани, как и иерархии, поскольку все три модуса реализуют один и тот же феномен – исчезновение.

3.
Краткие дескрипции опыта исчезновения

1. Модус *безвозвратного ухода*. Это самый сентиментальный и элегический модус исчезновения. В свою очередь он может реализовываться в модусе *безвременного ухода* (угасания, утраты) и в модусе *уходящего своим чередом*. Эти два «варианта» безвозвратного ухода имеют некоторое отличие на ноэматическом полюсе. Так, *безвременный уход*, в отличие от *уходящего своим чередом*, не знает *исчезнувшего*, но только *исчезающее*. Акцент на безвременности происходящего («раньше времени», преждевременность) превращает даже онтически *исчезнувшее* в *исчезающее*. В этом смысле действительно «исчезновение длится всегда» (Деотт). Даже тогда, когда мы говорим «безвременно скончался», «безвременно ушедший от нас» или «мы понесли тяжелую утрату», совершенная форма глаголов не только не препятствует переживанию *исчезающего*, но, наоборот, амбивалентно его реализует. Пока мы переживаем, например, безвременную кончину близкого человека, он все еще с нами, он уходит, исчезает. Переживание безвременно ухода не мирится с исчезновением как фактом, для него невозможно *исчезнувшее*, но только вечно и безвозвратно *исчезающее*.

Уходящее своим чередом знает и *исчезнувшее*, и *исчезающее*. «Кануло, впрочем, в Лету // много чего с тех пор, // нас посживав со свету», с одной стороны, и с другой – «...Мне отплывающий в Лету // больше корабль по душе»; // он в навигацию эту, // верно, последний уже»[15]. В этих строчках репрезентировано переживание исчезновения как некой «естественной» судьбы всех вещей (Державин: «То вечности жерлом пожрется // И общей не уйдет судьбы»), как того, что уже произошло вполне законно, в *свое время* или вот-вот должно произойти, происходит. Главное – переживание чего-то такого, как «своим чередом». На базе этого переживания выстраиваются обычно разнообразные объективистские теории разумного, упорядоченного, гармоничного и фатально детерминированного устройства мира, в котором все, что происходит, происходит в свой срок, планомерно, в соответствии с очередностью в последовательном ряду событий и не может не происходить.

Онтически одни и те же процессы, например естественный процесс старения или акт расставания с прошлым, могут переживаться как в том, так и другом модусе. Вместе с тем общим, конститутивным моментом для обоих модусов будет переживание невозможности остановить исчезновение, безвозвратность ухода. Так уходит молодость, стопроцентное зрение, невинность, выносливость. Так проходит слава мира, герои становятся легендами, поколения – воспоминаниями. Так появляется «последний герой», «последний из Могикан», «последний поэт деревни», «последний поэт Серебряного века» и т. д. В этом модусе исчезновения все *последнее*: чувства, корка хлеба, шанс, попытка, силы, надежда. Собственно говоря, фигура последнего, взятого в абсолютном смысле, т. е. не такого последнего, за которым должно последовать новое начало того же самого ряда, а радикально и окончательно последнего, возможна только в свете той онтологической возможности, которая заключена в переживании безвозвратного ухода. Персонаж такого исчезновения – последний герой. Он герой именно потому, что последний. Например, последний экземпляр исчезающего вида животных или растений, записанных в Красную книгу. Красная книга – это летопись и опись исчезновения. Этот институт, некогда порожденный опытом исчезновения, теперь сам провоцирует наше внимание ко всему исчезающему. Мандельштам как-то писал: «Подобно тому, как существуют две геометрии – Эвклида и Лобачевского, возможны две истории литературы, написанные в двух ключах: одна – говорящая только о приобретениях, другая – только об утрат. То, и обе будут говорить об одном и том же»[16]. Красная книга – это всеобщая история утрат.

То, что исчезает таким способом, вернуть невозможно, несмотря на все усилия, которые часто предпринимаются с полным осознанием их тщетности. Даже если каким-то чудом возвращение происходит, то все равно опыт утраты – это опыт того, что вернуть невозможно. Того, что ушло навсегда, кануло в Лету, «пожрано жерлом вечности». Безвозвратный уход демонстрирует необратимость времени, точнее время в его необратимости. А поскольку оно необратимо, поскольку *подобное исчезновение подстерегает каждую пылинку мироздания, все приобретает особую ценность здесь-и-теперь*. Видимо, ценность чего-либо только и возможна в свете перспективы исчезновения как безвозвратного ухода,

особенно это касается так называемых вечных ценностей, хрупче которых нет ничего на свете. Именно потому, что все окрашено неизбежностью или возможностью безвозвратного исчезновения, здесь-и-теперь жаждет забытья, беспамятства, сиюминутности, жаждет полноты ощущений. С другой стороны, в перспективе безвозвратного ухода здесь-и-теперь отчаянно заготавливает собственные следы, закладывает капсулы с информацией, строит «на века», создает нетленки, стараясь уйти от подобной перспективы. Неслучайно археологи натыкаются на кости доисторических животных или стоянки первобытных культур – как в таких случаях говорят: это сама природа позаботилась о том, чтобы ничего из ее сокровищ не пропало насовсем.

2. Модус *пропажи*. Пропажа – переживание прежде всего *топическое*, т. е. в отличие, в частности, от безвозвратного ухода – это переживание места, а не времени в том или ином его модусе. Вещь пропала, мы не можем ее найти, она вроде бы должна быть *здесь*, но *здесь* ее нет. Что происходит? Мы наталкиваемся на зияние, на «нет», на пустое место. Ноэматическим коррелятом пропажи будет *исчезнувшее с этого места* или *исчезнувшее из «здесь»*. Причем, *здесь*, где нет вещи в результате ее пропажи, есть не просто рядовое место вещи. Если безвозвратный уход в модусе уходящего своим чередом открыл нам свое время вещи, то в пропаже мы обнаруживаем *свое место* вещи. Вещь ведь ищут именно там, где ее оставили, где она должна находиться, ищут на *ее* месте, но там ее нет (мы говорим «вещь не на своем месте»). Пропажа, таким образом, – это отсутствие чего-либо на «своем месте», в пропаже кажут себя свое место и «не свое место». «Опустошенное» *здесь* (пустое место) возвращает *здесь* его окказиональный смысл. Оно порывает с онтической произвольной закрепленностью и вновь становится чистым топосом, онтологической возможностью любых конкретных мест.

Необходимо отметить, что внезапный провал присутствия благодаря вторжению «нет», которое происходит в момент обнаружения пропажи, некий незапланированный слом порядка, налаженной координации между местом и его содержимым, придает этому повседневному опыту большой метафизический потенциал. Вспоминается ходасевичевское «Перешагни, перескачи, // Перелети, пере – что хочешь – // Но вырвись: камнем из пращи, // Звездой, сорвавшейся в ночи... // Сам затерял –

теперь ищи… // Бог знает, что себе бормочешь, // Ища пенсне или ключи»[17]. Человек рассеянный (герой пропажи), постоянно все теряющий находится в непростых отношениях с «здесь» и «где-то»: он всегда между ними, у него разрушена структура «своего места» применительно к чему-либо, в том числе к самому себе. Рас-сеянность есть внутренняя предельная множественность пространства, его распад, но и его же чистая возможность, засеянность семенами новых мест. Рассеянный лирический герой стихотворения Ходасевича ищет не только и не столько ключи, сколько самого себя. Его нет на привычном и определенном месте, он не находит там себя, поэтому устремлен в место «пере» как чистую возможность нового самоопределения, нового обретения себя.

Посему пропажа – не чисто негативный опыт: «опустошение» *здесь* превращает его в *где-то здесь*. Мы ищем вещь – ее здесь *нет*, и здесь *нет*, ее *нет* на *своем месте*, но она все равно *есть где-то здесь*. *Где-то* здесь (с акцентом на *где-то*, поскольку можно ведь сказать и «*здесь* где-то») – пространственный парадокс, нонсенс, оксюморон, но именно он конститутивен для пропажи. По сути *здесь* опыта пропажи превращается в *где-то*. Структура переживания пропажи, следовательно, такова: *не здесь, но где-то*. Поэтому полный ноэматический коррелят пропажи таков: *исчезнувшее с этого места* (из *здесь*), *но существующее в другом месте* (*где-то*).

Конечно, тут вполне может быть прослежено отношение последовательности. Б. Вальденфельс, вероятно, различил бы в пропаже два уровня – уровень *патоса* (πάθος) и *ответа* (Response). Сначала со мной что-то должно произойти (я претерпел отсутствие нужной мне вещи, пустота места бросилась мне в глаза), а только затем я что-то предпринимаю – ищу вещь. «Не здесь» – первичный патос, страдательность, вызванная вмешательством *чужого* (Fremden) (в данном случае в значении беспорядка), «а где-то» – последующий ответ на ситуацию пропажи. Между патосом и ответом (соответственно, пациентом и респондентом) – *диастаза* (Diastase), разлом, свидетельствующий, что ответ всегда запаздывает[18].

Разумеется, подобная структура опыта универсальна и вряд ли стоит ее сейчас обсуждать и оспаривать. Однако повседневный опыт пропажи характерен именно тем, что его *здесь* априори дано в перспективе *где-то*. Не столько «здесь нет», сколько «куда же задевалось?» Это кардинально отличает пропажу от опыта, репрезентированного в известной фразе: «А был ли мальчик?». Пропажа тут снимается сразу же, она уже на первом шаге не успевает предстать перед нами как пропажа.

Вопрос «где же?», являющийся, таким образом, конститутивным для опыта пропажи, порождает динамику опыта, *априори* выстраивая пространство. Однако вопрос «где?» предполагает, что мы *уже* восприняли происшедшее в определенном временном ключе. Переживание пропажи поэтому не ограничивается исключительно топологическими феноменами. Поскольку формула пропажи «не здесь, но где-то», постольку переживание исчезновения чего-либо сопровождается в этом модусе переживанием возможности вернуть исчезнувшее, возвратить на «свое место», в «здесь». То есть пропажа – это временное отсутствие чего-либо. В пропаже мы имеем дело с *исчезнувшим на время*. Поэтому и появляются различные бюро находок и специальные поисковые экспедиции. Пропажа онтологически предполагает поиск, даже если онтически мы его не предпринимаем, в него не верим и от него отказываемся, в любой момент мы можем его инициировать.

Помимо того пропажа может быть *случайной* и *специально организованной*. Т. е. зияющее *нет*, на которое мы наталкиваемся, может восприниматься либо как нечаянный слом в отлаженном порядке, либо как кем-то злокозненно осуществленный. Герой первой теряет ненамеренно, часто активно сопротивляясь этому. Так терять можно не только вещи, но и возможности, вид («потерянный вид»), лицо, достоинство, впечатления, тот или иной опыт, память, сознание. «Ты многое потерял», – говорим мы тому, кто что-то не успел или забыл воспринять. В роли субъекта таких потерь может выступать любой коллектив, вплоть до государства, которое не всегда намеренно теряет свои материальные или интеллектуальные ресурсы. С точки зрения экономии жизни, пропажа – следствие бесхозяйственности. Пропадает то, что бесхозно. В том числе и душа – тогда она становится *пропащей*, но и пропащую душу можно вернуть, *обрести*, найти в бюро находок или через передачи типа «Жди меня», по-

скольку случайным образом теряются и люди. За поиск *без вести пропавшего* отвечают специальные институты: так, возвращаются в хозяйство случайно утерянные вещи, экспедиции, имена, затерянные миры, культуры, языки, ценности.

Человек может пропасть, никуда не теряясь, и может потеряться, никуда не пропадая. Вот он здесь, но он потерян – для общества, для самого себя, его нет на *своем месте*, поскольку место это проблематично, опустошено, превращено в *где-то*. Он чужой сам себе. Вальденфельс говорит вслед за Сократом: человеческое «я» всегда *здесь* и *где-то*, «чуждость означает, что нечто или некто никогда полностью не находятся на своем месте. Такого рода чуждость находится не вне меня самого, а в нас самих как в форме внутрисубъективной, так и внутрикультурной чуждости… Я как рожденное существо, которое обнаруживает себя всегда уже в мире, который оно не сотворило, которое носит имя, полученное от других, и которое открывает себя в чужих глазах, как в зеркале, определяется с помощью пропасти, расщепления, которые препятствуют тому, что тот, кто говорит “я” (je), когда-нибудь совпадет с высказанным я (moi)»[19]. В этом смысле *потерянность* (сродни *заброшенности*) – онтологическая характеристика бытия человека. Он всегда так или иначе потерян: в других, в мире, *где-то*. Поэтому он *ищет* себя, ведь искать можно только то, что у тебя уже было или было *тобой*, но потом куда-то делось, исчезло, оказалось забыто, искажено. Отсюда поиски утраченного времени, желание наверстать упущенное, вспомнить утраченное, вернуть незаметно израсходованное. Однако поиски себя, пропавшего из *здесь* и оказавшегося *где-то*, становятся новым творением себя, поскольку найденное *исчезнувшее на время* есть уже совсем иное исчезнувшее, оно никогда не то же самое, потому что дано в специфической перспективе обретения. Момент находки с необратимостью превращает *исчезнувшее* в *обретенное* тем или иным способом, и тут уже требуется другая феноменология – феноменология обретения, или находки, феноменология *явления*, а не исчезновения.

Что упало, то пропало. Главное не падать, не теряться в толпе, в трудных обстоятельствах, не то «пропадешь пропадом», и тогда уже ни одна поисковая команда днем с огнем тебя не найдет.

Пропажа может быть и спланированной, но в структуре пропажи от этого ничего не меняется, кроме того, что переживание спланированности исчезновения учреждает жанр детектива и разворачивается в его логике благодаря априорной «памяти жанра», говоря словами Бахтина. Вместе с *украденным исчезнувшим* появляется *другой*, а с ним знаки, следы, смыслы, актуализируются и проблематизируются отношения к *другому* как таковому, начинает выстраиваться новый порядок ситуации пропажи. Взлом наличного порядка переживается уже не как вторжение метафизической чуждости, а как профессиональный жест взломщика, специалиста в своем деле, профессионала. Детектив обязан вору своим существованием, поэтому нередко они делают одно и то же дело, и трудно разобраться, кто из них кто. Этот модус похож на ускользание постольку, поскольку появляется фигура сокрытия исчезнувшего, его неуловимости. Однако ускользающее не может быть потеряно и тем более окончательно возвращено, оно мерцает всегда.

3. Модус *ускользания*.

А вот еще: тайное бьется вокруг –
Не звук и не цвет, не цвет и не звук, –
Гранится, меняется, вьется,
А в руки живым не дается.
(Анна Ахматова. Последнее стихотворение)

Вот формула исчезновения в модусе ускользания: «а в руки живым не дается». Вроде бы *здесь*, но и *не здесь*, вроде бы *есть*, но и *нет*, невозможно ухватить, остановить, присвоить, запереть в клетку. Ускользание – феномен амбивалентный, он реализует такую логику *исчезания*, при которой на его ноэматическом полюсе *исчезающее* переживается как *появляющееся* и *появляющееся* как *исчезающее*. Ускользать – значит манить, притягивать, фиксировать на себе внимание и в то же время просачиваться сквозь пальцы, уворачиваться, отсутствовать. Ускользание напоминает детскую игру в прятки. Спрятавшийся кричит: «Вот он я, ищи меня», затем он меняет позиции быстрыми перебежками, опять окликая того, кто «мается» (!). Так перемещаются призраки в легких фантастических фильмах: они всегда оказываются у тебя за спиной. Только ты

повернешься, окликнутый таинственным голосом, а его хозяин уже опять в другом месте. Его невозможно поймать взглядом, не то что руками, пока он сам этого не захочет.

Для призрака, уклоняющегося от человеческого взгляда, ускользание – *экзистенциальная стратегия*, а поскольку бытие человека есть, используя термины Сартра, *бытие-под-взглядом-другого*, постольку и человек, экзистируя, существует способом ускользания. Ведь не только что-то может ускользать от меня, но и я сам могу ускользать от другого. Собственно я ускользаю от другого ровно тем же способом, каким нечто ускользает от меня. Для понимания феномена ускользания как такового это различие (ускользание чего-либо для меня и мое ускользание для другого) значения не имеет, но тем не менее оно *онтически* важно, так как лежит в основе многих конкретных практик и видов опыта.

«Мир ловил меня, но не поймал», – написал Григорий Сковорода в своей автоэпитафии. В.А. Конев называет этот способ существования «принципом Колобка», имея в виду персонаж известной русской сказки[20]. Я от бабушки ушел, я от дедушки ушел, а от тебя... – здесь переменная – и подавно уйду. В частности, на месте этой переменной всегда будет находиться смерть[21], а также различные социальные образования. Даже тогда, когда «я» живет по принципу «сложения» (М. Кундера), когда он кайфует от отождествления с той или иной идентичностью, т. е. когда он смотрит на себя исключительно глазами другого, в минуты трезвости и честности, наедине с собой, смотрясь в зеркало, он все равно гол, свободен, отделен и неуловим.

Желание спрятаться, наверное, «родом из детства». Ребенок, прячась за собственной ладонью, уверен, что его не видно. Он знает, что «не видно» – это такая игра. Игра в прятки постепенно становится жизнью. Тем более жизнью, перманентно и все более и более изобретательно стремящейся увернуться от смерти. Наконец появляются другие термины. Конспирация – наука исчезновения. Лучшая конспирация та, которая не бросается в глаза. Можно исчезнуть, оставаясь под носом у юстиции, общества, любого постороннего взгляда. Смена имени, биографии, гражданства, нередко пола – и ты Монте Кристо, Штирлиц, Финист Ясный Сокол, Царевна-Лягушка, Майкл Джексон, Тони Брекстон... Древнее

искусство переодевания уходит корнями в еще более древние, архаические представления об оборотнях и божествах. Оборотень – фигура исчезновения в модусе ускользания.

Ускользание как способ переживания *исчезания* чего-либо может быть феноменологически предъявлено при обращении к самому разнообразному опыту сознания. Тут мы вступаем в область классических феноменологических сюжетов. Так, ускользание с очевидностью дает о себе знать в опыте восприятия, представления, понимания, выражения, именования. Здесь, соответственно, ускользающее будет переживаться как *непредставимое*, *невыразимое*, *немыслимое*, *непереводимое*, но обнаруживаемое в качестве такового только в актах представления, выражения, мышления, перевода и т. п.

Вот, в частности, *смысл* артикулируется как существующий по способу ускользания. Он ускользаетпрежде всего потому, что не может быть целиком схвачен выражением. В. Подорога пишет: «...выраженного смысла не существует, ибо он всегда ускользает от формы выражения, оставляя в ней следы собственного ускользания… Свойство ускользать от того, в чем он находит временное выражение, – онтологическое свойство смысла. Другими словами, смысл – это *само* ускользание» (курсив автора. – *В. Л.*)[22]. Подчеркну «временное выражение»: не смысл ускользает, потому что выражение временно, а выражение временно, потому что смысл всегда ускользает. Смысл всегда больше выражения, но поскольку он не существует *вне* выражения, то, будучи всегда так или иначе выраженным, он никогда не бывает удовлетворенным своим выражением. Эта неудовлетворенность в свою очередь обрекает выражение на судьбу быть перечеркнутым, неважно, самим автором или кем-то другим. В случае автоперечеркивания мы получаем в чистом виде феномен ускользания, онтически существующий в форме *черновика*. Черновик – не случайный социальный институт, не случайная человеческая практика, она онтологически укоренена в тех возможностях, которые заключены в отношениях смысла и выражения[23].

Что же перечеркивает жест перечеркивания? Предыдущий акт выражения мы, разумеется, перечеркнуть не можем, тогда нам нужно было

бы просто его стереть (будем иметь в виду письменное выражение). Именно такую процедуру предлагает компьютер в повседневном пользовании своей кнопкой «**Delete**», в противовес тысячелетней традиции рукописного перечеркивания. «**Delete**» исключительно негативно и разрушительно, оно ничего после себя не оставляет. Перечеркивание же не только негативно, оно несет с собой мощную позитивную ноту[24]. Перечеркивая, мы отрицаем не акт выражения, который только что состоялся, наоборот, его мы *утверждаем*, а то содержание, которое он выразил. Мы как бы хотим показать (прежде всего, самим себе), что да, письменный знак выразил то, что хотел, но не то, что нам нужно. Выразил, да не то: не то и не так. Наша интенция осталась неудовлетворенной. Когда М. Мамардашвили говорил «я нет о том» (а эти сакраментальные слова стали, по сути, формулой его философствования), он мысленно совершал акт перечеркивания. Философия, по Мамардашвили, – это всегда зачеркнутое слово. Хочу еще раз повторить: черта, перечеркивающая то или иное слово, прежде всего *подчеркивает* имевший здесь место быть акт выражения, она принимает его совершенно всерьез, утверждает его как выражение. Но делает она это только затем, чтобы тут же лишить его амбиций выразительности, чтобы показать, что состоявшееся выражение ничего не достигло, и смысл все равно ускользнул.

Итак, получается, что мы имеем письменный знак как *первичный* акт выражения, далее – *вторичный* акт перечеркивания знака, демонстрирующий его неэффективность в деле выражения. Но в том-то и состоит парадокс выражения в зачеркнутом слове, что эти два акта, разворачиваясь во временной последовательности, в итоге образуют нечто третье – само зачеркнутое слово как *целостную систему выражения*. Ведь в зачеркнутом слове мы имеем все слои сразу: и первичный, и вторичный, и слово, и перечеркивающую его черту. Момент «сразу» (или априори) привносит в зачеркнутое слово парадоксы обратных воздействий. С одной стороны, и это совершенно естественно, мы не можем воспринимать черту без того, что она перечеркивает. Она нуждается в отрицаемом содержании. Но с другой стороны, и первичный письменный знак уже не может восприниматься иначе, как обреченным на зачеркивание. Он

появляется только затем, чтобы его отвергли, чтобы дать появиться негативной черте. Более того, зачеркнутое слово как целостная система выражения показывает, что любое выражение таит в себе семя собственного самоотрицания. Выражение поэтому *самоотверженно*. Прежде чем что-то написать, мы уже знаем, какова будет судьба написанного – это судьба быть перечеркнутым. Мы сами в творческом порыве сделаем соответствующий жест или же кто-то другой на холодную голову преспокойно совершит суд – значения не имеет. Зачеркнутое слово, таким образом, избавляет от иллюзий выражения, превращает его почти в *сизифов труд*.

Зачеркнутое слово – знак ускользающего смысла и невозможности адекватного выражения, но невозможности, возникающей *только в ходе выражения*. Зачеркнутое слово черновика – знак невыразимого, данного лишь посредством выражения. Зачеркнутое слово есть сама бесконечность, незавершенность и одновременно тщета и бесперспективность выражения, его безысходная горечь и его стоическое упорство. Зачеркнутое слово разоблачает тот факт (акт) выражения, что его смысл никогда не дан, что его нет в наличии, он задан, *вечно* задан и *всегда* отложен. *Отложенность* – центральная темпоральная характеристика зачеркнутого слова[25] и, по сути, другое имя ускользания.

Ускользающий характер смысла Деррида зафиксировал в понятии «игра». Игра есть «отсутствие трансцендентального означаемого»[26], т. е. такого смысла, который был бы самодостаточным, очевидным, завершенным и ни к чему другому не отсылающим (по Гуссерлю, это знак как «выражение», Ausdruck, в противовес знаку как «указанию», Anzeige). В ходе критики гуссерлевской теории знака Деррида эксплицирует бытие смысла, подобное содержанию картины Теньера, изображающей картинную галерею, которая изображает другие картины и т. д. – бесконечная игра отсылок одного означающего к другому, бесконечное *замещение* одним другого, а «сама вещь всегда ускользает»[27]. Невозможность трансцендентального означаемого; в других терминах – невозможность чистовика. Опыт вообще есть перемаранный тысячи раз черновик с принципиальным отсутствием чистовика.

Думаю, что опыт переживания *исчезания* смысла в модусе ускользания содержит более существенную интригу, поскольку не только смысл

ускользает от выражения, но и само *выражение* смысла носит ускользающий характер. Оно в буквальном смысле исчезает тогда, когда мы мыслим то или иное значение и посредством него устремлены к тому или иному предмету. Гуссерль говорил, что функция *акта явления выражения* состоит в том, чтобы «растворяться в реализации интенции значения, а иногда и в ее осуществлении», чтобы, оставаясь незаметным, «возбуждать в нас смыслопридающий акт и указывать на то, что “в” нем интендировано...»[28]. По Гуссерлю, здесь действует правило «либо–либо»: либо мы представляем знак как чувственный предмет (и тогда он приравнивается к любому другому физическому объекту) и в этот момент ничего им не выражаем, либо мы что-то выражаем с его помощью, переходим по нему, как по мосту, к предмету, и в этот момент он как бы приносит себя в жертву, делаясь невидимым и абсолютно бесплотным. А поскольку для Гуссерля привилегированная материя выражения – это слово, то о нем он и говорит прежде всего: «Слово (как внешний индивидуум), хотя и присутствует еще для нас наглядно, [хотя оно] еще является, но мы не устремлены к нему, в собственном смысле оно не представляет собой более предмет нашей психической деятельности. Наш интерес, наша интенция, наш подразумевающий [предметность] акт (unser Vermeinen) – при достаточной широте все это чисто синонимичные выражения – направлен исключительно на подразумеваемую в смыслопридающем акте вещь. Говоря чисто феноменологически, это означает не что иное, как: наглядное представление, в котором конституируется физическое явление слова, претерпевает существенную феноменальную модификацию, если предмет этого представления приобретает силу (Geltung) выражения» (выделено автором. – *В. Л.*)[29]. Таким образом, модификация чувственной стороны выражения, т. е. означающего, состоит в том, что оно делается прозрачным, идеальным, незаметным – его как бы и нет, а есть интенциональное содержание выражения. Означающее в акте явления выражения испаряется в воздухе сознания, в котором остается актуально различимым только значение.

Другими словами, некий физический объект, делаясь выражением, всегда ускользает от нашего внимания, если же мы на него внимание направляем, он перестает выражать, становясь физическим объектом,

т. е. нельзя одновременно выражать и схватывать само выражение как выражение. Колебания интенции и в данном случае, и вообще коррелятивны переживанию исчезновения в модусе ускользания. В частности, подобная коллизия опыта содержится в визуальном восприятии *фигуры* на *фоне*. Сартр прекрасно это демонстрирует, описывая в «Бытии и Ничто» безуспешное всматривание в кафе Пьера. Действительно, фон (как *бытие* сущего) всегда ускользает от восприятия, он может мниться, подразумеваться, но, являясь условием восприятия, представления, сам именно как фон непредставим, поскольку, оказываясь хоть на мгновение в фокусе внимания, тут же становится фигурой. Так ускользает мнимое целое, являющееся условием своих частей. То, что речь идет не о механическом колебании интенции, не о простой смене объектов внимания, а о заинтересованных поисках, основанных, по Хайдеггеру, на различных видах *заботы* как способа бытия Dasein, свидетельствует, например, текст Хармса, в котором данная коллизия ускользания переживается почти как экзистенциальная катастрофа. Хармс пытается увидеть, отыскать мир, частью которого себя ощущает, но мир безнадежно ускользает, причем ускользает уже из названия произведения – «Мыр»:

Я говорил себе, что я вижу мир. Но весь мир был недоступен моему взгляду, и я видел только части мира. И все, что я видел, я называл частями мира... Но тут я понял, что не вижу частей по отдельности, а вижу все зараз. Сначала я думал, что это НИЧТО. Но потом понял, что это мир, а то, что я видел, был не мир. И я всегда знал, что такое мир, но что я видел раньше, я не знаю и сейчас... Но только я понял, что я вижу мир, как я перестал его видеть, я испугался, думая, что мир рухнул. Но пока я так думал, я понял, что если бы рухнул мир, то я бы так уже не думал. И я смотрел, ища мир, но не находил его.

А потом и смотреть стало некуда.

Тогда я понял, что покуда было куда смотреть – вокруг меня был мир. А теперь его нет. Есть только я. А потом я понял, что я и есть мир.

Но мир это не я.

Хотя, в то же время, я мир.

А мир не я.
А я мир.
А мир не я.
А я мир.
А мир не я.
А я мир.
И больше я ничего не думал[30].

«Я» мечется между миром и его вещами. Если есть вещи, *что-то*, то вроде бы нет мира. Если нет вещей, то должен быть мир. Но его тоже нет, поскольку он Ничто, а Ничто не видно. Мир становится проекцией «я», только оно есть. Но я знает, что мир – это что-то другое, не я. «Я» запутывается в различениях, в ориентации среди непредставимого, ускользающего, отсылающего друг к другу, но не дающегося для схватывания и надежной идентификации.

Введенский поставил ту же проблему, связав ее с темой освобождения реальности от имен. Вот что он писал во фрагменте «Простые вещи»: «Если с часов стереть цифры, если забыть ложные названия, то уже может быть время захочет показать нам свое тихое туловище, себя во весь рост. Пускай бегает мышь по камню. Считай только каждый ее шаг. Забудь только слово каждый, забудь только слово шаг. Тогда каждый ее шаг покажется новым движением. Потом так как у тебя справедливо исчезло восприятие ряда движений как чего-то целого что ты ошибочно называл шагом (Ты путал движение и время с пространством. Ты неверно накладывал их друг на друга), то движение у тебя начнет дробиться, оно придет почти к нулю. Начнется мерцание. Мышь начнет мерцать. Оглянись: мир мерцает (как мышь)[31].

Стихийный бергсонизм Введенского поддерживает давняя традиция философии становления. По сути, *исчезновение в модусе ускользания есть становление*: смысла, мира и его частей, «я», каждой вещи. Становящееся всегда ускользает от понимания, от власти, захвата, от тождества. Так оказалась различена вещь на живописных полотнах. История европейской живописи – это история исчезновения вещи. Исчезала она постепенно: сначала она еще мерцала в мимолетных виденьях, впечатлениях, в потоках световых лучей, угадывалась в цветных пятнах и геометрических формах. Но потом вовсе исчезла с полотен, оставив после

себя узоры на лягушачьей шкурке без самой шкурки, как улыбку чеширского кота. Там же, где она еще осталась, например в сюрреализме, ее исчезновение произошло особым образом: она выскользнула из цепких лап нарицательного имени, загадав загадку о другом своем имени – собственном, имени своего *собственного,* так и оставшись существовать в модусе ускользания.

Подобное исчезновение тождественной себе вещи, чье тождество обеспечивается обычным именем, констатировал М. Фуко, комментируя известные картины Р. Магритта «Это не трубка» и «Две тайны». Подпись под изображенной трубкой гласит «Это не трубка». И хотя это действительно не трубка, а всего лишь ее изображение, тем не менее автоматическое замещение реальности ее изображением создает почву для возникновения конфликта. Окказионализм «это» неизбежно сталкивает лбами вещь и ее имя, сталкивает трубку (мы ведь видим, что это именно трубка) и утверждение «это не трубка». Фуко полагает, что сущность этой «странной игры» проистекает из природы каллиграммы, ибо каллиграмма – *двойной объект*, в ней самой заключен конфликт. Каллиграмма – «двойная ловушка для вещи»[32], «двойная западня»[33], капкан *представления* и *называния*. Каллиграмма притязает стереть все базовые оппозиции цивилизации: показывать/называть, изображать/говорить, смотреть/читать. Но как бы она ни старалась это сделать, «вербальный знак и визуальная репрезентация никогда не даны одновременно»[34]. Поэтому мы имеем либо текст, либо рисунок, наша интенция колеблется, мы либо смотрим, либо читаем. Магритт демонстрирует, распускает каллиграмму, «открывает ловушку, которую каллиграмма захлопывает на том, о чем она говорит»[35]. И теперь, когда «невозможно определить аспект, позволяющий сказать, что утверждение («это не трубка». – *В. Л.*) является либо верным, либо ложным, либо противоречивым»[36], когда оно, указывая, делая жест в сторону трубки, т. е. настоятельно утверждая ее существование, что замечал сам Магритт, все-таки отрицает ее идентичность как трубки, теперь вещь исчезает, выпархивает, скрывается: «Нигде нет трубки»[37]. *Что-то* есть, что-то, что с этой минуты стало вести ускользающее апофатическое безымянное существование, но трубка исчезла. Одна вещь, ранее знакомая и узнаваемая, исчезла. Появилась другая – res incognita, res secreta, тайна.

Итак, что мы можем сказать теперь о сквозном мотиве актуальных социальных теорий, вторящих нашим интимным переживаниям исчезновения реальности? Что происходит с реальностью, с нашим собственным опытом, с тем, что казалось незыблемым, подлинным, на что всегда можно было опереться? Как исчезает то, что наполняло нашу жизнь реальной плотностью? Уходит ли оно безвозвратно – безвременно или своим чередом? Может быть, оно просто затерялось где-то и только ждет нашего точного, обращенного к нему жеста, нашей находчивости, нашего исследовательского оптимизма? Или оно пребывает, мерцая и маня, но всегда беспощадно ускользая от нас, желающих стабильности и гарантированности? Так или иначе, важно не упустить главное – не упустить самого события исчезновения, оно не должно исчезать из поля нашего внимания, потому что только так мы сможем выработать адекватное к нему отношение.

[1] *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 137.

[2] *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современого русского языка: В 2 т. М., 1999. С. 357, 361.

[3] *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 48.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000. С. 9.

[7] *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000. С. 58.

[8] *Brossat A., Déotte J-L.* L'époque de la disparition. Politique et esthétique. Paris, L'Harmattan, 2001.

[9] *Деотт Ж.-Л.* Элементы эстетики исчезновения // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 г. глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 121.

[10] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.

[11] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С.19.

[12] *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. М. С. 112–117. Характерное гегелевское рассуждение: «...так как бытие и ничто исчезают в становлении, а лишь это исчезновение и составляет понятие становления, оно, следовательно, само есть некое исчезающее, огонь, который потухает в самом себе, пожрав свой материал» (*Гегель Г.Ф.В.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 228).

[13] Обратная формула *уже есть, но еще нет* или *еще нет, но уже есть* могла бы, наверное, описывать переживание *явления* чего-либо. Явление не как *являющееся* (*явившееся*), а как *появление*, безусловно, также знает динамику бытия и небытия, следовательно, имеет отношение к феномену ускользания. Однако экспликация феномена ускользания в опыте явления чего-либо должна быть реализована в своей собственной перспективе.

[14] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 75.

[15] *Кублановский Ю.* Чужбинное: Книга стихотворений. М., 1993. С. 74, 79.

[16] *Мандельштам О.Э.* Сочинения: В 2 т. Т. 2: Проза. М., 1990. С. 175.

[17] *Ходасевич В.* Стихотворения. Л., 1989. С. 139.

[18] *Waldenfels B.* Bruchlinien der Erfahrung. Frankfurt, 2002. S. 57

[19] *Вальденфельс Б.* Мотив чужого: Сб. / Пер. с нем. Мн., 1999. С. 127.

[20] *Конев В.А.* Индивидуальность в культуре и экология культуры // Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара, 1998. С. 88.

[21] *Секацкий А.К.* Ускользание и обман в поединке со смертью // Фигуры Танатоса: Искусство умирания: Сб. статей. СПб., 1998.

[22] *Подорога В.А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М., 1995. С. 26.

[23] Подробнее см.: *Лехциер В.Л.* Апология черновика, или Пролегомены ко всякой будущей...» // Новое литературное обозрение. 2000. № 44.

[24] На позитивность зачеркивания указывал М. Хайдеггер, когда в работе «О линии» предложил писать слово «бытие» (Sein) перечеркнутым крест-накрест. Ж. Деррида справедливо усматривает в таком перечеркивании «последнюю возможность письма некоей эпохи» (*Деррида Ж.* О граммато-

логии. М., 2000. С. 140) и поэтому, вынужденный пользоваться такими традиционными понятиями европейской философии, как ~~конституирование~~, ~~причина~~, ~~производство~~, ~~история~~, ~~опыт~~, ~~трансцендентальность~~, берет их, перечеркивая.

[25] Отложенность – темпоральная составляющая неографизма Ж. Деррида «différAnce» (написание, предложенное Н. Автономовой), призванная просигнализировать отложенность на «потом» того, «что отрицается сейчас – означает возможное, являющееся невозможным в настоящее время» (*Гурко Е.* Тексты деконструкции. Деррида Ж. Différance. Томск, СПб., 1999. С. 124). В этом отношении зачеркнутое слово – один из конкретных феноменов différAnce.

[26] *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000. С. 120.

[27] *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 137.

[28] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. (1) / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М., 2001. С. 49.

[29] Там же. С. 50.

[30] *Хармс Д.* Полет в небеса: Стихи. Проза. Драма. Письма. Л., 1991. С. 313–314.

[31] *Введенский А.* Серая тетрадь // Логос. 1993. № 4. С. 134.

[32] *Фуко М.* Это не трубка. М., 1999. С. 18.

[33] Там же. С. 21.

[34] Там же. С. 38.

[35] Там же. С. 34.

[36] Там же. С. 17.

[37] Там же. С. 33.

В.И. Молчанов

АНАЛИЗ И/ИЛИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

1.
Аналитика опыта и интерпретация смысла

Претензии современной герменевтики на владение универсальным методом, по крайней мере гуманитарных наук, совпадают в определенном аспекте с одним широко распространенным заблуждением, что абсолютно все поддается интерпретации. Преодоление наивной точки зрения принимать вещи такими, какими мы их непосредственно воспринимаем, понимают обычно как релятивизацию точек зрения, мнений и т. д., не отдавая себе отчета в том, что так называемое свое мнение подобно «своему» положению в пространстве, которое можно, конечно, изменить, сделав, например, полшага в сторону или совершив длинный перелет на авиалайнере, но которое все же нельзя не соотносить с определенными границами, допускающими определенные перемещения. Вряд ли полезно при ходьбе или в полете «по-своему» интерпретировать силу тяжести. Без-основности, и в этом смысле легкости, релятивизма обычно противопоставляют абсолютную тяжесть догматизма: пространств, времен, идеологий и т. д., что предполагает ни полшага в сторону и никаких полетов без санкции верховного принципа. Однако разрешить дилемму догматизма и релятивизма средствами догматизма или релятивизма вряд ли возможно, она поддается скорее аналитическому разрешению.

Различие и противопоставление объяснения и понимания, введенное Дройзеном и подхваченное Дильтеем, и различие и противопоставление объяснения и описания, введенные Брентано, определили различие двух

методологических ориентаций – на интерпретацию, или истолкование, в современной герменевтике и на дескрипцию в феноменологии. Все три выделенных метода, включая объяснение, предполагают, однако, четвертый, фундирующий каждый из них, а именно анализ. Уже выделение этих и любых других методов, а также констатация упомянутых различий и противопоставлений возможны только на основе аналитической деятельности, которая в своей основе есть не что иное, как проведение различий. Анализ, а не интерпретация или дескрипция, может определить различие между объяснением и пониманием, между дескрипцией и интерпретацией, а также между интерпретацией и анализом. Поглощает ли интерпретация как метод дескрипцию и анализ – от этого зависит не только вопрос о размежевании и взаимовлиянии философских дисциплин или направлений, но и вопрос о фундаментальных характеристиках человеческого опыта. Является ли человеческий опыт в основе своей интерпретацией «данного» или же опыт – это прежде всего анализ, серия различений, приостановка которых интерпретируется как данное, в частности как предметное. Если же под опытом понимать нечто приобретенное, например так называемый жизненный опыт, то вопрос можно переформулировать следующим образом: является ли опыт результатом интерпретации или же приобретенный опыт – это «седиментация» различений, их диспозиция, умение различать, что обусловливает как возможность дескрипции, так и возможность интерпретации?

Радикальный поворот к опыту, осуществленный сначала в феноменологии Гуссерля, а затем в герменевтике фактичности и фундаментальной онтологии Хайдеггера, состоит не столько в формулировке новых принципов (и тем более не в создании систем), но в обращении к тому опыту, из которого произрастают и проблемы, и принципы, и системы. «Жизнь», как и в «философии жизни», остается одним из ключевых слов, однако теперь это уже не мифологема или отсылка к последнему основанию мировоззрений, но поле описания и истолкования опыта. Принцип интенциональности (Брентано, Гуссерль) мыслится не как теоретический принцип объяснения, не как принцип познания, но как необходимый способ организации самого опыта, как неотъемлемое свойство сознания, как основание осмысленности

суждений и самих вещей. В свою очередь, Хайдеггер усмотрел в понимании нечто большее, чем познавательную процедуру. Понимание (Ver-stehen) – это первичный способ бытия в мире, неотъемлемое свойство самой жизни, необходимое со-общение с ближайшим окружающим миром. Понимание равнозначно, по существу, умению обращаться с предметами и справляться с задачами, начиная с самых простых ситуаций. Понимание и истолкование суть первичные модусы человеческого существования, модусы бытия-в-мире.

Однако вопрос как о самих первичных структурах опыта, так и о средствах их описания остается все же открытым. Каким образом возможно отстранение от первичного опыта, какой метод лежит в основе описания того, что лежит в основе любых дескрипций? Идет ли речь об анализе первичного опыта или о его интерпретации в качестве «смыслопридания» (Гуссерль) или «понимания» (Хайдеггер)?

Различие анализа и интерпретации неочевидно и требует анализа, хотя каждый из элементов этого различия кажется чем-то очевидным, чем-то само собой разумеющимся. Формально и в языковом плане анализ и интерпретация могут совпадать. Зачастую эти слова употребляют как синонимы: под интерпретацией текста понимают то же самое, что и анализ текста. Или же различают анализ и интерпретацию, относя первый к формально-синтаксическому уровню, а вторую – к семантическому. Однако здесь речь идет не о той или иной терминологии в рамках определенных научных дисциплин или том или ином обыденном словоупотреблении, где возможны как тождество, так и различие. Речь идет об опыте, в рамках которого можно провести различие между исходными пунктами и объектами анализа и интерпретации.

Анализ различий возможен только с помощью других различий (различение и сопоставление различий). Сопоставим сначала рассматриваемое различие с различием требования беспредпосылочности[1] и утверждения о неизбежности явного или неявного принятия предпосылок («предрассудков»). Из этих двух пар различенных беспредпосылочность сопряжена скорее с анализом, чем с интерпретацией. Интерпретация всегда уже нечто пред-полагает, пред-посылает, и само это пред-посылание является необходимым ее

элементом. В этом смысле тезис Гадамера вполне обоснован: «предрассудок» есть необходимое условие любой интерпретации. Однако при этом не принимается еще в расчет различие между самим опытом и данностью в опыте. О «предрассудках» в отношении данности вопроса не возникает. В определенном смысле на их необходимость указывает уже гуссерлевский «принцип всех принципов»: данность всегда выступает в определенных границах. Другое дело сам опыт. Если под предрассудками понимать условия возможности опыта в кантовском смысле или структуры интенциональности у Гуссерля, то первичную интерпретацию можно истолковать «субъективно» – как вкладывание понятийных схем в предметность (Кант) или как предметную интерпретацию ощущений (Гуссерль). Обыденный релятивизм толкует субъективную сторону интерпретации как «субъективное мнение»: мы понимаем нечто иначе, чем понимают это нечто другие. Однако у Канта и Гуссерля речь идет об ином – о всеобщих структурах субъективности, благодаря которым возможно не «мнение», но «знание». Вопрос в том, являются ли эти структуры интерпретативными, «обрабатывающими», «разъясняющими» чувственные данные, или же аналитическими, различающими, выявляющими границы. Вопрос еще и в том, истолковываются ли эти структуры (как категории чистого рассудка или как ноэтико-ноэматические структуры чистого сознания) или же тематизируются аналитически.

Герменевтика делает акцент на преднаходимом в «объективном» смысле, т. е. на том, что нам еще предстоит открыть. В этом смысле любая интерпретация предполагает каким-либо образом конституированный традицией смысл, который еще не открыт для нас, или же определенную смысловую среду, в пределах которой оформлено или пред-оформлено то, что становится темой истолкования. Возможен и незаметный переход от субъективной к объективной стороне и наоборот. Если мы, однако, не следуем «методу слепого упорства», то обе эти стороны, как субъективная, так и объективная, требуют обоснования или хотя бы различения. Откуда черпает интерпретация свое обоснование? Если в анализе, то где же место анализа, ведь в сферу интерпретации, как кажется, уже включено как субъективное, так и объективное? К какому измерению принадлежит различие между ними –

к аналитическому или интерпретативному? Является ли интерпретация универсальной методологической процедурой и может ли она быть отождествлена с анализом?

Проводя различие между самим опытом и тем, что дано в опыте, сам опыт, или осуществление опыта, можно поставить в один ряд с анализом и беспредпосылочностью. В свою очередь, данность в опыте может быть подвергнута интерпретации на основе определенных предпосылок и внутри определенной смысловой сферы.

Опыт как многообразие различений, как сам процесс их осуществления принципиально не поддается интерпретации. Сами различения не могут быть интерпретированы как нечто иное или редуцированы к чему-либо иному, нежели они сами. Опыт различений – один из элементов конститутивного процесса, и он не заключает в себе некоего данного или предданного смысла; смысл, или содержание, конституируется, в частности, благодаря тому, что различения проделали свою работу. Если же вслед за Гуссерлем понимать интенциональность как первично-конститутивный процесс, причем истолковывать его как интерпретативно-синтетическую деятельность, то нужно констатировать то, что мы, собственно, при том делаем, а именно: интерпретируем первичный опыт сознания как интерпретативное действие. Иначе говоря, мы имеем дело с интерпретацией, а не с анализом. Мы должны допустить в этом случае некий комплекс ощущений или какого-либо иного вида предданность, которая подвергалась бы предметной интерпретации. Интерпретация влечет за собой интерпретацию. Ключевое слово феноменологии «интенциональность» само требует интерпретации, ибо оно не отсылает к самоданному опыту сознания, каким является опыт различений.

И все же отказываться с самого начала от гуссерлевского языка было бы опрометчивым. Как раз язык «конститутивных процессов», «содержаний», «интенциональных актов» и т. п. позволяет предварительным образом описать различие между опытом как «актом», конституирующим содержание, и опытом как умением каким-либо образом обращаться с конституированными содержаниями. На языке различий опыт в первом смысле – это опыт различений, опыт во втором смысле – это опыт обращения с различенным, т. е. с предметным.

Анализ имеет дело с опытом, с интенциональностью сознания, если говорить на языке Брентано и Гуссерля, или с бытием-в-мире, если говорить на языке Хайдеггера; интерпретация имеет дело с предметностями мира, с ситуациями, с текстами в самом широком смысле, с тем, в чем предметно или ситуативно конституирован смысл, определено, пусть имплицитно, «содержание». Сознание или вот-бытие (Dasein) не есть некий текст, который уже написан или еще не дописан. Сознание как опыт различений и человеческое различающее бытие есть скорее написание текста и орудие письма, это конститутивные, а не конституируемые структуры, которые функционируют вне интерпретативного поля и делают возможной аналитику опыта любого типа, в том числе и аналитику мира, где анализ как раз соприкасается с интерпретацией. Именно мир как иерархия различенностей есть точка соприкосновения аналитического и интерпретативного. Само различие, точнее говоря метаразличие, или основное методологическое различие, между опытом различений, различенностями мира и различенной предметностью (в определенных материальных или формальных регионах) относится к аналитическому, а не интерпретативному измерению. Различенности мира также не поддаются интерпретации, как и различения. Различения различенностей определяют границы регионов, структуры которых определяются особыми, специфическими для каждого региона различиями. И только здесь может вступить в действие интерпретация как предметное истолкование различий, данных в непосредственном опыте. Различенности мира иерархичны; иерархии различенностей определяют возможные предметные области и регионы деятельности, которые выделяются в опыте различений и качестве действительных областей и регионов требуют интерпретации и идентификации. Однако не комплексы ощущений или уже «готовые», т. е. конституированные, предметы первично интерпретируются, но различия, определяющие конкретные предметные сферы. Например, иерархия цветов (различия, конститутивные для региона «цвет») может быть интерпретирована как иерархия цветных карандашей, а действие с ними – как рисование.

Различая цвета, мы интерпретируем и идентифицируем то, с чем мы имеем дело: с различием цветных карандашей или красок, с различием

разрешающего или запрещающего сигналов светофора, с различием фруктов или овощей и т. д. Можно возразить, что мы сначала видим карандаши, светофор или фрукты, а затем уже различаем цвета. Такой взгляд возможен, но это взгляд post factum и со стороны. В таком случае нужно было бы сначала увидеть бесцветный цветной карандаш, а затем понять, красный он или синий. «Цветной карандаш» – это действительно бесцветный объект; это абстракция, и ее увидеть нельзя, ибо все абстракции бесцветны. В то же время «иерархия цветных карандашей» дана в опыте, ибо иерархия цветов не бесцветна[2]. Если мы погружены в миры, само строение которых определяется тем или иным различением цветов (мир безопасного уличного движения во многом зависит от различения цветов), то именно различение цветов будет первично определять объект, с которым мы имеем дело, или способ нашего поведения. Более того, перед тем как различать цвета, нами уже проведено различие между мирами цветов и, скажем, звуков или прикосновений. Мир говорит с нами на языке различий, точнее различенностей, которые невидимы и безмолвны, как различие между цветом и звуком; различие между освещенным и тактильным нельзя увидеть или потрогать, различие между вкусом и запахом не имеет ни вкуса, ни запаха. Однако различенности мира не есть и нечто ноуменальное, интеллигибельное; это не идеи-эйдосы, не прообразы вещей, но парадигмы иерархий, границ и пределов, а также размежеваний, разделений, кризисов и т. п. Ощущаемое совпадает здесь с чисто мыслимым и указывает на то, что деление на умопостигаемое и чувственное – это не удвоение мира, но одно из мирских делений. Первозданная иерархия различенностей как предданное строение мира опосредуется стихиями и вещами мира, с которыми имеет дело конкретный человеческий опыт различений, синтезов и идентификаций. Гуссерль мыслил такие различенности как различия между регионами: цвет и звук составляют так называемые региональные онтологии, однако «первобытийность» относится здесь все же не к цвету или звуку как «сущностям», но к их различенности.

Различение и различенность лежат и в основе структуры человеческого мира деятельности, которую вслед за Хайдеггером можно обозначить как отсылку. «Мир труда», который служит парадигмой

хайдеггеровских дескрипций, – это мир интерпретаций и идентификаций вещей-инструментов. И все же различение и анализ направляют отсылку (идентификацию и интерпретацию) в том смысле, что определяют возможные ее границы, в том числе и границы «мира труда». Пример Хайдеггера с указателем поворота на автомобиле показателен. Хайдеггер представляет дело так, что указатель поворота (сейчас это, как известно, не красная вращающаяся стрелка, но электрическое устройство с мигающей лампой определенного цвета) указывает дальнейший путь автомобиля. При этом указателем пользуются не столько водитель и сидящие в автомобиле, но как раз другие – пешеходы, которые должны или отклониться в соответствующую сторону, или стоять на месте. Иначе говоря, указатель поворота диктует поведение пешеходам, «отсылает» их к тому или иному месту или к тем или иным движениям. И все же отсылки основываются на границах и разграничительных линиях, которые создаются указаниями. Тем самым указания создают возможность безопасности, т. е. несовпадения в пространстве[3].

К аналитическому измерению относится и различие между анализом и интерпретацией. В этом смысле аналитика опыта подразумевает аналитику аналитического. Последняя становится возможной благодаря иерархической сущности опыта и не грозит регрессом в бесконечность. Любой анализ основан на различении, на различении различений и различении различенностей. В отличие от анализа, интерпретация связана (связь – принцип интерпретации!) с ассоциацией и синтезом. Таким образом, мы имеем два следующих ряда: 1. Анализ – беспредпосылочность – опыт – различение; 2. интерпретация – предпосылки – данность-в-опыте – синтез.

2.
Понимание, истолкование, анализ

Исходные пункты феноменологии в ее основных вариантах – различия: брентановское различие (точнее, шесть различий) психических и физических феноменов, исходные гуссерлевские различия между связями переживаний, связями вещей и связями логических истин;

между двумя значениями термина «знак» и между «пустой» и «наполненной» интенциями. И, наконец, онтологическая дифференция Хайдеггера. Тем не менее анализ самих различий как базисных структур опыта в феноменологии предпринят не был. На втором, если не на третьем плане остается и вопрос о различии между анализом и интерпретацией. Различие анализа и интерпретации в гуссерлевской феноменологии было уже исследовано нами[4]. Задача, которую мы ставим перед собой сейчас, состоит в исследовании исходных моментов фундаментальной онтологии Хайдеггера, а также базисных «экзистенциалов» – повседневности и временности в аспекте этого различения.

Уже у раннего Хайдеггера «истолкование» становится ключевым словом и обозначает существенную черту человеческой жизни. Последняя принципиально фактична, а не «духовна» или «разумна» и всегда при этом уже как-то истолкована: «Фактичность жизни всегда движется в определенной перенятой, переработанной или заново выработанной *истолкованности* (Ausgelegtheit)»[5]. Философское исследование имеет своим предметом человеческое Dasein; оно не приставлено или прикручено, как выражается Хайдеггер, к своему предмету извне, но «его нужно понимать как эксплицитное схватывание (Ergreifen) фундаментальной подвижности (Grundbewegtheit) самой фактичности жизни»[6].

Вопрос, однако, в том, каким образом имплицитное становится эксплицитным? Что выходит на первый план в философском исследовании – отстранение и анализ или «страстное погружение в вещи» и интерпретация? Если «в самой жизни» на первой плане интерпретация, означает ли это, что в философском исследовании ведущая роль остается за интерпретацией? Иными словами, даже если допустить, что основной опыт жизни интерпретативный, то из этого еще не следует, что именно этот опыт лежит в основе философского исследования. И если первичный аналитический опыт редко осознается в «фактичности жизни», то это не означает, что без анализа можно определить конституенты фактичности.

Итак, философия – модус фактичности жизни, она не утешает, напротив, она должна принять на себя трудности, которые суть

корреляты трудностей жизни. Известны жалобы Канта на чрезвычайные трудности, которые он испытал в связи с дедукцией чистых рассудочных понятий, т. е. на трудности, связанные с экспликацией предельных понятий. По существу речь идет о трудности трансцендентального познания определить границы опыта, где «легкому голубю» лететь трудно, но возможно, в отличие от безвоздушного пространства метафизики, где мнимая легкость оборачивается невозможностью реального полета. Однако, по Хайдеггеру, источник философских трудностей не в трансцендентальной установке, но в самой жизни, ибо сама жизнь трудна в самой своей основе: «Фактичность жизни имеет такой бытийный характер, что она в себе самой тяжела (an sich selbst schwer trägt). Самое явное проявление этого – тенденция фактичности жизни сделать себя легче. То, что жизнь в себе самой тяжела, делает ее трудной в соответствии со смыслом ее бытия, а не из-за какого-то случайного свойства»[7]. И философия, чтобы получить доступ к жизни, должна заплатить этот долг свершения трудного. «Любая попытка облегчения, любая соблазнительная попытка примазаться к потребностям (Sichanbiedern an Bedürfnisse), любое метафизическое умиротворение в бедствиях, о которых в основном знают понаслышке»[8], – все это ведет, по Хайдеггеру, к потере предмета философского исследования. Здесь с кантовским мотивом сплетаются более поздние, в основном ницшевские, хотя и не только: критика всякого рода «внешних» объяснений человеческого способа существования – из потребностей (утилитаризм и позитивизм) или из бедствий, которые требуют метафизического утешения (Шопенгауэр), разоблачение иллюзий, принятие реальности как она есть, преодоление духа тяжести через трудности достижения высот, соприкосновение философии с реальностью и т. д.

Оказывается, что не только в герменевтике природы сила тяжести есть предельный феномен, не подлежащий объяснению, но и в герменевтике жизни «тяжесть жизни» маркирует интерпретативное поле, указывая на предельную возможность интерпретации и одновременно на исходную точку анализа. В самом деле, если жизнь уже всегда каким-то образом истолкована, тогда она уже не так тяжела и может «примазаться» к какой-либо руководящей интерпретации. Если же она в самой своей сути тяжела, т. е. каждый раз требует самости, не

удовлетворяясь ссылкой на потребности и отказываясь от метафизических утешений, то тогда она ускользает от каких бы то ни было истолкований. Во всяком случае экспликация различия между фактичностью и истолкованностью – прерогатива анализа.

В «Бытии и времени» мы наталкиваемся, несмотря на попытку тематизации онтологически аналитического, т. е. онтологического различия, на своеобразное сближение и даже смешение аналитики и интерпретации: «Истинный метод аналитики вот-бытия (Dasein) состоит в истолковании его строения»[9]. В экспликации предварительного понятия феноменологии Хайдеггер формулирует это сближение весьма резко: «Методический смысл феноменологической дескрипции есть истолкование ... Феноменология вот-бытия есть *герменевтика* в первичном значении слова, согласно которому оно обозначает дело истолкования»[10].

Сомнительной является попытка отождествить феноменологию и герменевтику, представив феноменологический метод как метод истолкования, интерпретации. В особенности вызывает сомнение сближение дескрипции, которая, так сказать, призвана открыть доступ к самим вещам посредством экспликации конститутивных, смыслообразующих процессов, и истолкования, которое всегда имеет дело уже с конституированным смыслом, пусть даже усредненным и смутным, но все же предварительно определенным. Вопрос в том, каково строение самого истолкования и каковы средства экспликации этого строения? Если это осуществление различий, то это лишь другое имя анализа; и в этом случае истолкование синонимично анализу. Если же это синтезирующее и идентифицирующее действие, тогда возникает сомнение, возможно ли отождествить аналитику с истолкованием или заменить первую вторым.

У Хайдеггера мы находим по существу попытку такой замены. По Хайдеггеру, понимание (Verstehen) есть «первичный проект». При этом истолкование берет на себя объединяющую роль: истолкование есть не что иное, как формирование понимания. «Истолкование не есть принятие к сведению понятого, – пишет Хайдеггер, – но разработка спроектированных в понимании возможностей»[11]. Таким образом, истолкование сводит в единство многообразные проекты, заключенные в акте понимания.

Дело даже не в хайдеггеровских определениях фундаментальных экзистенциалов, где смешиваются аналитика и герменевтика, но прежде всего в том, что Хайдеггер не анализирует, но истолковывает понимание и истолкование. Понимание понимания в качестве проекта есть все же истолкование! Понимание истолкования в качестве объединения возможностей проекта – это также истолкование. «Проект», «набросок», «формирование понимания» – все это напоминает гуссерлевские «оттенки» или «ракурсы» (Abschattungen), которые в качестве средства описания и у Гуссерля являются скорее интерпретативными, а не аналитическими средствами. Аналитическая проблема состояла бы в выяснении того, что такое «формирование».

За «проективным» истолкованием скрывается у Хайдеггера все же аналитика, на что указывает сам Хайдеггер, причем прямо и косвенно. Он напоминает, что интерпретация, которая претендует на аутентичность, предполагает все же определенную установку интерпретатора. Этой достаточно простой мысли (хотя все еще существуют люди, которые пытаются апеллировать к тексту – «тут же написано»), Хайдеггер придает следующую форму: «Истолкование [определенного] Нечто как [этого] Нечто (von Etwas als Etwas) фундируется посредством пред-намерения (Vorhabe), пред-усмотрения (Vorsicht) и пред-решения (Vorgriff). Истолкование никогда не является беспредпосылочным схватыванием предданного. Если отдельное и конкретное истолкование в смысле точной интерпретации определенного текста любит ссылаться на то, что «тут стоит», «стоящее здесь» есть не что иное, как естественная, не ставшая предметом дискуссии позиция интерпретатора, которая заключена в любой попытке истолкования как то, что вообще уже «помещено» в истолкование, так как преддано в пред-намерении, в пред-усмотрении, пред-решении»[12]. Отсюда должно следовать, что любое понимание – это уже интерпретация интерпретирующего, хотя Хайдеггер и оговаривает, что экзистенциально интерпретация укоренена в понимании, но не наоборот. Если, однако, интерпретация (или истолкование) есть формирование понимания, т. е. объединение всех тех проектов, или набросков, которые присущи пониманию, то именно истолкование оказывается объединяющей силой, благодаря которой понимание развертывает свои возможности.

Если сравнить отношение понимания и истолкования у Хайдеггера с отношением пустой и осуществленной, или наполненной, интенцией у Гуссерля, то мы увидим не только сходство (пустая интенция – понимание как проект, а наполненная – осуществление проекта), но и существенное различие: в определенном смысле осуществленная интенция придает форму пустой, но это «формирование» не есть объединение возможностей, заключенных в пустой интенции, скорее это выбор одной из них, причем без какого-либо «предрешения» – какой именно. Речь идет об описании различных типов опыта: Хайдеггер подчеркивает неизбежность интерпретации в понимании, неизбежность установки, позиции, предвзятого мнения; Гуссерль оставляет возможность изменений в интерпретации. Действительно, в любом процессе понимания интерпретация неизбежна, но все же не тотальна: само изменение позиции интерпретатора основано уже не на интерпретации, пусть даже при этом осуществляется переход к иной интерпретации, но на эксплицитной или имплицитной аналитике.

«Каким образом можно схватить характер этого “пред”? Достаточно ли сказать формально «априори»? Почему эта структура свойственна пониманию, которое мы выделили как фундаментальный экзистенциал вот-бытия? Как относится к ней структура «как» (Als), свойственная истолкованному как таковому? Этот феномен нельзя, очевидно, разложить на части. Исключает ли это, однако, первичную аналитику?» – ставит вопрос Хайдеггер[13]. Указание на возможную аналитику понимания и истолкования очевидно. В чем бы могла она состоять?

Прежде всего необходимо констатировать, что эта аналитика уже состоялась, и даже независимо от воли автора. Речь идет о различии трех «пред»: пред-намерения, пред-усмотрения, пред-решения. Очевидно, что они скроены по аналогии с такими обычными модусами поведения-сознания, как намерение, предусмотрительность и установка на определенное решение, которые действительно характеризуют поведение под названием «проектирование». К ним лишь добавлен «трансценденталистский» префикс «пред» как «условие возможности». Однако само выделение этих модусов (а возможно, еще требуется выделение других) не есть проективная, но различающая, аналитическая деятельность.

У Хайдеггера аналитика сводится к констатации структуры «пред» и круга в понимании, а также структуры «как» в истолковании. Он, по существу, не замечает самого проведения различий, самого выделения трех первичных «проективных направлений». Вместо анализа мы находим интерпретацию: понимание всегда «забегает вперед», оно всегда перед собой, впереди себя, оно всегда предрешает, предвосхищает, предуготовляет и несет перед собой все прочие «пред». Разумеется, человеческое бытие есть бытие предвосхищающее, однако различные измерения, или, проще говоря, структуры, предвосхищения опять-таки требуют анализа, хотя бы устанавливающего их иерархию. У Хайдеггера эти структуры выступают как интерпретирующие или, точнее, как объясняющие. Тем самым мир действия обретает слово, но само это слово опять требует истолкования. Аналитика понимания подразумевается, но не реализуется.

Хайдеггеровкое понимание как «пред-определение» понятого считано, очевидно, с мира прагматики, где «понимать» означает «уметь» и «проектировать». В свою очередь, «как-структура» истолкования, которая означает «понять нечто как нечто», выражает по существу конечный этап проектирования. Впрочем, у Хайдеггера эти структуры прописаны недостаточно четко. Он не проводит различия между истолкованным и истолкованием. Обоим свойственна структура «как», а структура «нечто как нечто» присуща как «эксплицитно понятому», так и тому, что подлежит истолкованию.

Если все же различать «акт» и «содержание», говоря гуссерлевским языком, и обратить внимание на «акт» истолкования, то его структура является более сложной, чем «понять нечто как нечто». Последняя свойственна скорее идентификации, чем истолкованию. Разумеется, идентификация может осуществиться только в рамках уже истолкованного, если иметь в виду предметную сторону истолкования, т. е. истолкование данности. Если, однако, принять в расчет истолкование как «акт» или как опыт сознания, то его структура выглядит скорее так: «понять нечто как нечто такое, а не иное». Например, истолковать знамение означает выбрать *такой, а не иной* способ поведения; понять чертеж означает истолковать определенные линии на плоскости *как такой, а не иной* трехмерный объект. Из этого ясно, что истолкование

всегда предполагает проведение различий, или аналитическую деятельность.

Понимание и истолкование у Хайдеггера выступают по сути как два этапа проектирования в повседневном мире готовых и отсылающих друг к другу вещей и инструментов. Так как понимание и истолкование уже предопределены отсылками, возникает парадоксальная ситуация: понимают (нечто умеют) и интерпретируют сами сподручные вещи, но не те, кому они сподручны. Относится ли такое «понимание» к пониманию «самих вещей», где не «нечто должно быть понято как нечто такое, а не иное», как «именно это нечто», вопрос, по меньшей мере, спорный. Предмет или инструмент-в-мире может себя показать как такой, а не иной. Однако в акте сознания, точнее в опыте различений, предмет предстает не только как такой, а не иной, но еще и по-разному не иной. Иначе говоря, различающее сознание выделяет и удерживает в качестве фона не один, но многие варианты инаковости.

Аналитический путь «именно к этому нечто» не есть «простое восприятие», основание которого Хайдеггер пытается найти в понимании и истолковании: «Любое допредикативное простое видение сподручного в себе самом уже понимающе-истолковывающее»[14]. Разумеется, в мире прагматично сподручного и в мире повседневного нет и не может быть «простого видения» в смысле простого, непосредственного «принятия» предметности. Предметы не «просто созерцаются», но идентифицируются, проще говоря, узнаются («понимаются»), их возможное применение отсылает нас к другим предметам и т. д. Однако и в этом привычном мире первичный опыт различений как первичный анализ, если угодно, спонтанный анализ, все же фундирует любую идентификацию, любое узнавание, любую отсылку. Человек не прирожденный метафизик, каковым его делает определенный тип культуры, но скорее прирожденный аналитик, различающий предметы, их типы и функции, а также иерархии функций и миров, в которых они осуществимы. Различение – основа узнавания, а не наоборот, в противном случае мы должны будем допускать существование неких «узнавательно-деятельных сил», пересаживающих в нашу голову «сущность» предмета, или же принять кантовскую концепцию «вкладывания», т. е. усмотрения в предметах

того, что мы сами в них вкладываем. Обе эти модели (именно модели) человеческого сознания и поведения вполне осуществимы; они агрессивны в отношении анализа, вытесняют анализ, заменяют его схемами «узнать–истолковать–навязать» или «навязать–истолковать–понять». В хайдеггеровских «проектах», в «понимании» и «истолковании» как фундаментальных экзистенциалах отчасти находит свое продолжение кантовская активистская концепция вкладывания, только примененная к допредикативному опыту. Если у Канта именно суждение является первичным инструментом обработки данных чувственности, то у Хайдеггера суждение есть лишь производный модус истолкования, осуществляющегося на допредикативном уровне.

Ставя под вопрос «допредикативное простое видение», Хайдеггер спорит лишь с упрямым заявителем: «Я вижу так!», не подозревающим о границах и основаниях своего видения. Допредикативное действительно никогда не является простым, но как раз сложным, иерархичным. Упрощает именно предикативное, вынося суждение, устанавливая мнение, создавая теории. Вопрос в том, каков исток допредикативного опыта: в иерархии различенностей мира и в опыте различений или же в понимающе-истолковывающем способе человеческого бытия? Это вопрос не только теоретический, но и практический, ибо признание допредикативной аналитичности в качестве первичного опыта предполагает отказ как от активистского «наложения сетки категорий», так и от пассивного принятия «приходящего». Вопрос еще и в том, возможна ли вообще понимающе-истолковывающая допредикативность. Понимающе-истолковывающий способ бытия не выходит в основе своей за сферу суждений, которые не обязательно находят свое выражение в высказываниях. Обращение с любым предметом повседневного мира или мира труда имеет в основе своей суждение как утверждение-в-мире. Например, «молоток молотит» (излюбленный пример Хайдеггера) – это серия суждений-в-действии: молочение молотком утверждает в мире то, что закрепляется с помощью молотка или уничтожается с его же помощью. Мир сподручного, мир отсылок – это уже мир суждений, пусть не вербализованных[15].

В ситуации ненадлежащего применения предмета, т. е. при переходе из одного мира в другой (молотком могут служить многие предметы, не

относящиеся к миру строительства или обустройства) границы истолкования становятся еще более явными. Хайдеггер мог бы сказать, что мы понимаем и интерпретируем тот или иной предмет как молоток. Это верно, но интерпретация основана на серии различений, устанавливающих пригодность предмета для определенного действия, и на различенности миров его применения. Чем глубже и основательнее различенность, тем более очевидными становятся границы интерпретативного способа бытия-в-различных-мирах. Например, можно сопоставлять звуки и цвета, истолковывая это сопоставление как цветомузыку, но нельзя интерпретировать цвет как звук или звук как цвет.

У Хайдеггера пред-намерение, пред-усмотрение и пред-решение отнесены к предметному, к понятому, т. е. к спроектированному, сущему. Пред-структура смысла как генетическая структура остается при этом непроясненной, так как вопрос об этом «пред» поставлен не совсем корректно: не схватывать или постигать (begreifen), но анализировать должны мы сам опыт предданности. Последняя остается у Хайдеггера, как и у Гуссерля, лишь модификацией данности и соответствует синтетическому многообразию «оттенков» (Abschattung) у Гуссерля и, соответственно, хайдеггеровским «проектам», или «наброскам». Однако оттенки и проекты плюралистичны, так же как плюралистично *бытие-к-возможностям*, и предполагают первичную аналитику и опыт различений. Если рассматривать предданость как *коррелят опыта*, то ее источник – в различении переднего плана и фона. Все пред-намерения, пред-усмотрения, пред-решения и т. п. в отношении вещей «основываются» на уже осуществленном в восприятии и действии с другими вещами различии переднего и заднего плана. Не только беспредпосылочная данность должна быть поставлена под вопрос, как справедливо отмечает Хайдеггер, но также мнимо беспредпосылочная предданность, если мы ее хотим понять как коррелят опыта.

«Что означает “предпосылать” (vorausetzen)?»[16] – такой необычный и очень важный вопрос ставит Хайдеггер. Он указывает при этом на наипервичное, по его мнению, «предпосылание», которое заключается в «устроении бытия вот-бытия как заботы, как бытия-впереди-себя». Однако наипервичной предпосылкой, которая не только позволяет

ставить вопрос об устроении вот-бытия, но и есть «ядро» этого устроения, является у Хайдеггера все же беспредпосылочная различенность, а именно онтологическая дифференция, различие бытия и сущего, не требующее какого-либо тождества и исключающее сравнение между различаемыми.

Онтологическая дифференция Хайдеггера, хотя и указывает на первичность различия, все же абстрактна и требует истолкования, в отличие от региональных онтологий Гуссерля, которые могут быть парадигмами для предданных дифференций мира, не требующих и даже исключающих предпосылку тождества – так называемый аспект сравнения (различение и сравнение принципиально различны). К многообразию таких различий можно отнести различия первичных элементов мира, какую бы форму они ни принимали в современном техническом мире: земля/огонь/воздух/вода; первичных ориентаций-в-мире: свет/цвет/звук/запах/вкус, теплое/холодное, твердое/мягкое, верх/низ, правое/левое и т. д., а также первичных уровней человеческого бытия: живое/ неживое, телесность/ вещь, мужское/ женское, психическое/физическое, соразмерное/ несоразмерное опыту и т. д. Такие различия определяют границы мира и его иерархию, и это истинная, наипервичная предпосылка нашего мира, наших умений-в-мире и нашего мышления о мире.

Наряду с различенностями мира фундаментальной предпосылкой понимания является также опыт различений, причем опять-таки не только в познавательном плане, но и в плане первичных умений: понимать значит различать. Опыт различений характеризуется рядом или иерархией различений, ибо различение не может быть охарактеризовано посредством чего-либо иного, нежели различения. Во-первых, речь должна идти о первичных различениях, составляющих саму ткань опыта: о различении переднего плана и фона, непосредственного и опосредствованного, прямого и косвенного. Во-вторых, о различении различных видов опыта, т. е. о различении различий: различие «теплое/холодное» является базисным для одних видов опыта, различие звуков – для других, цветов – для третьих и т. д. При этом каждый вид опыта определяется различием: невозможно, например, ощутить нечто как холодное или как теплое вне различия «теплое/холодное». В-третьих, о различении понимания различных предметностей и о различении уровней их понимания, или умения иметь

с ними дело. В-четвертых, о различении наших возможностей понимания и возможностей и опыта Других: понимание – это всегда совместное (прямо или косвенно) действие, а значит, совместное различение. Коммуникацию вообще можно определить как обмен различиями.

Понимание берется при этом не как абстрактная гносеологическая процедура, не как отношение между «субъектом» и «объектом», но вполне в духе Хайдеггера, как некоторое движение-в-мире, однако с существенной оговоркой: понимание, так же как и забегание-вперед, забота и другие экзистенциалы, несет в себе коммуникативную составляющую. Различие «Я/Другой/ая» – одно из первичных различий бытия-в-мире – есть необходимое условие понимания, однако и постоянный источник ошибочного понимания или непонимания.

Вопрос Хайдеггера: «Как может быть непонятным сущее?», вопрос, который он поставил в письме к Гуссерлю в 1935 г., может и должен быть рассмотрен не только в плане отношения к сущему другой размерности, чем вот-бытие. Не Другие, но само различие «Я/Другой» является каждый раз источником непонятности, в том числе и несоразмерного вот-бытию сущего. Вопрос об ошибочном понимании и непонимании неизбежен, ибо различие нормы и аномалии характеризует любой опыт. Если описание различных видов опыта можно определить как дескрипцию определенной иерархии различий, то непонимание как деформацию опыта можно определить как нехватку совместимых и совместных различий.

Косвенное указание Хайдеггера на возможную аналитику понимания точно так же продуктивно, однако опять-таки может быть подвергнуто критике. Речь идет о понимании смысла (о понимании того, что такое смысл). Хайдеггер определяет смысл как то, на что направлен (woraufhin) проект структурирования «посредством пред-намерения, пред-усмотрения и пред-решения»[17]. Это определение не выходит за пределы концептуального поля Гуссерля, хотя Хайдеггер и употребляет свои специфические обороты речи вместо «пассивного синтеза», «предметного отношения», «интенции значения» и др. Это, так сказать, синтетическое определение: проект направлен на то, что предопределено предструктурой. Иначе говоря, смысл есть результат проекта, который

приводится в единство посредством пред-намерения, пред-усмотрения и пред-решения.

Однако непосредственно перед этим определением можно найти тезис иной направленности: «То, что артикулируемо в понимающем раскрытии, мы называем смыслом»[18]. Здесь мы видим, напротив, имплицитное, но достаточно четкое сближение понимания, или понимающего раскрытия, с опытом различений: «артикулируемый» означает ведь не что иное, как «различаемый». Если артикуляция смысла есть опыт различений, можно ли сам смысл отнести к опыту? Или же смысл принадлежит миру как различенность опытов, предметностей, ситуаций?

Если мы сформулируем дилемму: принадлежит ли смысл предметному сущему или «субъективной стороне» – сознанию в гуссерлевском смысле или вот-бытию Хайдеггера, то ее можно разрешить только на основе «мира». В то же время у Хайдеггера мы можем констатировать лишь выбор «субъективной стороны». «Смысл есть экзистенциал вот-бытия, – пишет Хайдеггер, – а не некоторое свойство, которое прилипло к сущему, находится где-то “позади” него, или парит где-то “между” … Смысл “имеет” только вот-бытие. Только вот-бытие может поэтому быть осмысленным и неосмысленным (sinnlos)»[19]. Это звучит более субъективистски, чем концепция смыслопридания у Гуссерля, так как несоразмерное вот-бытию сущее вообще оказывается лишенным смысла. Хайдеггер называет такое сущее бессмысленным (unsinnig), однако оно может быть также противным смыслу – в качестве природных процессов, разрушающих бытие вот-бытия.

Оставляя в стороне вопрос, каким образом природные процессы могут разрушить то, что не относится к природе, – речь ведь не о сущем, не о предмете, но о бытии вот-бытия, мы опять обратимся к сформулированной дилемме. Принадлежит ли смысл вот-бытию или наличному и сподручному сущему? Эта дилемма соответствует дилемме между субъективной и объективной сторонами интерпретации: в данном случае можно говорить о субъективной или объективной стороне смысла.

Разрешение этой дилеммы возможно лишь с помощью различия анализа и интерпретации. Весьма странным образом упускает Хайдеггер при экспликации истолкования, понимания и смысла то, что он сам ввел

как необходимое условие философствования, а именно мир и значимость в мире. Смысл нужно искать скорее в коммуникативном мире, а не в индивидуации человеческой экзистенции. Только мир и жизнь-в-мире могут быть осмысленными или неосмысленными. Бессмысленными и разрушающими смысл являются прежде всего люди, разрушающие осмысленное бытие других и противящиеся смыслу своего собственного бытия. Что касается природных процессов, уносящих жизни людей, их можно условно и метафорически назвать абсурдными и противосмысленными.

В хайдеггеровском мышлении обнаруживается то же самое противоречие между различием и синтезом, что и в мышлении Гуссерля. С одной стороны, онтологическая дифференция – это «подвижный фундамент» мышления. С другой стороны, логосом феноменологии выступает синтез: «Синтез означает здесь не связь и сцепление представлений … Это συν имеет здесь чисто апофантическое значение и означает: усматривать нечто в его *вместе (Beisammen)* с нечто, нечто [усматривать] *как* нечто»[20].

Примечательно, что Хайдеггер отождествляет здесь, и не только здесь, синтез и идентификацию, создавая при этом иллюзию, что видеть «нечто как нечто» – это постигать «саму вещь». Между тем опознавать нечто как нечто – обычная процедура в повседневной и, конечно, не только в повседневной жизни. Разумеется, синтез, как бы его ни понимать, не равен идентификации, «видеть нечто как нечто» можно рассматривать как результат синтеза, который при этом все же остается в тени. Однако дело не столько в различии между идентификацией и синтезом, сколько в различии между различением, различенным и различенностью, которое является условием любого синтеза и любой идентификации.

3.
Повседневность и время

Различие между анализом и интерпретацией относится не только к вопросу о беспредпосылочности, но и к вопросу о начале философской

экспликации или даже о начале философствования. Речь идет об анализе исходных пунктов того или иного философского учения: являются ли они экспликацией опыта, т. е. аналитической допредикативности, или же экспликацией уже интерпретированных понятий и суждений. Этот вопрос не может здесь стать предметом подробного рассмотрения. Мы лишь наметим проблемы и возможные направления их решения.

В философии Гуссерля и Хайдеггера естественная установка (соответственно, повседневность) и время, временность играют особую роль. С одной стороны, оба философа стремятся определить посредством времени и временности, посредством «потока сознания» и «экстасисов» предельные основы человеческого опыта и экзистенции. Для Гуссерля временность – это основа смыслопридания, Хайдеггер определяет «смысл бытия того сущего, которое мы назвали вот-бытие» как временность[21]. С другой стороны, естественная установка у Гуссерля и повседневность у Хайдеггера суть первичные и исходные установки, которые должны быть поставлены под вопрос, но которые никогда не могут быть полностью преодолены. В отношении различия анализа и интерпретации возникает вопрос: что собственно, представлено, в учениях Гуссерля и Хайдеггера: анализ времени (опыта времени) или интерпретация времени, анализ повседневности или ее истолкование.

Хайдеггер ищет такой исходный пункт в истолковании бытия вот-бытия, в котором «нет конструктивно-догматического привнесения какой-либо произвольной идеи бытия или действительности в это сущее»[22]. Беспредпосылочную основу истолкования, где вот-бытие показывает себя так, как оно «первично и преимущественно есть», Хайдеггер находит в повседневности. Конечно, такая повседневность должна представлять собой не какую-то определенную повседневность, но, скорее, повседневность как символ, символ незатронутости этой сферы жизни различного рода мировоззрениями, общественно значимыми идеями, научными теориями.

Здесь возникает вопрос, каким образом вообще можно поставить вопрос о повседневности. Скорее всего, повседневность ставит перед нами вопросы и одновременно – нас под вопрос. Во всяком случае,

дескрипции Хайдеггера поддаются такому истолкованию. Цель описаний Хайдеггера – понять повседневность изнутри, позволить явиться феномену повседневности – так, как она показывает себя из себя самой. Здесь опять возникает дилемма между внешним и внутренним описанием. Иначе говоря, на каком языке мы можем говорить о повседневности? Каким образом мы можем от нее отстраниться?

Если Хайдеггер пытается описать повседневность как бы изнутри, то Б. Вальденфельс пытается поставить это вопрос иначе: «Речь *о* повседневности не совпадает с повседневной жизнью и с речью *в* повседневной жизни. Так, во всех теориях повседневной жизни возникает вопрос *о месте теоретической речи*: кто и откуда говорит о повседневной жизни, и о какой повседневной жизни говорит он, о собственной или чужой»[23]. Это взгляд на повседневность скорее со стороны, извне, несмотря на то что сам автор стремится преодолеть различие «внутреннего» и «внешнего». Такой подход вполне правомерен, однако этот подход «нагружает» повседневность «теоретической речью», а не освобождает ее от «конструктивных» и, возможно, «догматических» идей.

Вопрос Хайдеггера отнесен как раз не к тому, кто мог бы сказать нечто, даже нечто теоретическое, о повседневности, но к анонимному речению самой повседневности, которая проявляет себя через «болтовню», «любопытство» и «двусмысленность». Отметим, что критика Б. Вальденфельса в адрес Хайдеггера («Хайдеггер связывает анонимность (des) Man в общем с беспочвенной и беспредметной (sachfern) болтовней, и в этом ни Щютц, ни Мерло-Понти ему не последовали»[24]) упускает два важных момента. Во-первых, хайдеггеровская болтовня («das Gerede» переводят также как «пересуды», «толки», «молва») не обязательно беспочвенна и беспредметна, и тем более не праздна, как это дано в упомянутом русском переводе. Повседневные речи могут быть весьма функционально определенными и в этом смысле содержательными. Во-вторых, и в данном контексте это важнее, Хайдеггер характеризует das Man и, соответственно, повседневность не только через «болтовню», но и через «любопытство», и притом любопытство не только в самом обыденном смысле, но в смысле любого стремления к новому (немецкое слово «Neu-gier» лучше передает этот смысл), будь это последние новости,

будь это новая научная теория. В повседневности даже теоретическое может быть предметом любопытства. Иначе говоря, различие «обычный/необычный» относится у Хайдеггера скорее к сфере повседневности и не совпадает с различием повседневного и неповседневного. В основе своей эта позиция так же может быть поставлена под вопрос, как и противоположная позиция Б. Вальденфельса, который отличает повседневное от неповседневного как обычное, упорядоченное, хорошо знакомое от необычного, незнакомого. Это различие может относиться как к повседневному, так и к неповседневному.

Не только трудно, но и, пожалуй, невозможно определить границу между повседневным и неповседневным с помощью одного различия, точнее различий одного уровня. Для этого как раз необходима иерархия различий.

Что означает, однако, «изнутри»? Речь, конечно, не о «субъекте» и его «переживаниях». Не только анонимность характеризует повседневность «изнутри», но и всепроникающая истолкованность, интерпретативность и интерпретируемость выявляют себя как корреляты или как необходимые дополнения ее анонимности. При этом господство интерпретации, или истолкования, в обыденной жизни не дает нам парадоксальным образом доступа к анализу обыденного. «Изнутри» повседневность закрыта для анализа: повседневные вещи, положения дел, ситуации и т. д. уже являются носителями реализованного и интерпретативного опыта. Если мы ищем место теоретической речи извне (не в обыденной жизни), то, несмотря на все оговорки, возникает опасность объективизма, который заключается в данном случае в том, что повседневность рассматривается как определенная сфера человеческой деятельности, а не как определенный тип человеческого опыта, точнее говоря, как одна из его деформаций.

Повседневность – это не разграничительное понятие (Unterscheidungsbegriff)[25], как полагает Б. Вальденфельс, ибо повседневность – это вообще не понятие, но опыт с искаженной иерархической структурой. И все же нельзя говорить о симметрии или «равноправии» внутреннего и внешнего. Несмотря на все преувеличения (абсолютная анонимность присуща только автоматам), Хайдеггер

пытается описать повседневность как опыт, а это можно сделать только «изнутри», каким бы неопределенным ни было это «изнутри».

Извне вообще нет доступа к повседневности как к опыту, да и вообще к любому опыту. Объективно и извне нельзя определить с полной уверенностью, являются ли какие-либо события или какие-либо действия Другого (и даже собственные действия, если на них смотреть со стороны) повседневными или нет. Повседневно не только все то, что происходит каждый день. То, что происходит сравнительно редко, может быть повседневным. Катастрофы, войны и террористические акции имеют место, к счастью, не каждый день, но в определенном смысле – и не только для тех, кто наблюдает это со стороны – все это может быть повседневным, т. е. обезличенным, анонимным, даже если на поверхности фигурирует чье-то героическое Я.

Возьмем более простой и менее «катастрофический» пример: выключить свет. Обычное действие матери, которая выключает свет, когда ее ребенок заснул, нельзя оценить однозначно: если речь идет просто о переходе от одного вида действий к другим, тогда это анонимное, повседневное действие. Если же речь идет о глубоких материнских чувствах, то это рутинное действие трудно отнести к повседневности.

Вопрос об универсальности понятия повседневности и вопрос об особенности повседневной сферы жизни (в этой связи повседневность действительно становится разграничительным понятием, однако разграничивающим не опыт и его иерархии, но сферы деятельности) релевантны скорее социологически и могут быть поставлены только «извне», т. е. извне опыта. Разумеется, повседневность не есть универсальная категория или автономная сфера в смысле Н. Элиаса, на которого ссылается Б. Вальденфельс. В самом деле, было бы несерьезно объединять в эту категорию вьетнамских крестьян, китайских мандаринов, средневековых рыцарей, афинских интеллектуалов и членов индустриального общества в некий общий «мирный карнавал» (Kostümfest). Однако на вопрос «почему это несерьезно?» можно ответить по-разному. Я полагаю, что это несерьезно не только потому, что эти и многие другие слои исторически разных обществ имели различную повседневность, но прежде всего потому, что они не могли быть

приглашены в общество потребления, так сказать, на Konsumfest. Другими словами, процессу «оповседневнивания» подвергается в полной мере лишь современное индустриальное и постиндустриальное общество потребления, и только ретроспективно можно искать нечто подобное в других обществах и культурах (например, в России повседневность делает свои первые шаги в определенных социальных слоях). Далеко не каждое рутинное действие относится к повседневности.

Тезис Хайдеггера достаточно точен: «*Повседневность не совпадает с первобытным существованием*. Повседневность – это скорее модус бытия вот-бытия также и тогда, и как раз тогда, когда вот-бытие вращается в высокоразвитой и дифференцированной культуре»[26]. Однако если мы будем искать повседневность в других высокоразвитых культурах, кроме культуры общества потребления, то мы рискуем смешать различные виды опыта. Во всяком случае повседневность – это составной опыт или, лучше сказать, многообразие способов поведения, которые прямо или косвенно указывают на не-повседневный опыт и противопоставляют себя последнему. Важнейший признак повседневности – это сознание оповседневнивания, сознание расширения сферы анонимного, обезличенного, которое вынуждает нас дифференцировать все происходящее на повседневное и не-повседневное, а иногда уравнивать это различие с различием обычного и необычного.

«Повседневное не просто существует, но скорее возникает *в процессах оповседневнивания*, которым противостоят процессы расповседневнивания (Entalltäglichung), – отмечает Вальденфельс[27]. Формально это верно, и особенно потому, что в обществе ничего «простого» не существует. Это верно в отношении повседневности как сферы жизни, одним из признаков которой (со стороны опыта сознания) является различие повседневного и неповседневного. Однако все же нет симметрии между процессами оповседневнивания и расповседневнивания. Повседневность возникает из оповседневнивания не как цветок из земли, но как принуждение – сделать свою жизнь повседневной. В неповседневной жизни мы не нуждаемся в том, чтобы делить свою жизнь на повседневную и неповседневную. В обыденной жизни – это последнее средство, чтобы противостоять оповседневневанию и самооповседневниванию.

Что касается обособленности сферы повседневного, то нужно различать по крайней мере два вопроса. Во-первых, вопрос об автономности и замкнутости сферы повседневного. Если речь идет о сфере деятельности, то этот вопрос поставлен социологически, и на него, разумеется, нужно ответить отрицательно. В самом деле, homo sociologicus может путешествовать сквозь различные и составные сферы. Если же речь идет об опыте, то возникает другой вопрос: почему повседневность выглядит как автономная сфера и к тому же навязывает себя в качестве фундаментальной сферы, в которой якобы переплавляются и сплавляются различные виды опыта и «рациональности»? Общий ответ на этот вопрос вызывает затруднения. Разумеется, во многом это зависит от господства информации и избытка потребностей, а также их искусственного стимулирования в современном мире.

Если все же попытаться найти путь к дескрипции оповседневнивания, то здесь нужно указать на определенные искажения иерархии опыта. В этом плане два весьма важных различия, а именно «обычный/необычный» и «профанный/сакральный» не являются в нормальной иерархии опыта различиями одного и того же уровня. Их одноуровневость как раз характеризует повседневность и оповседневнивание. Б. Вальденфельс верно замечает, что «вертикальная устремленность вверх перемещается в “горизонтальную ось и трансформируется в прогресс”[28]. Следует согласиться с Б. Вальденфельсом также в том, что многие попытки представить повседневность как нечто «темное» и «превратное» наталкивались на затруднения. Быть может, потому, что вызывала затруднение альтернатива повседневности. Алтарь верховного существа (être suprême) оказался непрочным.

Должны ли мы следовать этому прогрессу и заменять высшее существо на усредненное? Ведь это иллюзия, что общение различных культур может осуществляться через повседневность, т. е., через анонимное, рутинное, привычно-обыденное. Не является ли как раз «чудо разума» (в самом широком смысле) гарантией этого вертикального восхождения?

Аналитика повседневности требует, таким образом, исследования иерархии различий. Такая аналитика не может быть ни квазисоциологическим подходом, который отодвигает на задний план

опыт и его иерархию, ни замкнутой на саму себя интерпретацией, которая требует для своей работы превращения сложного иерархического человеческого опыта в некоторую сферу повседневного, чтобы затем приписать ей общие свойства болтовни, любопытства и двусмысленности. Хайдеггер и, следуя ему, Гадамер, справедливо критикуют гуссерлевские описания естественной установки, в которых уже присутствует элемент теоретического. Однако устранить теоретическое не означает исключить другие установки: религиозные, политические, национальные и т. д. и тем самым избежать различия между повседневным и неповседневным внутри повседневного. Повседневность, даже самая усредненная, обречена на это различие.

Рассмотрим в заключение, насколько аналитически оправдан второй исходный пункт хайдеггеровской аналитики вот-бытия – время. Повседневность была только названа исходным пунктом, который не позволял понять бытие вот-бытия в его цельности и способности быть целостным, в его первичном и собственном способе быть.

Время и временность лежат, согласно Хайдеггеру, в основе первичности бытия вот-бытия и онтологической интерпретации человеческого бытия. Формулируя свой второй исходный пункт, Хайдеггер особенно настойчиво сближает, по крайней мере вербально, аналитику и интерпретацию. По его замыслу, онтологическая интерпретация времени и временность должны быть путеводной нитью аналитики вот-бытия. Через время и временность должны стать зримыми все структуры вот-бытия, в том числе и повседневные.

Какова цель такого истолкования? Дает ли нам хайдеггеровская аналитика вот-бытия доступ к первичному опыту времени? Является ли вообще временность первичным онтологическим фундаментом человеческого бытия? Истолкование времени бытия вот-бытия должно показать, каким образом может быть преодолена усредненность обыденной жизни и потерянность вот-бытия во внутримировом сущем. Преодоление означает здесь не что иное, как трансценденцию. «Бытие и структура бытия лежат за пределами любого сущего. … Бытие – это *абсолютная трансценденция (transcendens schlechhin).* Трансценденция бытия вот-бытия выделена, поскольку в ней заключена возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*»[29]. Таким образом,

усредненная повседневность и радикальная индивидуация суть две полярные бытийные возможности вот-бытия.

«Собственное», радикально индивидуализированное бытие требует решимости для преодоления несобственного, анонимного, что возможно, по Хайдеггеру, благодаря экзистенциальной, аутентичной временности. Речь идет при том не о дилемме между двумя полюсами, но о попытке описать возможный путь от первого ко второму. Напряжение между собственным и несобственным, экзистенциальным и усредненным является одной из возможных интерпретаций конфликта между общим и уравнивающим. Хайдеггер пытается, по существу, разрешить дилемму между всеобщими ценностями, которые оказываются, начиная с Маркса и Ницше, «под подозрением» как уравновешивающие или уравнивающие тенденции современной жизни и псевдоиндивидуальным релятивизмом повседневного. Радикальная индивидуация и, соответственно, собственное, или подлинное, аутентичное, бытие должны стать решениями дилеммы. Общее при этом растворяется сначала в повседневности, а затем в историчности, так и не обретя контуров коммуникативности. Само различие индивидуального и общего, как бы их ни понимать, остается на заднем плане. Время принимает на себя роль медиума между анонимным повседневным и радикально индивидуализированным, которое становится единственным гарантом остающегося в тени общего. Хайдеггер интерпретирует временность как бытие-к-смерти, как чистую экстатичность, как смысл заботы, который лежит в будущем. В конечном итоге временность раскрывается как историчность. Временность должна открыть горизонт, в котором может быть поставлена под вопрос привязка к настоящему, к существующим внутри мира вещам и может быть осуществлен поворот к «самому себе».

Пусть даже первое становится возможным через временность, пусть даже благодаря решимости и настроенности может осуществиться поворот к самости, но при этом все же остается непроясненной сама самость. Такие выражения, как «Я сам», «ради себя самого», «собственная самость», трудно переводимое Jemeinigkeit, могут только указать на сферу собственного, или аутентичного (если, правда, таковая

существует, а не является иллюзией интерпретации), но не раскрыть эту сферу. Аргументы Хайдеггера в этом контексте аналогичны аргументам Канта; только вместо чистого Я, которое должно быть способно сопровождать все наши представления, самость (Selbst) должна пронизывать собственное бытие вот-бытия. Самость оказывается последним пределом, и у Хайдеггера нельзя найти не только анализа самости, но и ее интерпретации. Индивидуация и самость только противопоставляются усредненной повседневности, но само это различие не подвергается анализу, что подразумевает анализ различия между самостью и Другими. Может быть поиски радикально индивидуализованного – это вообще ложный путь? В этой связи следовало бы прислушаться к словам Брентано: «Так же как верно то, что любой мыслящий индивидуально другой, верно все же, что ни одному мыслящему, осознающему себя самого, не открывается его индивидуальная особенность»[30].

Открывает ли временность путь к радикальной индивидуации или только указывает на определенную приостановку в опыте различений, определенное тождество, которое лежит в основе самости, или «Я»? Является ли временность наиболее глубокой основой человеческой субъективности? На этот вопрос следует сейчас ответить положительно, но без привнесения какого-либо позитивно ценностного смысла, ибо субъективность – это прежде всего факт современной культуры. Субъективность есть нечто синтезирующее (время обеспечивает синтезы), ритмизирующее, задающее меру. Как время пожирает своих детей, так и субъективность «проглатывает» свои объекты, вовлекает в свою сферу различное, превращая опыт различений в тождественно-длящуюся самость или «Я».

Начиная с Канта субъективизм находит свою опору во времени и опыте времени, синтезе времени и т. д. Если пространству как опыту и отводится какая-то роль, то лишь как опыту второго сорта по отношению к опыту времени. И хотя Гуссерль, разъясняя переход от объективного времени к временности сознания, проводит аналогию с переходом от объективного пространства к полю зрения, пространство оказывается всецело на стороне конституируемого, ибо вообще не причисляется к фундаментальным структурам сознания. В целом

Хайдеггер тоже следует традиции «господства» времени над пространством, однако его экспликацию пространственности вот-бытия – как попытку разрешить дилемму между объективным и субъективным пространством – можно оценить и как попытку выйти за ее пределы. В какой мере эта экспликация представляет собой аналитику пространственного опыта, а в какой – интерпретацию прагматических ориентаций в мире, это особая тема.

Аналитика опыта не сводится ни к переводу объективных форм опыта в субъективные, ни к попытке определить их поведенческого посредника. Речь идет скорее об описании и конституировании первичного пространства опыта, первичного «простора» различений, который в качестве опыта лежит в основе как субъективного, так и объективного. Это первичное подвижно-иерархическое пространство, которое лишено наглядности и не предстает ни как объективное пространство любого типа, ни как субъективное пространство «представлений», воспроизводится только в опыте различений и полагает предел интерпретации.

[1] В гуссерлевском понимании, т. е. не в смысле отказа от всех предпосылок, что невозможно, но в смысле стремления каждый раз прояснять свои предпосылки, феноменологически их реализовывать.

[2] Можно, конечно, идентифицировать предмет как карандаш, еще не зная, простой он или цветной. Но в этом случае мы различаем сначала не цвета, хотя наш «проект» может иметь такую цель, но предметы: карандаши отличаем от авторучек, фломастеров и т. п., но не от домов, лесов или планет Солнечной системы. Различая предметы, мы различаем при этом различенности, в границах которых возможны данные различия. Речь идет об установлении корреляции между опытом различений, в данном случае – цветов, и миром – в данном случае миром рисования цветными карандашами. Или же между различением цветов и миром различенности движений и целей пешеходов и транспорта. Само название «светофор» говорит о том, что для пешехода и водителя – это носитель цвета, точнее цветов; и только для того, кто, например, следит за исправностью этого прибора, он будет совсем другим

объектом, при ремонте мастер будет осуществлять другие различия, чем водитель или пешеход. Разумеется, при этом он будет иметь в виду в качестве необходимого результата своей работы различия, необходимые водителю и пешеходу.

[3] Пример Хайдеггера показателен еще и в другом плане, а именно: отсылки не могут не быть иерархичными. В этом примере обрисована не только ситуация «мира труда» в широком смысле, но и социальная ситуация отношения водителей и пешеходов в Германии 1920-х годов, которая в настоящее время в странах Европы и многих других странах в корне изменилась. Если движение не регулируется светофором, то уже водители в первую очередь должны реагировать на движение пешеходов.

[4] *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Три квадрата, 2004. Разделы IV–X.

[5] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation des Aristoteles. Frankfurt/M., 2002. S. 17.

[6] Ibid. S. 10.

[7] Ibid.

[8] Ibid.

[9] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2. Stuttgart, 1977. S. 71 (53). В скобках даны страницы издания: *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1979; им соответствуют страницы издания: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997 (Пер. В.В. Бибихина).

[10] Ibid. S. 50 (37).

[11] Ibid. S. 197 (148).

[12] Ibid. S. 200 (150). Ср. также пер. А.В. Михайлова: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., Гнозис, 1993. С. 12.

[13] Ibid. S. 200 (150–151).

[14] Ibid. S. 199 (149).

[15] Различить восприятие и суждение не так уж легко, как кажется на первый взгляд. Эта проблема стояла уже перед Брентано и Гуссерлем. Предпосылкой возникновения самой проблемы является допущение отдельных модусов сознания, таких как восприятие, память, воображение, суждение и т. д. Между ними затем устанавливаются связи и проводятся различия. Но традиционно они уже

идентифицированы как отдельные модусы. Аналогичная проблема возникает и в отношении «понимания» и «истолкования». Возможен ли другой подход, не выделяющий с самого начала модусы сознания и поведения как отдельные модусы, этот вопрос открыт.

[16] Ibid. S. 301 (228).

[17] Ibid. S. 200 (151). Иногда замена существительного предлогом вполне оправданна для более точной дескрипции. В данном случае усложнение языка не оправданно, ибо здесь нет дескрипции, но только видимость дескрипции.

[18] Ibid.

[19] Ibid.

[20] Ibid. S. 44 (33).

[21] Ibid. S. 24 (17).

[22] Ibid. S. 23 (16).

[23] *Waldenfels B.* Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M., 1990. S. 191 (41) (в скобках даны страницы русского перевода: *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социологос. М., 1991).

[24] Ibid. S. 198 (46).

[25] В сфере опыта разграничительное понятие – это своего рода «деревянное железо»: или мы разграничиваем, т. е. различаем, или «схватываем», т. е. «постигаем». Впрочем, «различать» сильнее, чем «схватывать»: «различать» и «схватывать» можно различить, но нельзя соединить. «Схватывать» всегда следует за «различать».

[26] *Heidegger M.* Op. cit. S. 68 (50).

[27] *Waldenfels B.* Op. cit. S. 191 (40).

[28] Ibid. S. 195 (45).

[29] *Heidegger M.* Op. cit. S. 51(38).

[30] *Brentano F.* Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976. S. 197.

Жак Таминьё

ПЛАТОНОВСКИЕ КОРНИ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ[1]

Одним из самых известных политических сочинений Хайдеггера является его ректорская речь «Самоопределение немецкого университета», которую он произнес 27 мая 1933 г. в Фрайбурге после избрания на должность главы университета, речь, которая обычно рассматривается как очевидный знак компромисса Хайдеггера с национал-социалистической революцией. Нет никакого сомнения в том, что сразу же после избрания Хайдеггер стал членом нацистской партии и что в то время он восхищался Гитлером и возлагал большие надежды на политический режим, пришедший к власти под руководством фюрера в 1933 г.

Однако как только читатели делают попытку сравнить эту речь Хайдеггера с главными документами нацистской пропаганды, например с «Mein Kampf» Гитлера, мифологией Розенберга или прокламациями Геббельса, они не могут скрыть своего удивления. В самом деле, в ректорской речи нет и следа поддержки Хайдеггером того, что лежало в самом основании тоталитарного режима, который вскоре стал формироваться в Германии, а именно его идеологии.

В своей первой значительной работе – «Истоки тоталитаризма» – Ханна Арендт, анализируя важнейшие черты тоталитарных форм правления, отмечает ключевую роль идеологии. Речь идет не только о превращении классов в массы, но и о превращении партийной системы в массовое движение под руководством одного лидера, о преобладании

армии над полицией и открытом стремлении к мировому господству (гл. 13, «Идеология и террор: Новая форма правления»)[2].

Арендт показывает, что признание центральной роли тоталитарной идеологии в тоталитарном государстве призвано раз и навсегда разрушить принимавшееся за само собой разумеющееся на протяжении всей истории политической мысли, начиная с Платона, различие между двумя уровнями в значении слова «закон»: легальностью и легитимностью. Другими словами, идеология стремится проложить мост через пропасть, зияющую между законами, существующими фактически, и их легитимностью, с одной стороны, и, с другой стороны, обосновывающим их авторитетом, из которого они возникают, никогда с ним не совпадая – будь то трансцендентная идея справедливости, *jus naturale*, Божьи заповеди, общая воля нации или идея практического разума.

Это постоянное различие между двумя уровнями закона в традиционной мысли повлекло за собой несколько других различий, таких как различие между общим и абстрактным характером критериев справедливого и несправедливого и конкретным многообразием ситуаций, в которых может оказаться человек; или между универсальностью долга и индивидуальной свободой воли и поступка; или между обязанностью и правом; или между стабилизирующим влиянием законов и изменчивостью социальных связей.

Все эти различия исчезают в тоталитаризме из-за идеологии. Арендт совершенно ясно показывает, что тоталитарная идеология избавляется от них, утверждая совершенное осуществление высшего закона, который уже более не относится к некоей идеальной области, где его нужно отыскивать снова и снова, но является лишь выражением «движения сверхчеловеческой силы, Природы или Истории», силы, которая имеет «свое собственное начало и конец», свою последовательность или свою логику. Поэтому идеология есть лишь логическое следствие из «предпосылки, принимаемой как нечто самоочевидное», в случае нацизма – существования высшей расы. Идеология, соответственно, необходимо выражается в подавлении *всех человеческих форм деятельной жизни* [*active life*], равно как и в *подавлении жизни интеллектуальной*. Что касается деятельной жизни, то единственной ее

формой, которая оберегается идеологией, является труд, поскольку он необходим для выживания расы. Однако идеология подавляет свободу действия, условием которой, с точки зрения Арендт, является совместный мир, который должен строиться людьми сверх мира природного. Это условие уничтожается, как только единственным действием, принимаемым в расчет, становится фабрикация высшей расы. И точно так же идеология подавляет ту форму деятельной жизни, которую Арендт называет действием в собственном смысле, чьим условием, как она говорит, является множественность человеческих индивидов [*human plurality*], т. е. тот факт, что все человеческие существа подобны друг другу, но в то же время все они отличны друг от друга. Соответственно, действие в собственном смысле понимается как солидарность в словах и поступках, в то время как коммуникация и диалог подавляются тоталитарной идеологией, поскольку идеология уничтожает множественность, рассматривая всякое человеческое существо как экземпляр или символ расового типа. В отношении интеллектуальной жизни идеология не менее деструктивна. Она подавляет активность познания как всякий раз начинающегося заново рационального опыта феноменов, поскольку единственной формой познания, которая сохраняется идеологией, является строгая дедукция из самоочевидной предпосылки. По той же причине она подавляет активность мышления, понимаемую как постоянно возобновляющийся поиск смысла. Подобным же образом она подавляет активность воли, поскольку людям более не позволено брать на себя инициативу. Воля уже не является их волей, она является монополией высшей расы.

Если мы признаем, что приведенный мною анализ дает точную картину нацисткой идеологии, нам также придется признать, что ректорская речь Хайдеггера совершенно не соответствует этой картине.

За исключением прославления *Führerprinzip*'а и смутного намека на девиз *Blut und Boden* речь при близком ознакомлении с ней оказывается, с точки зрения языка Хайдеггера и главных тем его мысли, чем-то вроде вариаций на тему первого крупного произведения в традиции политической философии (т. е. традиции, от которой нацистская идеология стремилась избавиться раз и навсегда): я имею в виду «Государство» Платона.

Речь Хайдеггера действительно представляет собой прославление той нормативной точки зрения, которую Платон называл *theoria,* созерцание, и которую Хайдеггер определяет в онтологических терминах как «страсть пребывать при сущем как таковом и внимать ему»[3]. Пытаясь охарактеризовать эту страсть, которая преодолевает онтическое, устремляясь к онтологическому, и которая поэтому является привилегией метафизики как царицы наук, Хайдеггер настаивает на том, что *theoria* в своей основе не есть изолированное созерцание, но радикальная возможность *Dasein. Theoria,* соответственно, схватывается экзистенциально как поведение, образ жизни. Следовательно, нормативная позиция, превозносимая в речи Хайдеггера, является нормативной позицией того, что Платон называл *bios theoretikos.* В интерпретации Хайдеггера эта *bios* является одновременно и онтологическим исследованием – оно направленно на бытие сущего, и экзистенциальным свершением *Dasein* как бытия-в-мире. Очевидно вдохновляемый учением Платона, Хайдеггер определяет это свершение при помощи греческих слов. Оно является, как он говорит, «высшей модальностью *energeia,* присущей человеческому про-из-ведению», так же как «высшим свершением *praxis»,* делания[4]. В этом контексте Хайдеггер спешит процитировать и принять как своего рода девиз стихи из «Прометея» Эсхила, звучащие по-гречески как *techne d'anangkes asthenestera makro,* а в его переводе как «знание намного слабее необходимости».

Ссылка на трагедию призвана показать, что онтологическая и экзистенциальная *theoria* есть в то же время высший *praxis,* или высшее делание, и высшая *techne,* т. е. высшее *know-how* в смысле способа раскрытия, характерного для того особого *poiesis,* или произведения, которое определяется Хайдеггером как внесение-в-творение истины, понимаемой как *aletheia,* непотаенность.

Подобное наложение текста трагедии поверх платоновского уже случалось в сочинениях Хайдеггера двумя годами ранее, в его большом лекционном курсе 1931–1932 гг. под названием «О существе истины» (GA 34), представляющем собой детальную онтологическую интерпретацию притчи о пещере, ключевого места в «Государстве» Платона. Стремясь показать, что в существе описываемого притчей процесса восхождения

из пещеры в мир идей заложен трансцендирующий экстатический процесс выведения в непотаенность, которым определяется человеческое Dasein в происходящей внутри него борьбе между повседневностью и подлинным существованием, Хайдеггер в качестве иллюстрации того тезиса, что ужас есть собственнейшая расположенность *Dasein*, цитирует и дает свой перевод (без комментария) начальных строк хора *Polla ta deina* из «Антигоны» Софокла. Его перевод этих строк таков: «Неуютно-зловещее многообразно, но всех неуютней, зловещей всего человек»[5].

Ректорская речь находится в тесной связи с темой восхождения к высочайшей не-потаенности бытия. В контексте этой речи цитируемые Хайдеггером стихи из «Прометея» Эсхила призваны означать следующее: «...всякое знание о вещах предоставлено сверхвластию судьбы и колеблется перед лицом такого сверхвластия. Именно поэтому для того, чтобы быть поколебленным в собственном смысле, знание должно бросить высочайший вызов. И лишь перед лицом этого вызова обнаружится власть сокрытости бытия»[6]. Бросающее вызов знание является в своей основе, конечно, самой философией. Следовательно, слова из «Прометея» призваны охарактеризовать сущностное положение философа. Прометей – это тот, кто посвящает свою жизнь *bios theoretikos*. И поскольку здесь обнаруживается слияние высшей *theoria*, высшего рода *poiesis* и высшего свершения *praxis*, Хайдеггер вслед за Платоном описывает государство как огромную мастерскую, в которой каждый исполняет свою функцию под общим руководством философа. Мы слышим явное эхо «Государства» Платона в хайдеггеровской картине корпоративного государства, где каждое из сословий (*Stände* – ключевое слово в гегелевской политической философии, также вдохновленной Платоном) несет определенную повинность перед людьми в особом смысле этого слова, а именно, перед германским народом (*Volk)*: трудовую повинность, военную повинность и, наконец, научную повинность, прежде всего в области метафизики, чтобы избежать раздробления наук на отдельные дисциплины. В речи Хайдеггера нет никакого намека на превращение классов в массы. Движение, о котором говорится в речи, есть сознательное движение к бытию, а не массовая мобилизация. Подобным же образом мир, о котором говорится в речи, не

есть универсальное жизненное пространство (*Lebensraum)* для расы господ, но онтологическое место *Dasein*.

Этого слишком длинного введения достаточно, чтобы прийти к убеждению, что политическое мышление Хайдеггера в момент его самого знаменитого компромисса с нацизмом не было политическим мышлением рядового нациста. Конечно, в речи делается акцент на важности водительства, *Führung*, ключевого понятия в нацистской идеологии, однако в хайдеггеровском смысле вождь – это тот, кто способен ставить фундаментальные вопросы, и поскольку те, кого он ведет, имеют «свою силу» и «способность к сопротивлению»[7], мы оказываемся весьма далеки от слепого подчинения сверхчеловеческой силе, которое, согласно Арендт, присуще идеологии. Как отмечал Доминик Жанико, это отстаивание прав немецкого университета есть «призыв к отстаиванию прав каждого и всех людей, каждого из всех людей»[8]. Наличие такого призыва в речи Хайдеггера объясняет, почему, с одной стороны, представители официальной нацистской идеологии, вроде министра Вакера, критиковали эту речь как документ «приватного национал-социализма», и почему, с другой стороны, Карл Ясперс, который никогда не шел на компромисс с режимом, получив копию речи, намеревался послать поздравительное письмо ее автору.

Во всяком случае, если мы признаем, что ректорская речь, рассматриваемая как выражение политической мысли Хайдеггера в 1933 г., есть не идеология, а то, что Жанико называл «ярко выраженным платонизмом»[9], то это введение дает нам основание искать корни политической мысли Хайдеггера в его продолжительном диалоге с греками, прежде всего с Платоном, еще до времени выхода в свет книги, которая остается на горизонте ректорской речи, т. е. «Бытия и времени».

Я намерен разделить свое рассмотрение на три части:

1) политические элементы в мышлении Хайдеггера до 1933 года.

2) развитие политической мысли Хайдеггера, намеченной в общих чертах в ректорской речи, в течение последующих лет.

3) критической анализ предрассудков, касающихся платоновского видения Хайдеггером политической жизни. При этом я буду опираться на Х. Арендт, принадлежащую к числу самых значительных политических мыслителей XX в. и бывшую студентку Хайдеггера. Она

всегда без колебаний признавала свой интеллектуальный долг перед Хайдеггером (после краткого периода отрицания этого факта), несмотря на ту ироническую интерпретацию, которую она дает его мысли.

Первая часть

Основной вопрос таков: есть ли политические элементы в мышлении Хайдеггера до 1933 г., т. е. в тот период его мышления, который привел его к «Бытию и времени», и в самой книге, которая вышла в 1927 г., а также в его работах (статьях и лекционных курсах), непосредственно следующих за «Бытием и временем»? Обнаруживают ли эти политические элементы в мышлении Хайдеггера преемственность по отношению к платоновскому воззрению на политику?

Ответ на оба этих вопроса является положительным.

Как я говорил, ректорская речь вращается вокруг нескольких базовых понятий: *poiesis*, проявляющейся в *techne* (или произведения, осуществляющего истину, раскрываемую посредством know-how), *praxis* (или делания) и *theoria* (или созерцания). Теперь становится совершенно ясно, что эти базовые понятия греческой философии, под которой я понимаю диалоги Платона и трактаты Аристотеля, задавали основные темы учения Хайдеггера в марбургский период, в период написания «Бытия и времени».

Позвольте мне кратко напомнить вам хайдеггеровскую трактовку этих тем в марбургские годы, в период, когда его лекционные курсы состояли почти исключительно в интерпретации текстов Платона и Аристотеля.

Мы можем рассматривать как каркас этих интерпретаций знаменитый «Natorp-Bericht» 1922 г., текст, в котором Хайдеггер, чтобы обосновать свою просьбу о назначении его на должность преподавателя Марбургского университета, пытается описать, как он представляет себе свою задачу как исследователя греческой философии, прежде всего

философии Аристотеля. Что тотчас поражает в этом представлении Хайдеггером своей задачи как интерпретатора философских текстов прошлого, так это акцент, который он делает на *онтологическом видении,* на *прозрении в бытие сущего.* С точки зрения метода, прозрение, видение (по-гречески *theoria)* есть, безусловно, лейтмотив феноменологии Гуссерля, к которой Хайдеггер, бывший ассистент Гуссерля, был близок. В этом отношении название, которое он дает – «Natorp-Bericht», знаменательно: «Феноменологическая интерпретация Аристотеля», с подзаголовком «Введение в герменевтическую ситуацию». Феноменология есть видение. И я вспоминаю, как Хайдеггер на своем последнем семинаре, который он проводил в Церингене в 1974 г., и который посещал и я, настойчиво повторял: если вы не способны к видению, то вы не феноменолог. Другими словами, на всем протяжении своего философского творчества, от «Natorp-Bericht» вплоть до последнего семинара, он настойчиво провозглашал нормативную позицию *theoria* точно так же, как и в ректорской речи.

Какова связь между двумя словами, которые фигурируют в названии в «Natorp-Bericht»: феноменологией и интерпретацией? В основе обоих лежит видение. В самом деле, задача интерпретатора заключается в усмотрении того, что Хайдеггер называет *Sachgehalt,* суть дела. Его задача как задача герменевтическая всегда зависит от герменевтической ситуации, которая так же описывается Хайдеггером в терминах видения, поскольку она определяется *Blickstand* (точка зрения), *Blickrichtung* (направление взгляда) и *Sichtweite* (кругозор). И поскольку Хайдеггер утверждает, что он не является ни ученым, ни историком идей и что его интерес направлен исключительно на глубочайшие вопросы философии, которые являются, конечно, вопросами онтологическими, вклад в объективное познание прошлого ради самого этого познания не является его целью. Его целью является философское возвращение к грекам здесь и теперь ради изначального предмета философского исследования в настоящем. Я цитирую: «Предметом философского исследования является человеческое *Dasein* постольку, поскольку оно опрашивается в отношении своего *Seinscharakter,* способа бытия»[10] (пер. Мишеля Бура). Философия началась в Греции, греки выработали основополагающие для всей последующей философии категории, но эти

категории под влиянием христианства постепенно утратили свой исходный онтологический смысл. Цель хайдеггеровской интерпретации греческих текстов – восстановить их исходный онтологический смысл и возродить то, что было открыто греками, применительно к подлинному предмету теперешнего философского исследования – онтологическому существу человеческого *Dasein*.

Главное для Хайдеггера – сделать видимым исходный онтологический смысл того, что уже было продумано греками, в отношении фактической жизни человеческого *Dasein* и благодаря возрождению их открытий сделать видимым – и даже прозрачным (*durchsichtig)* – само человеческое *Dasein* в его онтологическом существе.

Очевидно, отсылая ко второму «Несвоевременному размышлению» Ницше, Хайдеггер пишет: «Прошлое раскрывается только в решимости и в способности-быть-открытым, в которой настоящее держит себя открытым для него»[11].

В этом контексте мы можем рассматривать один из ранних тезисов Хайдеггера о строгой корреляции, на которой он также настаивал позже в ректорской речи, между историчностью *Dasein* и тем преимуществом, которым обладает *bios theoretikos*, т. е. философский образ жизни. В самом деле, Хайдеггер утверждает, что философское стремление к видению послушно внутреннему стремлению фактической жизни и доводит его до предела. «Философское исследование, – говорит он, – есть эксплицитная актуализация основного устремления фактической жизни и утверждает себя внутри фактической жизни»[12]. Именно благодаря своей глубинной укорененности в фактической жизни философия становится тем, что Хайдеггер с 1922 г. стал называть «prinzipielle Ontologie»[13], т. е. тем, что в «Бытии и времени» получило название фундаментальной онтологии. Главная часть фундаментальной онтологии, аналитика *Dasein*, была к тому времени уже предвосхищена в своих основных моментах. Основная устремленность, которой пронизано движение фактической жизни, есть забота (*Sorgen*), *cura*, направленная на окружающий мир, совместный мир (*Mit-Welt*) и собственный мир, и модифицирующаяся в разные способы озабочения, в соответствии с

которыми мир встречается в фактической жизни как имеющий то или иное значение, как толкуемый так-то и так-то в *logos*, как получающий то или иное выражение в речи. Изолированное познание объектов проистекает из подавления тенденции достигать целей и осуществлять действия, что исходно характеризует заботу в ее внутреннем движении. Вместе с этой основополагающей устремленностью и внутри нее фактическая жизнь имеет тенденцию терять себя в своем мире, падать в него, тем самым отпадая от себя, отчуждаясь от себя. В силу этого падения «фактическая жизнь, которая на самом деле всякий раз моя, большей частью не испытывается как фактическая жизнь»[14]. Напротив, она проживается в специфической усредненности, усредненном способе бытия того, что в любое время каждому доступно, доступно анонимному (*das Man).*

Помимо заботы и падения, в «Natorp-Bericht» обозначена также третья главная тем будущей фундаментальной онтологии – бытие-к-смерти. Последняя оказывается опять-таки видением. Хайдеггер пишет: «Неизбежность смерти (которой пронизана вся жизнь) делает жизнь видимой в самой себе. Смерть, существуя таким образом, дает жизни свет, непрерывно ставя последнюю перед ее подлинным прошлым и настоящим»[15]. Смерть, другими словами, есть «феномен, исходя из которого специфическая временность *Dasein* должна быть отчетливо прояснена»[16].

Очевидно, что тезис о превосходстве *bios theretikos*, который находит яркое выражение в ректорской речи, имеет глубокие корни в философском творчестве Хайдеггера начиная с «Natorp-Bericht». Разумеется, хайдеггеровское прославление *bios theoretikos* возвращает нас к Платону. Однако ни Платон, ни политика не упоминаются во введении в герменевтическую ситуацию, которое я прокомментировал выше. Это введение призвано служить введением в интерпретацию Аристотеля, а не Платона. Более того, его цель является строго онтологической, и подразумеваемая в них онтология есть онтология не «людей», а индивидуального *Dasein*. Тем не менее, по-видимому, не будет преувеличением сказать, что за общим противопоставлением несобственности «людей», отпадающих от собственнейшего движения фактической жизни и философского прозрения в собственное бытие

Dasein, скрывается главная тема платоновской политической мысли – противопоставление жизни мудреца и жизни *polloi* (большинства, многих).

Это противопоставление есть именно то, что выходит на первый план в отдельных местах (с эксплицитной отсылкой к платоновскому понятию политики) лекционных курсов, которые Хайдеггер читал в Марбургском университете в последующие годы, и прелюдией к которым был «Natorp-Bericht».

Позвольте мне кратко остановиться на ссылке на платоновское понятие политики в лекционном курсе «Основные понятия философии Аристотеля», который Хайдеггер читал в летнем семестре 1924 г., а также в лекционном курсе о «Софисте» Платона, который читался Хайдеггером несколько месяцев спустя, в зимнем семестре 1924–1925 г.

В начале своего лекционного курса об основных понятиях философии Аристотеля Хайдеггер, как и в «Natorp-Bericht», напоминает своим слушателям, что он представляет себе свою задачу как принадлежащую к научной цели философии, и в рамках этой задачи «возможность человеческой экзистенции», в конечном счете, такова, что подразумевает, как он говорит, «человеческую жизнь как имеющую возможность соотноситься только с самой собой без помощи веры или религии»; единственная вера, которая для этого требуется, есть «вера в историю (*Geschichte*), поскольку она предполагает, что история, в той мере, в какой путь к историческому прошлому открыт, может дать импульс, толчок (*Stoß*) настоящему и еще в большей степени будущему»[17]. И вслед за этим Хайдеггер настаивает на онтологической перспективе того возвращения к прошлому, которое осуществляется в его исследовании. Онтология в этом контексте берется им в строгом смысле *logos*, размышления, посвященного бытию сущего. В связи с этим преимущество *theoria* снова выходит на передний план.

В самом деле, выдвинув тезис, что целью знаменитого аристотелевского определения человека как *zoon logon echon*, живого существа, обладающего речью, является достижение осуществления, которое имеет место в *horismos*, определении *ousia*, что переводится им как «сущее в его бытии», Хайдеггер говорит: «Радикальную возможность, в которой *Dasein* существует собственно, мы называем *Existenz*

(экзистенцией). Экзистенция в ее радикальном смысле есть для греков именно способ быть в мире, обитать в нем, из чего проистекает *logos* как говорение с миром. Экзистенция, радикальная возможность *Dasein* есть для греков не что иное, как *bios theoretikos*: жизнь, проводимая в чистом созерцании»[18]. Для греков! Оговорка знаменательная, если мы вспомним о том, что единственными греками, которых Хайдеггер интерпретировал в своих марбургских лекционных курсах, были Платон и Аристотель. Выражение «греки» означает, что Хайдеггер не усматривает какого-либо разрыва между Платоном и Аристотелем. И именно это подтверждается в той интерпретации, которую он дает второму аристотелевскому определению человека как *zoon politikon*. Хайдеггер признает, что для Аристотеля *zoon politikon* есть живое существо, обладающее речью. Однако он без колебаний проецирует учение Платона на это определение человека как *zoon politikon*. Говоря, гражданин полиса не преодолевает несобственного толкования, которое привносится в повседневность усредненностью «людей», и его подчиняющаяся публичной истолкованности речь в публичном пространстве полиса ограничивается «привычками», «модой», «непосредственно доступным», «праздными толками». Он говорит не как выбравшее собственное бытие присутствие, но от лица *das Man*[19]. Совершенно не рассматривая аристотелевских возражений относительно воззрения Платона на государство, Хайдеггер утверждает, что Аристотель, как и Платон «радикально противопоставлял себя всему усредненному, что окружало его в конкретном мире»[20].

Иными словами, действительной задачей Аристотеля, как и Платона, было утверждать превосходство *bios theoretikos* в противоположность несобственности *bios politikos*. В первой правит онтологическое раскрытие, во второй – мнения, точка зрения, присущая тому способу, каким вещи обычно являются для *das Man*. К существу первой принадлежит *aletheia*, тогда как вторая не выходит за пределы риторики.

В соответствии с этим во вводной части лекционного курса, посвященного диалогу «Софист» и прочитанного несколько месяцев спустя, Хайдеггер, комментируя «Никомахову этику» Аристотеля, утверждает, что для Аристотеля «*politike episteme* есть исконная *sophia*, и *politicos* есть *philosophos*, так же как и в учении Платона»[21].

Что касается утверждаемой здесь связи политических учений Платона и Аристотеля, этот лекционный курс особенно интересен. В самом деле, предлагаемая Хайдеггером студентам детальная интерпретация шестой книги «Никомаховой этики» призвана служить экзистенциальным введением в философию Платона. И его экзистенциальная интерпретация этого трактата Аристотеля опять-таки сосредоточена на превосходстве *bios theoretikos*. При более близком рассмотрении можно даже заметить в предлагаемом Хайдеггером весьма нестандартном прочтении этого текста из «Никомаховой этики», в котором основной акцент сделан им на конечности и смертности *Dasein*, его собственную трактовку того абсолютного превосходства, которым Платон наделял *bios theoretikos*, изнутри которой якобы достигается изначальное онтологическое прозрение.

Я позволю себе это прокомментировать.

В шестой книге «Никомаховой этики» Аристотель выстраивает иерархию мыслительных, или дианоэтических, добродетелей, или искусств, и делит их на две группы: к низшим относятся нравственные добродетели, к высшим – мыслительные. *Techne* (искусство или know-how), добродетель *poiesis*, произведения, ниже, чем *phronesis* (рассудительность или практическая мудрость), которая есть добродетель *praxis*, поступка или жизненного поведения. Подобным же образом среди высших добродетелей *episteme*, добродетель, присущая прежде всего созерцанию, например созерцанию геометрических объектов, ниже, чем *sophia*, добродетель, свойственная высшему созерцанию, направленному на первые начала движения природы в целом.

Хайдеггер утверждает в своем лекционном курсе, что аристотелевское описание этих двух уровней добродетели имеет своей действительной целью прояснение тех возможностей выведения из потаенности, которыми определяется человеческое *Dasein*. Сравнительное рассмотрение жизни деятельной и жизни созерцательной красной нитью проходит сквозь весь лекционный курс Хайдеггера, и путеводной нитью этого рассмотрения является тезис о превосходстве *bios theoretikos*. Хайдеггеровская трактовка этого аристотелевского текста представляет

собой сложное переплетение изощренной схоластики и систематического переориентирования проблем последнего на онтологическую проблематику самого Хайдеггера, главной целью для которого было раскрыть смысл бытия посредством онтологического анализа человеческой экзистенции, которая интерпретировалась им как изначально определяющаяся смертью и конечной временностью. Напротив, в своем анализе деятельной жизни Хайдеггер останавливается, прежде всего, на аристотелевском различии между *poiesis* и *praxis*, произведением и поступком. Относительно произведения Хайдеггер настаивает, что оно высвечивается как особый вид *aletheia*, выведения в непотаенность, которое есть *techne* (know-how). Но у этого способа раскрытия есть три недостатка. Он относится лишь к сущему, которое окружает человека и которое имеет иной, чем у *Dasein*, способ бытия. Более того, если начало этого раскрывающего деяния, т. е. *eidos*, рассматриваемый как образец вещи, которая должна быть сформована, лежит в производящем *Dasein*, то *telos*, его цель, оказывается чем-то находящимся по ту сторону чувственного мира и независимым от производящего. Наконец, произведенное становится подручным для целей и нужд «других», со своей стороны погруженных в бесконечный цикл средств и целей. Напротив, аристотелевское понятие *praxis* интерпретируется Хайдеггером как такое делание, в котором более нет какого-либо противоречия между *arche* и *telos* и к которому более не применимы понятия средства и цели. Согласно Аристотелю, *praxis* существует *hou heneka*, ради самого себя. Согласно хайдеггеровской интерпретации, точным переводом этого аристотелевского положения было бы: «*Das Dasein existiert umwillen seiner*» («присутствие экзистирует ради себя самого»). И, соответственно, Хайдеггер без колебаний переводит слово, применяемое Аристотелем для обозначения того особого способа раскрытия, которое присуще *praxis*, т. е. *phronesis*, как *Gewissen*, совесть, понимаемую им строго онтологически, без каких-либо этических коннотаций, как внутреннее видение индивидуальным *Dasein* своей собственнейшей способности быть.

Другими словами, в этой хайдеггеровской интерпретации *poiesis-techne* легко распознать прообраз описания повседневности в «Бытии и времени», равно как в хайдеггеровской интерпретации *praxis-phronesis* –

прообраз последующего описания заботы и совести как собственного способа принятия собственной смертной экзистенции.

В значительной степени платоновским влиянием объясняется то, что Хайдеггер элиминирует из аристотелевского понятия *praxis* все то, что в нем сущностно связано с верным выполнением гражданских обязанностей внутри сообщества равных и в рамках взаимодействия с равными. Он также игнорирует тот факт, что для Аристотеля *phronesis* есть «доксическая добродетель», никоим образом не призванная возвысить человека над мнением большинства. В конечном счете, отличительной чертой аристотелевского анализа *praxis* и *phronesis* является его связь с реальной *bios politikos* демократических Афин: например, когда Аристотель говорит, что Перикл является хорошим примером того, что называется *phronimos*, все это совершенно игнорируется Хайдеггером.

А как обстоит дело с *theoria*? Хайдеггеровский анализ этой темы опять-таки обнаруживает заметное влияние Платона, поскольку он утверждает, что Аристотель якобы рассматривал *bios theoretikos* как единственную возможность достичь *eudaimonia*, счастья. В этом анализе проглядывают также следы онтологического учения самого Хайдеггера, в котором тематизируется *Dasein*, поскольку он переводит *eudaimonia* как *Eigentlichkeit*, подлинность. И вследствие такого акцента на *Dasein* его анализ оказывается смесью принятия и критики. Принятия в той мере, в какой черты аристотелевской высшей *theoria* – одиночество, молчание, изначальное видение – суть те самые черты, посредством которых определяется совесть в «Бытии и времени». Критики, поскольку аристотелевская *theoria* сфокусирована на вечном настоящем природы, а не на экстатической темпоральности человеческого *Dasein*.

Что касается «Бытия и времени», то я позволю себе сделать одно замечание относительно пассажа, который, как я полагаю, опять-таки представляет собой свидетельство влияния Платона на хайдеггеровскую мысль.

В седьмом параграфе введения к «Бытию и времени» Хайдеггер пишет: «В отношении нескладности и “некрасивости” выражения внутри нижеследующих анализов позволительно прибавить замечание: одно

дело сообщать повествуя о сущем, другое схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего “грамматики”. Если позволительно сослаться на ранние и на их уровне несравненные бытийно-аналитические исследования, то пусть сравнят онтологические разделы в “Парменидe“ *Платона* или четвертую главу седьмой книги “Метафизики“ Аристотеля с повествовательным разделом из *Фукидида* и увидят неслыханность формулировок, которые сочли грекам по плечу их философы»[22].

Я полагаю, что признаком платоновского влияния здесь является то, что Хайдеггер, иллюстрируя различие между онтологическим и онтическим мышлением, приводит в качестве примера последнего сочинения Фукидида, которые как-никак принадлежат к числу немногих дошедших до наших дней документов, хранящих свидетельства о политической мысли реальных действующих лиц афинской *bios politikos*. Если вспомнить, что одним из самых ярких таких свидетельств является описание демократического режима Периклом в знаменитой надгробной речи, то можно сделать вывод, что хайдеггеровский выбор примера онтического мышления демонстрирует его пренебрежение к реальной *bios politicos* реального *polis*. Пренебрежение, которое, конечно, в значительной степени соответствует платоновской негативной оценке демократии.

Но только в лекционном курсе, который Хайдеггер читал после публикации «Бытия и времени» и в момент выхода этой книги, его приверженность платоновскому понятию идеального политического режима становится полностью эксплицитной. В самом деле, в лекционном курсе под названием «О существе истины», прочитанном в 1931–1932 гг., Хайдеггер разбирает в основном «Государство» Платона и предлагает вниманию слушателей детальное истолкование, выражаясь в терминах фундаментальной онтологии, притчи о пещере. Действительно, в этом контексте мы встречаем такое положение: «Что касается государства (обычно так, не вполне точно, мы переводим слово *polis*), и что касается вопроса о внутренней возможности государства, то здесь, согласно Платону, изначальным является следующий принцип: подлинными хранителями человеческого бытия-друг-с-другом в единстве

polis необходимо должны быть философы». Любой студент, изучающий греческую философию, легко согласится с этим положением. Но мы уже знаем, что Хайдеггера не интересует простое изучение идей прошлого ради них самих. Его цель состоит, напротив, в новом освоении прошлого здесь и теперь. Поэтому он продолжает, явно намекая на ситуацию в Германии: «[Это не значит], что профессора философии должны быть канцлерами рейха, но это значит, что философы должны быть *phylakes*, хранителями. Власть государства и осуществление этой власти необходимо должны быть направляемы философствующими, которые, опираясь на глубочайшее и радикальнейшее знание, устанавливают права и законы и открывают пути к решению. Как философствующие они необходимо должны быть способны знать, ясно и отчетливо, чт. е. человек, его бытие и его способность-быть»[23].

Это уже язык ректорской речи.

Поэтому я перехожу ко второй части моего исследования.

Вторая часть

Как обстоит дело с развитием хайдеггеровской политической мысли в период, непосредственно следующий за ректорской речью? Обнаруживает ли она и в своем развитии влияние Платона? Я полагаю, что Доминик Жанико был прав, утверждая, что «философский горизонт “Бытия и времени” остается, по существу, и горизонтом ректорской речи»[24]. Поскольку этим философским горизонтом является фундаментальная онтология, то вопрос, на который мне теперь необходимо ответить, состоит в следующем: как обстоит дело с развитием фундаментальной онтологии после ректорской речи? Можно сказать, что различие между падающей повседневностью *Dasein* и решимостью *Dasein* на собственное бытие остается центральной темой лекционных курсов, в которых прославление национал-социалистической революции достигает своего апогея, начиная с первого хайдеггеровского курса о Гёльдерлине 1934–1935 гг. (GA 39). Собственно новым (если мы признаем, что между этими лекционными курсами и более ранними сочинениями Хайдеггера нет смыслового

разрыва) в них выступает распространение фундаментальной онтологии на *Dasein* народа. Вопрос «кто?» более не ставится как вопрос об индивидуальном *Dasein*, которое всякий раз мое. Он задается как вопрос о *Dasein* германского народа. В связи с таким расширением фундаментальная онтология претерпевает еще одну трансформацию. В более «узком» варианте фундаментальной онтологии, в котором тематизировалось индивидуальное *Dasein*, утверждалось, что каждый способен достичь собственнейшей онтологической истины его или ее собственного *Dasein*. Не так в расширенной фундаментальной онтологии. Очень редко, говорит Хайдеггер, находятся люди, способные возвыситься до истины о *Dasein* народа. Такими людьми являются: поэт, учреждающий истину (*Stiftung*); мыслитель, понятийно артикулирующий и проясняющий то, что раскрывает поэт, учреждая *Dasein* народа; и, наконец, последний среди трех, но отнюдь не уступающий первым двум по важности – политический учредитель государства, приводящий к единой сущности сущность первых двух. Три этих творца, и только они, способны хранить ту прометеевскую *techne*, которая прославляется в ректорской речи.

В этом контексте укорененность настоящего в греческом прошлом, постоянный лейтмотив мышления Хайдеггера начиная с «Natorp-Bericht» приобретает новую форму. В самом деле, та роль, которую Хайдеггер отводит Гельдерлину в Германии, призвана соответствовать роли, сыгранной Софоклом в Греции. Среди многочисленных ссылок Хайдеггера на греков, имеющихся в его первом лекционном курсе о Гельдерлине, решающей в этом отношении является следующая: «Поэма Софокла “Антигона” есть как поэма (*Dichtung*) учреждение греческого *Dasein* в целом».

Внимательный анализ хайдеггеровской интерпретации этого поэтического учреждения показывает, как я полагаю, что и она имеет платоновские корни. В этом отношении показателен лекционный курс, прочитанный Хайдеггером в летний семестр 1935 г. под названием «Введение в метафизику». Именно в контексте онтологической *polemos* (борьбы) между бытием и видимостью Хайдеггер впервые подробно разбирает греческую трагедию – «Эдипа» Софокла. На первый взгляд, *polemos* интерпретируется Хайдеггером в свете Парменида и Гераклита.

Но при внимательном исследовании обнаруживается, что его трактовка этой темы основывается на платоновских мотивах. Хайдеггер настаивает на том, что *polemos* между бытием и видимостью – *Sein und Schein* – принадлежит к внутреннему конфликту раскрытия *aletheia*, конфликту не только между потаенностью и непотаенностью, но также конфликту внутри самой непотаенности между видимостью в исходном смысле и всего лишь видимостью или кажимостью. Греческое слово, которое Хайдеггер переводит как *Schein* – это *doxa*. *Schein*, как он говорит, имеет три основных значения: сияние, явление и кажимость. Три этих значения указывают на три взаимосвязанные возможности в онтологическом процессе *aletheia*, в котором происходит борьба между чистым сиянием сущего и его сокрытием посредством кажимости. Любимым хайдеггеровским примером подобного сияния является солнце, примером, ясно указывающим на то, что его рассуждения имеют своим истоком платоновскую притчу о пещере. Именно это подтверждает тот язык, который Хайдеггер использует, определяя *doxa*: «...(оно) есть видность (*Ansehen*) в широком смысле, которую каждое сущее прячет и выдает своим видом – *Aussehen* – (*eidos*, *idea*)»[25]. Это подтверждается также той иерархией значений слова *doxa*, которую он выстраивает: 1) видность как слава, 2) видность как облик, 3) [видность] как просто вид и, наконец, в самом низу, 4) видность как «воззрение, которое человек себе формирует, мнение»[26].

Если мы признаем, что *doxa* в смысле мнения – *dokei moi*, «мне так кажется» – высказываемого гражданином полиса, было самой тканью демократического режима афинского *polis*, то пренебрежение Хайдеггера к *bios politikos* снова становится очевидным. И опять-таки это пренебрежение мотивируется тезисом о превосходстве *bios theoretikos*.

Именно это ясно демонстрирует хайдеггеровская интерпретация «Эдипа» Софокла в том же лекционном курсе. Поскольку в основе греческой трагедии лежит, по Хайдеггеру, онтологическая *polemos* внутри самой непотаенности, он пишет об «Эдипе», что помимо человека, который приходит к падению, «мы должны рассматривать его как воплощение греческого *Dasein*, радикально и широчайшим образом утверждающего свою основную страсть, страсть раскрытия бытия»[27]. В

высшей степени сомнительно, что в век Перикла греки, живущие при демократическом режиме, посещали театр Диониса во славу *bios theoretikos*. Гораздо более вероятно, если принять во внимание совпадение расцвета трагедии с расцветом демократии в Афинах, что афинян приглашали посетить трагический театр для того, чтобы они становились лучшими гражданами, осознавая благодаря увиденному ими спектаклю, что во взаимодействии между людьми те, кто полагает себя наперсниками богов, ослеплены *hybris* (дерзостью) и что в этом взаимодействии следует руководствоваться мерой и благоразумием. В этом отношении, как я полагаю, чрезвычайно знаменательно для презрения Хайдеггера к коммуникативным *praxis* и плюральности то, что он даже не обращает внимания на подлинное название трагедии Софокла – «*Oedipus tyranos*», «Эдип-тиран». В высшей степени знаменательно также, что Хайдеггер даже не упоминает о том, что первым, кто точно перевел название шедевра Софокла, был Гельдерлин. Подобным же образом Хайдеггер не принимает во внимание «Примечания» Гельдерлина к собственным переводам трагедий Софокла, где поэт открыто сетует на то, что Эдип, вместо того чтобы действовать как подобает разумному государственному деятелю, ошибочно считает себя полубогом, будучи движим прометеевской *hybris*. Напротив, Хайдеггер, который был чрезвычайно выборочен в своем возвращении к Гельдерлину в целях расширения своей фундаментальной онтологии, прославлял во «Введении в метафизику» прометеевский характер Эдипа.

Вышесказанное относится и к хайдеггеровской интерпретации хора из «Антигоны» (*polla ta deina*) в том же лекционном курсе. Контекст этой интерпретации опять-таки примечателен: в качестве основной темы хора предполагается конфликт между бытием и мышлением, очевидно не являющейся основной для граждан, практически заинтересованных в *bios politikos*, но предстающей таковой лишь для тех немногих, кто, начиная с Парменида, посвящал свою жизнь *bios theoretikos*, как того желал Платон.

Акцент, который Хайдеггер делает на слове *deinon*, его особый перевод этого слова являются указаниями на строго онтологическую перспективу его интерпретации. В самом деле, он сознательно игнорирует то значение, в котором это слово используется в самой

драме, например, это слово употребляется Антигоной, когда она говорит о похоронах своего брата или непреклонности Креонта. Когда слово *deinon* используется в диалогах драмы, оно всегда означает какую-то пугающую чрезмерность. Есть нечто пугающее в неподчинении Антигоны закону, равно как и в одержимости Креонта законом. Это довольно ясно осознавал Гельдерлин как в своем переводе трагедии, так и в своих «Примечаниях». Но Хайдеггер не принимает во внимание драму, равно как и комментарии Гельдерлина к ней именно потому, что в них акцент делается на человеческих взаимоотношениях. Переводя *deinon* как *unheimlich* – ключевое слово, которым в «Бытии и времени» обозначалась онтологическая расположенность *Dasein*, Хайдеггер показывает, что в основе хора из «Антигоны» лежит исключительно противостояние между возможными присущими *Dasein* способами понимания бытия: изначальным и неизначальным, отпадающим от бытия и погружающимся в только кажимость, которая делает повседневность привычной и безопасной. Но поскольку фундаментальная онтология более не ограничивается индивидуальным *Dasein*, но направлена на *Dasein* народа, то на первый план выходит теперь не историчность индивидуального *Dasein*, но собственнейшая судьба народа. В этом контексте платоновское понятие *polis'*а как огромной мастерской, управляемой теми немногими, кто посвящает себя изначальному приведению в не-потаенность, вновь появляется в мышлении Хайдеггера, претерпевая, однако, типично модернистскую модификацию, под которой я понимаю то, что к этому понятию примешивается наследие немецкой философии истории, прежде всего гегелевской. Гегель утверждал, что великие люди – это агенты исторического процесса. Подобным же образом Хайдеггер утверждает, что подлинно действующими посредниками внесения-в-творение *aletheia* народа являются творящие, «властидеятельные»[28]. Здесь опять-таки бросается в глаза контраст с гельдерлиновской праксеологической интерпретацией этого греческого текста. В гельдерлиновской интерпретации хора *deinon* – быть выше *polis*, равно как *deinon* – быть вне полиса, быть бездомным. Не так в хайдеггеровской интерпретации. Для него *deinon* выражает не предостережение против *hybris*, но прославление творящих правителей. Они должны возвышаться над *polis*

и даже быть без *polis*. Я цитирую: «...без границ и устава, без лада и склада, ибо как творцы они все это должны еще учредить»[29].

Внимательный анализ хайдеггеровской интерпретации ключевых слов в хоре *polla ta deina* обнаруживает в ней, как я полагаю, много платоновских мотивов, несмотря на модернистский акцент, который Хайдеггер делает на философии истории, с тем чтобы подчеркнуть онтологический удел Германии.

Слово *logos*, например, получает в хайдеггеровской интерпретации строго онтологический смысл: смысл собранности сущего в его бытии[30]. Слово *techne* означает для Хайдеггера знающее смотрение за пределы какого бы то ни было наличного[31]. Подобным же образом обстоит дело со словом *dike*. Платоновское влияние ясно обнаруживается, когда Хайдеггер утверждает, что *dike* «утрачивает свой фундаментальный метафизический смысл», если она переводится как «справедливость». Подобно Платону в «Государстве», он понимает *dike* как иное имя для области онтологического, как имя для бытия или, точнее, как имя для вызова, бросаемого бытием, вызова, которому *techne* должно соответствовать.

Следовательно хор *polla ta deina* выражает не предостережение против такого поведения, которое представляет угрозу для *praxis* и политического взаимодействия, как полагал Гельдерлин, он, напротив, выражает лишь требование соответствовать онтологической необходимости, призыв к соответствию между человеческим стремлением к властвованию и сверхвластием бытия. Конечно, Хайдеггер замечает, что в последних строках хора, очевидно, встречается оговорка: «Обитель моя для такого не такого не станет родною (...)»[32].

Но чрезвычайно знаменательно то, что он не видит в этих словах ни малейшего призыва к умеренности и благоразумию. Он пишет: «Поскольку хор восстает против неуютнейшего, в нем говорится, что этот способ бытия не есть повседневный»[33]. Таким образом, будучи проинтерпретированы онтологически, последние строки хора указывают лишь на неизбежную слепоту повседневности по отношению к онтологическому зрелищу, которое только *bios theoretikos*, принимаемая за воплощение подлинности, способна узреть.

Третья часть

Таким образом, я достиг третьего пункта моего анализа: критических размышлений Арендт относительного платоновского видения политики Хайдеггером.

К счастью, у нее есть эссе, в котором довольно ясно разобраны основные моменты ее критики. В самом деле, в письме от 8 мая 1954 г., отвечая на вопрос Хайдеггера относительно того, над чем она работает, Арендт упоминает тему, занимавшую ее в последнее время – «философия и политика в Вашей интерпретации».

«Философия и политика» – это точное название заключительной части той серии лекций, которые Арендт читала в Университете Нотр Дам в 1954 г. Последняя часть этой серии лекций была позже в значительной степени переработана Арендт и в своей окончательной редакции была опубликована в «Social Research» в 1990 г.[34] Хайдеггер даже не упомянут в этом тексте Арендт, но поскольку она сама утверждает в своем письме, написанном в мае 1954 г., что в ходе своей работы над «Философией и политикой» она уделяла значительное внимание хайдеггеровской «интерпретации» этой тематики, историк идей как бы сам подталкивается к тому, чтобы рассматривать эти лекции Арендт как имплицитную полемику с Хайдеггером. Основной темой этих лекций является то, что она называет «пропастью между философией и политикой», пропастью, которой, как она говорит, отмечена вся традиция политической мысли, начиная «с того момента, когда смерть Сократа заставила Платона разочароваться в жизни *polis* и в то же время поставила под сомнение принципы учения Сократа»[35].

Поэтому мы склонны предполагать, что за разбором Арендт платоновского видения политики фактически скрывается разбор хайдеггеровской трактовки той же темы – обстоятельство, на которое уже неоднократно обращали внимание исследователи, прежде всего Маргарет Кэнован. Я хотел бы показать, как трактовка Арендт платоновского учения в лекциях 1954 г. пересекается с ранним учением Хайдеггера того периода, когда он был ее учителем в Марбурге. Относительно этого раннего учения Арендт сама написала в своей статье, посвященной 80-летию Хайдеггера: «В методологическом

отношении решающим было то, что Платон не становился просто предметом обсуждения и не излагалась его теория идей; скорее в течение целого семестра рассматривался один диалог, и шаг за шагом выявлялись скрытые в нем проблемы, до тех пор пока освященное веками учение не исчезало, уступая место совокупности актуальных и насущных философских проблем»[36]. Арендт имеет в виду лекционный курс, посвященный диалогу «Софист», прочитанный Хайдеггером в зимнем семестре 1924–1925 гг. (GA 19). Вопрос, на который нам нужно теперь ответить, состоит в следующем: существует или нет связь между трактовкой Платона Арендт в ее лекциях 1954 г. и хайдеггеровской интерпретацией учения Платона в лекционном курсе 1924–1925 гг.?

Такая связь действительно есть.

С самого начала своих лекций Арендт рассматривает тот вывод, который Платон извлек из суда над Сократом, т. е. вывод о необходимости противопоставления истины и мнения. Это же противопоставление рассматривает и Хайдеггер с самого начала своего лекционного курса. Но в то время как Арендт настаивает на том, что это противопоставление было «в высшей степени антисократовским»[37], Хайдеггер считает само собой разумеющимся, что, настаивая на этом противопоставлении, Платон выступал как продолжатель Сократа. Соответственно, Хайдеггер считает само собой разумеющимся, что перед Сократом, Платоном и Аристотелем стояла одна и та же задача: «*Kampf gegen Rhetorik und Sophistik*» (борьба против риторики и софистики)[38]. Он сам утверждает, что сделал решение этой задачи целью своего философствования, своим образом жизни. Поэтому противопоставление истины и мнения в его собственных терминах выступает как противопоставление собственности и повседневности, раскрывающего логоса и праздных толков, подлинной самости и анонимности. Возрождая ту же задачу, которую ставил перед собой Платон, Хайдеггер стремится показать, как я уже говорил, что только «истинный философ является подлинным государственным деятелем»[39] – утверждение, которое он впоследствии будет повторять снова и снова, например в своем лекционном курсе 1931–1932 гг. «О существе истины». Мы уже видели, что подобное возвращение к Платону лежит в основе ректорской

речи 1933 г., которая в конечном счете является бледной копией «Государства» Платона.

Все это Арендт ясно показывает в своих лекциях 1954 г. Вместо того чтобы утверждать, как это делает Хайдеггер, что Платон был продолжателем Сократа, она настаивает на решающем различии между Сократом и Платоном. Будучи далеким от того, чтобы противопоставлять себя *doxa*, Сократ, как говорит Арендт, видел в ней основную предпосылку политической жизни: мир является общим для всех постольку, поскольку он открывается каждому по-разному. Другими словами, он признавал, что *doxa* связана с плюрализмом. Посредством своей знаменитой маевтики он стремился помочь каждому, как говорит Арендт, выразить «свою собственную открытость миру»[40]. Для него «роль философа, таким образом, – не управлять государством, но быть его “оводом”, не высказывать философские истины, но делать граждан более правдивыми»[41]. Не подавлять их *doxai*, но улучшать их. Соответственно, в то время как Хайдеггер утверждает, что уже Сократ посвятил свою жизнь борьбе с риторикой, Арендт утверждает, что «Апология» Сократа являет собой один из величайших образцов риторики, «искусства убеждения, высочайшего, подлинно политического искусства»[42]. Подобным же образом, в то время как Хайдеггер утверждает, что Сократ посвятил себя борьбе с софистами, Арендт пишет: «Если сущность учения софистов заключалась в *dyo logoi*, т. е. в утверждении, что о любой вещи можно говорить двумя в корне различными способами, тогда Сократ был величайшим из софистов. Ибо он считал, что существует или должно существовать столько же различных *logoi*, сколько людей»[43].

Сверх того, вместо того чтобы акцентировать, как это делает Хайдеггер, пункты, в которых позиции Платона и Аристотеля пересекаются, Арендт несколько раз возвращается к Аристотелю, стремясь обнаружить в его работах неплатоническое эхо Сократа, пусть даже и ослабленное, например в его учении о том, что дружба выше справедливости, или в учении о мере (*metron*) как добродетели, которой может обладать каждый.

Последнее, но не менее важное в анализе Арендт заключается в том, что вместо того чтобы утверждать, как это делает Хайдеггер, что учение Платона об истине так, как оно выражено в притче о пещере,

обосновывает необходимость политического господства философов, Аренд критически анализирует эту притчу «...чтобы осмыслить всю неприемлемость платоновского требования, чтобы философ управлял полисом»[44]. Конечно, в молчаливом согласии с Хайдеггером она рассматривает притчу как скрытую биографию философа, но эта биография показывает, с ее точки зрения, что философ, как его понимал Платон, менее всего приспособлен для того, чтобы регулировать отношения в обществе. Она настаивает, что притча начинается с вычеркивания двух в политическом отношении наиболее значимых аспектов человеческой жизни: говорения и поступка. В самом деле, единственное дело обитателей пещеры – молчаливое смотрение. Каждый поворотный момент притчи, как говорит Арендт, призван описывать уровни видения, которыми определяются ступени последовательного формирования философа. Достижение каждой из этих ступеней сопровождается «утратой чувства и ориентации»[45] и ввиду этого утратой способности формирования *doxa*. С точки зрения Арендт, вся притча с ее акцентом на уровнях видения предполагает, что началом философии является удивление, которое она определяет без ссылки на Хайдеггера, но на его языке: оно касается сущего как сущего и является так или иначе «опытом ничто»[46], опытом, который по определению избегает солидарности в словах и поступках, являющейся неотъемлемой составляющей *bios politikos*. Но причта также предполагает, что на высшей ступени философии подобным же образом нет места для коммуникации и диалога, поскольку, как Платон говорит в своем «Седьмом письме», на этой ступени достигается состояние безмолвия перед светом, подобным «на миг вспыхивающей искре»[47]. Следовательно, начало, ступени, равно как и конец притчи, показывают, что жизнь философа, *bios theoretikos*, проживается всецело в одиночестве человеком, который является одиночкой в мире. И если такой человек решается на то, чтобы в течение длительного времени предаваться *pathos* безмолвного удивления, он склоняется к тирании, когда возвращается в пещеру, по той причине, что, основывая все свое существование на этом *pathos*, «он уничтожает плюрализм внутри себя».

Я рассматриваю этот анализ как наиболее значимое свидетельство интеллектуального отношения Арендт к Хайдеггеру. В отличие от той

резкой критики философии Хайдеггера, которая дана Арендт в «Partisan Review», в лекциях 1954 г. главные темы хайдеггеровской фундаментальной онтологии, такие как сущее как сущее, ничто, одиночество, мгновенье (*Augenblick*) и т. д. более не рассматриваются как формы безответственного и самонадеянного романтизма. Вместо этого в лекциях Арендт утверждает, что эти темы, и вместе с ними компромисс с тиранией, проистекают из активности самого мышления, когда, вместо того чтобы осуществить временный уход от обыденного мира видимости лишь с целью подготовить осмысленное возвращение в него, оно становится единственным *pathos* всей жизни – то, о чем Арендт снова будет говорить 50 лет спустя в своей статье, посвященной 80-летию Хайдеггера.

Критика хайдеггеровского платонизма производится, конечно, с точки зрения *praxis* как обусловленного плюрализмом и в перспективе *bios politikos* как постоянно возобновляемого разделения ответственности в словах и поступках между равными партнерами, вынужденными судить обо всем всегда в конкретной ситуации. Такая перспектива дала возможность Арендт занять по отношению к профессиональному мыслителю Хайдеггеру ироническую позицию «фракиянки», ироническую позицию, которая ясно обнаруживается в тексте, написанном ею для личного пользования за год до лекционного курса 1954 г., в котором она рисует кафкианский портрет «Хайдеггера-лисы», лисы, которая, как она говорит, «не знает даже разницы между капканом и не-капканом», но которая «в своем удивительном неведении относительно этого различия» решила обустроить «капкан как свою нору»[48].

Перевод с английского М. Белоусова
Под редакцией А. Михайловского

[1] Доклад Ж. Таминьё, прочитанный на Втором конгрессе феноменологических организаций (Перу, 2005).

[2] Цит. по: *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова / Под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996. (примеч. перев.).

[3] GA 16. S. 109–110. Работы М. Хайдеггера цитируются по Полному собранию сочинений (GA) с указанием тома и номера страницы. Рус. пер. ректорской речи см.: *Хайдеггер М.* Самоутверждение немецкого университета / Пер. В.В. Бибихина // Историко-философский ежегодник' 94. М.: Наука, 1995. С. 298–306 (Примеч. ред.).

[4] Ibid.

[5] GA 34, S. 198–199.

[6] GA 16. S. 109.

[7] Ibid. S. 116.

[8] *Janicaud D.* L'ombre de cette pensee: Heidegger et la question politique. Grenoble: Jerome Millon, 1990. P. 70.

[9] *Janicaud D.* Op. cit. P. 72–73.

[10] Перевод дан по изданию: Man and World 25. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 1992. P. 335 sq. (Примеч. авт.).

[11] GA 61. S. 358.

[12] Ibid. S. 361.

[13] Ibid. S. 368.

[14] Ibid. S. 365.

[15] Ibid.

[16] Ibid. S. 366.

[17] GA 18. S. 16.

[18] Ibid. S. 44.

[19] Ibid. S. 109.

[20] Ibid.

[21] GA 19. S. 19

[22] Цит. по: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. С. 38–39 (примеч. пер.).

[23] GA 34. S. 100

[24] *Janicaud D.* Op. cit. P. 72.

[25] GA 40. S. 88. Цит. по: *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. С. 183 (примеч. пер.).

[26] Там же. С. 184.

[27] GA 40. S. 90, 186.

[28] Там же. С. 227.

[29] Там же. С. 229.

[30] Там же. С. 208.

[31] Там же. С. 235.

[32] Там же. С. 225.

[33] Там же. С. 239.

[34] Social Research. Vol. 57. № 1. P. 73 sq.

[35] Ibid. P. 73.

[36] Heidegger and Modern Philosophy / Ed. M. Murray. P. 295.

[37] Social Research. Vol. 57. № 1. P. 75.

[38] GA 19. S. 16

[39] Ibid. S. 175.

[40] Social Research. Vol. 57. № 1. P. 81.

[41] Ibid.

[42] Ibid. P. 74.

[43] Ibid. P. 85.

[44] Ibid. P. 75.

[45] Ibid. P. 95.

[46] Ibid. P. 98.

[47] Ibid. P. 101.

[48] *Arendt H.* Essays in Understanding (1930–1954) / Ed. J. Kohn. New York: Harcourt Brace and Company, 1994. P. 361–362.

К. Хельд

ХАЙДЕГГЕР И ПРИНЦИП ФЕНОМЕНОЛОГИИ[1]

Согласно программному заявлению Гуссерля[2] в «Идеях I»[3], феноменология основывается на принципе созерцания, дающего сам предмет, или очевидности. «Очевидность» имеет при этом широкое значение первичной данности. В поздний период Хайдеггер неоднократно подчеркивал, что он осуществил принцип феноменологии более адекватным и изначальным образом, чем ее основатель[4]. Имея в виду это притязание, я хочу выяснить, в какой мере Хайдеггер в своем развитии мыслил последовательно феноменологически.

Значение принципа очевидности для феноменологии Гуссерль наиболее отчетливо прояснил в «Формальной и трансцендентальной логике»[5]. Основная тема его феноменологии – интенциональность сознания. Однако интенциональность основывается на очевидности: всякое сознание лишь постольку находится в интенциональном отношении к предметам, поскольку располагает возможностями привести тот или иной предмет к первичной данности. Таким образом, в своей основе интенциональность представляет собой соотнесенность с очевидностью[6].

Феноменологическое исследование интенциональности само представляет собой форму интенционального сознания и тем самым принимает на себя обязательство демонстрировать свои результаты посредством дающего сам предмет созерцания. В этом смысле через очевидность в равной мере определены и предмет, и метод

феноменологического исследования. И здесь можно поставить вопрос: обладает ли очевидность в этих двух функциях какой-либо общей фундаментальной чертой? В лекциях 1925 г. «Пролегомены к истории понятия времени», где Хайдеггер дал относительно беспристрастную и наиболее детальную оценку феноменологии Гуссерля, он неявно руководствовался, помимо прочего, и этим вопросом и обнаружил всеохватывающую фундаментальную черту очевидности у Гуссерля в понятии категориального созерцания[7].

Принцип очевидности Гуссерля предполагает возможность дающего сам предмет созерцания, а последнее в свою очередь возможно только при условии, что прежде его конкретного осуществления в единичном акте созерцаемое уже доступно. Это предданное созерцаемое есть всеобщие, формальные и эйдетические определения, лишь в свете которых – так понимает Хайдеггер Гуссерля – предметы восприятия могут являться интенциональному сознанию с очевидностью. Эти определения Гуссерль в шестом «Логическом исследовании» обозначает посредством своего широкого понятия категориального[8]. Хотя от философски неподготовленного взгляда категориальное скрыто, но как то, что делает возможным явление предметов восприятия, оно представляет собой – во всяком случае, согласно хайдеггеровскому пониманию Гуссерля – то, что в их явлении собственно является[9]. Решающим Хайдеггер считает у Гуссерля то обстоятельство, что категориально всеобщее не есть нечто субъективное, т. е. не считывается рефлексивно с внутренней конституции сознания и не производится субъективными актами мысленного выведения[10]. В соответствии с принципом очевидности мы не должны спекулировать относительно того характера, который показывает нам категориальное в его первичном схватывании. Это первичное схватывание и есть категориальное созерцание, и в нем категориально всеобщее является нам – что показывает уже понятие «созерцание» – как нечто данное.

Это открытие – что категориальное не есть нечто субъективное, но имеет характер транссубъективной предданности, – Хайдеггер рассматривает в «Пролегоменах» как подлинно новаторское прозрение Гуссерля. Вместе с тем оно представляет собой, по Хайдеггеру, узловой пункт его феноменологии[11], так как категориальное созерцание делает

возможным не только интенциональное явление предметов восприятия[12], но и феноменологический анализ этого явления, поскольку этот анализ основывается на идеации, или сущностном созерцании, предмет которого есть категориально всеобщее[13]. Как показывают поздние работы 1960-х гг., этот хайдеггеровский образ феноменологии Гуссерля, сложившийся в 20-е годы, в течение последующих десятилетий не изменился.

С точки зрения Хайдеггера, открытие категориального созерцания имеет эпохальное значение не только в рамках феноменологии Гуссерля. Это показывает один весьма примечательный пассаж в «Пролегоменах», где Хайдеггер утверждает, что понимание транссубъективной данности категориального преодолевает номиналистическую позицию в споре об универсалиях[14]. Здесь хайдеггеровское в**и**дение феноменологии приобретает для нас новую актуальность, поскольку полемика о собственных основаниях аналитической философии сегодня все более концентрируется на аргументах за и против номинализма, как он представлен бывшим учеником Хайдеггера Тугендхатом[15].

Хайдеггеровское антиноминалистическое толкование категориального созерцания в «Пролегоменах» недвусмысленно подтверждается работами шестидесятых годов: поскольку категориально всеобщее – в интерпретации Хайдеггера – делает возможным очевидное явление предметов восприятия и тем самым интенциональное явление вообще, оно образует измерение открытости (Offenbarkeitsdimension), в свете которого сущее впервые становится познаваемым, интеллигибельным[16]. Таким образом, измерение открытости категориального выполняет для сущего функцию *ratio cognoscendi*. Но тем самым оно есть и *ratio essendi*, так как обеспечивает предметность предметов[17]; ведь в феноменологии Гуссерля предметы не имеют бытия-в-себе вне их интенционального явления. Поскольку категориальное в своей двойной функции *ratio cognoscendi* и *ratio essendi* образует мост между познанием и бытием, оно играет ту же роль, что и платоновские идеи или формы дономиналистической схоластики. Поэтому неудивительно, что в последнем из «Четырех семинаров» Хайдеггер ставит категориальное созерцание в один ряд с платоновским созерцанием идей[18]. Так как категориальное созерцание открывает познанию доступ к предметному

содержанию (Sachhaltigkeit) самого сущего, Хайдеггер уже в «Пролегоменах» мог сказать, что только благодаря этому открытию удалось «вновь внести разумный смысл»[19] в схоластическую, восходящую к грекам дефиницию истины, т. е. в дономиналистическое понятие истины как *adaequatio*.

Конечно, следует предупредить одно недоразумение: все это не означает, что Хайдеггер считал основовополагающим достижением феноменологии наивный возврат к дономиналистическому, эйдетическому мышлению[20]. Долговечный философский результат открытия категориального созерцания он усматривает лишь в том, что в таком созерцании дает о себе знать транссубъективная предданность измерения открытости[21], которое как основа возможности бытия и истинного познания связывает их a priori[22]. Так феноменологический принцип очевидности выводит философию из той теснины, в которую ее завел позднесредневековый номинализм, и открывает ей, как говорит Хайдеггер в работе «О предмете мышления» («Zur Sache des Denkens»)[23], новый доступ к греческой, а значит, изначальной, дономиналистической восприимчивости к несокрытости, *aletheia* являющегося сущего[24]. Однако что касается конкретного определения предданого измерения открытости, Хайдеггер не считает последним словом ни категориальное у Гуссерля, ни эйдосы или формы дономиналистической традиции.

В хайдеггеровском сравнении категориального с эйдосами необходимо с самого начала учитывать ограничение, которого, правда, в церингенском семинаре он не делает, но которое нельзя не увидеть в его собственном изложении Гуссерля в «Пролегоменах»[25]. Категориально всеобщее «Логических исследований» распадается на две принципиально различные группы: синтетически-формально всеобщее, которое, согласно позднейшему различению в «Идеях I», встречается сознанию в обобщающем процессе «формализации», и данное через идеацию эйдетически всеобщее, которое возникает в обобщающем процессе «генерализации»[26]. Конечно, подобие эйдосам или формам дономиналистической традиции возможно только для категориального во втором смысле. Поэтому в церингенском семинаре Хайдеггер подчеркивает, что категориальное в смысле Гуссерля «больше, чем

форма»[27]. В своем собственном новом определении предданого измерения открытости, которое я обрисую ниже, Хайдеггер начиная с «Бытия и времени» оставляет путь генерализации и – нигде не артикулировав этого методически, в данных терминах, – встает на путь формализации, что будет показано в дальнейшем.

Я вслед за Хайдеггером исхожу из того, что, мысля транссубъективно предданное измерение открытости, можно абстрагироваться от его дономиналистической конкретизации в философии эйдоса или форм. Конечно, такой абстракции отнюдь недостаточно, чтобы сделать это измерение приемлемым для постноминалистического, новоевропейского мышления, которое на картезианский манер основывается на сознании. Когда философия впервые в полной мере признала то замешательство (Verunsicherung), в котором она оказалась благодаря позднесредневековому волюнтаризму, ей оставался только радикальный номиналистический скепсис, который Декарт выразил аргументом о боге-обманщике в первой медитации. Если всеобщие определения, которые придают сущему его вещность, его *realitas*, зависят от произвола некоего *deus absconditus*, совершенно непрозрачного для человеческого постижения, то кажется *a limine* недопустимым принимать предданное измерение открытости, в свете которого предметное содержание сущего было бы перед нами открыто.

Таким образом, философия может обрести опору только в имманентности сознания, первоначально изолированного от мира, и возникает классическая проблема новоевропейской теории познания: каким образом такого рода безмирное сознание может трансцендировать к миру? При этом с самого начало ясно, что оно может найти условия для такой трансценденции, а значит, для истинного познания, только в самом себе, а не в транссубъективно предданном измерении открытости, которое a priori соединяло бы познание и бытие.

Гуссерль вполне осознавал этот скептический отправной пункт философии Нового времени[28]. По этой причине он должен был принять картезианский имманентизм сознания. Однако он попытался связать его с феноменологическим открытием – или переоткрытием – данного измерения открытости. Это должно было осуществиться при помощи

концепта интенциональности. Если сущность сознания состоит в том, чтобы быть сознанием чего-то, то оно и в самом деле с самого начала не заключено внутри себя, оно с самого начала вовне – при мире, и этим разрешается классическая теоретико-познавательная проблема внешнего мира. Однако Гуссерль не отходит от имманентизма. Трансцендентность мира остается заключена в имманентности сознания: она представляет собой – в многократно варьируемой формулировке Гуссерля – «имманентную трансценденцию»[29]. В силу этой имманентной трансценденции интенциональности сознание должно быть измерением открытости, местом явления сущего, в самом себе.

В 1960-е годы Хайдеггер по праву неоднократно указывал на то, что этот картезианский имманентизм размывает у Гуссерля именно его исходное феноменологическое открытие измерения открытости[30]. С другой стороны, Гуссерль имел для своего картезианства серьезное основание: он полагал, что только на этом пути феноменология вооружена против номиналистического скепсиса.

Так в хайдеггеровской критике Гуссерля выявляется глубинная двойственность исходного положения феноменологии: следуя принципу очевидности, Гуссерль открывает предданность транссубъективного измерения открытости и тем самым предоставляет философии XX в. эпохальный шанс преодолеть картезианско-новоевропейскую потерю мира. С другой стороны, он считает необходимым через имманентизм сознания обезопасить это открытие от номиналистического скепсиса, и тем самым этот шанс упускает.

Хотя в своей критике Гуссерля Хайдеггер нигде не обозначил эту исходную для феноменологии констелляцию, все-таки у меня складывается впечатление, что стремление избежать указанной дилеммы существенным образом определяло его мыслительный путь начиная с 1920-хх гг. Поэтому мне кажется оправданным утверждение, что хайдеггеровское мышление осталось феноменологическим также и после «поворота», когда он несколько десятилетий практически не высказывался о Гуссерле. По меньшей мере некоторые центральные мысли этого времени можно интерпретировать как результаты попытки продумать принцип очевидности до конца. Основные шаги этой попытки мне бы хотелось сейчас развернуть.

Прежде всего, Хайдеггер должен был поставить вопрос о том, как следует определить предданное измерение открытости, если его уже нельзя наивно дономиналистически трактовать как свет эйдосов или форм. Ответ исходил, в сущности, из структуры интенциональности как соотнесенности с очевидностью. Поскольку интенциональное сознание отсылает от не-первичных способов данности к первичным, вся его жизнь осуществляется в некоторой перспективности способов данности. Если нам должно встречаться сущее какого бы то ни было вида, это может иметь место только в соответствующих способах данности; мы не можем смотреть мимо них – прямо на предметы. Это «универсальное априори корреляции» есть рабочий базис всякой феноменологии; потому, оглядываясь в «Кризисе» назад, Гуссерль по праву обозначил его как основную тему труда своей жизни[31].

Когда Гуссерль по-картезиански поместил способы данности как составную часть интенциональности в имманентность сознания, это было целесообразно постольку, поскольку они суть форма того, как сознание осуществляет интенциональное явление предметов. Но эта характеристика касается только одной стороны способов данности. Вместе с тем они суть форма, в которой представляет себя само сущее. И нет никаких предметных оснований отдавать осуществлению явления сознанием преимущество перед самопоказыванием сущего, т. е. способы данности нельзя односторонне закрепить ни за являющимся сущим, ни за обращенным к сущему сознанием. Они образуют измерение субъект-объектной индифференции или, лучше, измерение «между»[32], которое только и делает возможным расхождение субъекта как исполнителя явления и объекта как данного в явлении. Это значит: мы должны искать предданное измерение открытости в сфере способов данности.

Однако способы данности никогда не выступают изолированно, так как каждый способ данности есть отсылание в некую взаимосвязь отсыланий способов данности. Всякая взаимосвязь отсыланий – это некоторый кругозор, горизонт для нашей интенциональной жизни и вместе с тем тот простор (Spielraum), в котором предметы только и могут нам являться. Поэтому горизонты имеют тот же характер «между», что и

способы данности: как кругозор всякий горизонт находится на стороне сознания, а как простор для самопоказывания – на стороне предметов. Однако все горизонтные взаимосвязи отсыланий отсылают и друг к другу и в этом смысле принадлежат друг другу в некоем универсальном горизонте для всех горизонтов – в мире. Тем самым мир, понимаемый как универсальный горизонт, оказывается изначальным «между», т. е. искомым измерением открытости. Лишь поскольку интенциональность коренится у Гуссерля в характере «между», присущем этому измерению открытости, его интенциональный анализ позволил объявить проблему внешнего мира новоевропейской теории познании закрытой.

Из сказанного следует: если последовательно придерживаться принципа очевидности, то для феноменологии возможна только *одна* основная тема универсальный горизонт *мир*. Не категориально всеобщее образует измерение открытости, но мир, и повторное обращение к феноменологической теории категориального созерцания, представляющееся целесообразным в виду номиналистической критики последнего со стороны аналитической философии[33], должно было бы поставить перед собой задачу прояснить категориально всеобщее как манифестацию мирового горизонта. Как целое связей отсылания горизонт мира, в отличие от эйдосов дономиналистической традиции и эйдетически категориального, имеет формальный характер[34]. Можно ожидать, что этот горизонт позволит прояснить формально категориальное. Но и процедура эйдетической вариации, посредством которой в поздней теории Гуссерля[35] выявляется эйдетически-материальное содержание того, что ранее было названо «созерцанием сущности», предполагает, по-видимому, горизонтное сознание, так как только благодаря структурам-правилам этого сознания могут быть предданы ограничения, на которые наталкивается фантазирующее сознание в свободном «мысленном варьировании» материальных определений каких-либо ноэтических или ноэматических содержаний[36].

Максиму феноменологического исследования «К самим вещам», в которой принцип очевидности имеет форму требования, Хайдеггер в своей полемике с Гуссерлем неоднократно формулировал в единственном числе: «К самой вещи»[37]. В самом деле, эта модификация правомерна,

ведь по существу в феноменологии речь идет, как это яснейшим образом показал Ойген Финк, только об *одной* «вещи»: о мире как измерении открытости. Феноменологический анализ «предметов в Как их явления» ведет далее – к анализу самого «Как явления»[38], т. е. в последней инстанции «мира» как измерения, в котором что бы то ни было является.

Гуссерль все более приближался к пониманию этого обстоятельства начиная с 1920-х годов, когда в ходе разработки генетической феноменологии понятие горизонта постепенно утверждалось в центре его внимания. В 1933 г. он даже авторизовал одну статью Финка[39], в которой проблема мира была объявлена основной темой феноменологии, как аутентичное воспроизведение его замысла. Эта тенденция была продолжена осмыслением жизненного мира в «Кризисе». Теперь Гуссерль видит историческую задачу феноменологии с новой ясностью: потеря мира новоевропейским мышлением вызвана тем, что объективистская наука абстрагируется от перспективно-ситуационного явления сущего, т. е. от его встроенности в способы данности и горизонты. И тогда целое мира схватывается только как совокупность предметов, но не как универсальный горизонт, который Гуссерль называет теперь жизненным миром[40].

Этот обедненный опыт мира, в свою очередь, становится возможным благодаря соотнесенности с очевидностью как основной черте интенционального сознания. Это сознание не статично, но динамично. В интенциональном стремлении к очевидности господствует воля, фиксирующая сознание на предметах, которые оно пытается схватить в первичных способах данности. Однако это фиксирование на предметах мешает сознанию увидеть горизонтное «как» их явления, т. е. способы данности и жизненный мир.

Волевой характер интенциональности[41], который у Гуссерля не всегда выделен отчетливо, проливает некоторый свет на происхождение новоевропейской потери мира из волюнтаризма, хотя сам Гуссерль этого не заметил. Человеческой воле, которую волюнтаристское преувеличение божественной воли радикальным образом ввергло в номиналистическое замешательство, самоутверждение удается только через картезианский отход к имманентному сознанию, и лишь в опоре на эту «архимедову

точку» оно решительно подступает к предметам. Отсюда становится ясно, почему у Гуссерля именно акт воли освобождает сознание от захваченности объектом: эпохэ, которое впервые делает возможным феноменологический анализ способов данности, представляет собой – уже в момент своего возникновения в Стое – волевую смену установки[42]. Через эпохэ сознание достигает непринужденного спокойствия – Гуссерль говорит о «незаинтерисованности», – в котором мир как универсальный горизонт может стать темой.

Хотя в поздней философии Гуссерля все вращается вокруг «мира» или «жизненного мира» как универсального горизонта, тем не менее приоритет в его программе сохраняет другая тема: сознание как трансцендентальная субъективность. Гуссерль помещает «мир» как предданное измерение открытости в имманентность сознания, объявляя его продуктом конституции последнего. Таким образом, он не видит, что мир как простор для отсылок всех способов данности образует «словно бы стихию»[43], в которой сознание и бытие образуют первичное единство. Лишь поскольку это изначальное единство имеет место, их можно вторичным образом отделить друг от друга. Трансцендентальное сознание, которое посредством конститутивных функций противопоставляет себе мир, уже предполагает «мир» как измерение открытости. Гуссерль ставит эту связь обоснования с ног на голову.

Хайдеггер с самого начала увидел это ошибочное решение Гуссерля, но и сам поставил на место конституирующего мир сознания как измерения открытости не мир, как следовало бы, но бытие. В «Пролегоменах» он на основе якобы строго имманентной критики учения Гуссерля объявляет бытие «вещью» феноменологии. Его тезис гласит: Гуссерль должен был определить бытие интенционального сознания, которое есть для него «вещь феноменологии», и эту задачу он не выполнил или, по крайней мере, не выполнил в достаточной мере.

Чтобы судить о феноменологическом или нефеноменологическом характере хайдеггеровского вопроса о бытии и адекватно оценить его интерпретацию феноменологии как метода онтологии, принципиально важно, я думаю, выяснить, в самом ли деле эта критика имеет тот

имманентный характер, на котором настаивает Хайдеггер[44]. Стало быть, вопрос состоит в следующем: может ли Хайдеггер действительно показать, что Гуссерль для удовлетворительного разворачивания феноменологии должен был поставить вопрос о бытии сознания и ответить на него, – вопрос, который он или не поставил, или не дал на него удовлетворительного ответа? Я выделю в хайдеггеровской критике несколько важных моментов, затрагивающих *бытие* интенционального сознания.

Первый серьезный упрек гласит: Гуссерль определяет бытие интенциональности как абсолютного сознания не из него самого, но в четверояком рассмотрении отношений сознания к чему-то другому[45]. Однако не видно, какие еще позитивные определения – помимо четырех точно реконструированных Хайдеггером определений Гуссерля – возможны для бытия интенционального сознания, ведь бытие вещи нельзя определить иначе как через принятие во внимание чего-то другого (determinatio est negatio). Когда Хайдеггер заменяет в «Бытии и времени» абсолютное сознание вот-бытием (Dasein) и отграничивает способ бытия экзистенции от подручности и наличности, *формально* он действует именно так.

В этом плане особенно бросается в глаза способ критики первого гуссерлевского определения, состоящего в том, что сознание есть имманентное бытие[46]. «Имманентность» здесь означает, что в акте рефлексии сознания на собственное переживание это переживание – в отличие от предмета внешнего восприятия – «внутренне (reell) заключено» в таком акте. Так вот, Хайдеггер утверждает, что констатация так понятой имманентности определяет только некоторое отношение внутри региона «сознание», но не само бытие, т. е. не способ бытия этого региона.

Эта критика достигала бы цели только в том случае, если бы можно было феноменологически осмысленно говорить о бытии сознания независимо от того, как оно себе самому дано. Однако согласно упомянутому феноменологическому принципу корреляции бытие всякого предмета – а значит, и сознания как предмета для него самого – показывает себя исключительно в «как» его первичного явления. Таким образом, если сознание первично является самому себе в актах

рефлексии (a), и если Как этого явления имеет характер упомянутой имманентности (b), то верен и вывод (c), что имманентность есть определение бытия сознания. Хайдеггер мог бы с полным правом поставить предпосылки (a) и (b) под вопрос. Забота как тревога (Bekümmerung) смертного человека за свое бытие – это более первичное «отношение к себе», чем опредмечивающая переживания рефлексия (a), и действительно ли мои переживания имманентны относящему к ним акту рефлексии или уже трансцендентны (b) – этот вопрос стал проблематичен и для самого Гуссерля в его позднейших анализах времени. Однако характерным образом Хайдеггер отталкивается в своей критике не в от этих двух пунктов, но от вывода (c), чтобы продемонстрировать, что Гуссерль не ответил на вопрос о бытии сознания, а это утверждение как раз-таки неверно.

Критика Гуссерля в «Пролегоменах» достигает апогея в следующей аргументации: чтобы отличить абсолютное бытие конституирующего мир сознания от соотнесенного с сознанием бытия мира, Гуссерль нуждается в бытии как основании для сравнения, но он упустил поставить вопрос о смысле этого предпосылаемого бытия[47]. По этой аргументации бытие было бы родом, внутри которого Гуссерль различает два вида: абсолютное и относительное бытие. Однако уже со времен Аристотеля ясно, что «бытие» не есть родовое понятие, и никто не знает это лучше, чем Хайдеггер. Таким образом, при введении понятия бытия в рамках его феноменологически имманентной критики Гуссерля он использует несостоятельное понятие бытия, и тем самым его критика в решающем пункте окончательно теряет свою убедительность.

Это не исключает того, что хайдеггеровское использование понятия бытия может быть оправдано при помощи нефеноменологических аргументов. Для меня важно только, что введение этого понятия путем имманентной критики феноменологии оказалось неудачным. Все это говорит о том, что вопрос о бытии ставится у Хайдеггера на нефеноменологических основаниях: в первую очередь с опорой на Аристотеля. Так же как Гуссерль, ища опору в сознании, стремится справиться с *пост*номиналистической ситуацией и потому использует картезианскую идею философии, Хайдеггер, мотивированный *до*номиналистическим фундаментальным опытом данности измерения

открытости, вновь принимает основополагающую докартезианскую идею философии: аристотелевский вопрос о сущем в его бытии[48].

В обоих случаях феноменологии предписывается иная «вещь», нежели та, на которую естественным образом указывает ее принцип очевидности: мир[49]. Между прочим, эта тема тоже может быть привязана к традиционной идее философии. Вопреки утверждению Аристотеля (на авторитет которого опирался Хайдеггер), что мыслители уже всегда спрашивали об *on*[50], в древнейшем греческом мышлении речь шла не о бытии (это позднейшее толкование Парменида[51]), но о целом как таковом, о тотальности *panta*, о космосе. Так мир был изначальной «вещью философии», и в этом смысле феноменология может рассматриваться как возобновление древнейшей идеи философии.

Хотя Хайдеггер не признал бы этот тезис в таком виде, в его мысли мир постоянно проступает как собственная тема феноменологии, от бытия-в-мире в «Бытии и времени» до проблематики четверицы и постава в поздний период[52]. В дальнейшем я буду опираться на эти темы Хайдеггера, так как представление «бытия» в качестве «вещи феноменологии» не кажется мне обоснованным[53].

Гуссерль мыслит конституцию мира так, что сознание при интенциональном переживании предметов образует соответствующие горизонты, и из этих горизонтов в свою очередь «выстраивает» универсальный горизонт. То есть он исходит из предметного отношения сознания и только на этой основе достигает открытости горизонту мира. Но эта конструкция обрекает саму его феноменологию на забвение жизненного мира, поскольку при таком подходе мир должен быть понят как что-то вроде всеохватывающего предмета. Однако таковым он быть не может, поскольку в качестве измерения открытости он только делает явление предметов возможным. Поэтому в «Бытии и времени» феноменология Хайдеггера начинается с тезиса: отношение к миру должно быть первичным определением сознания. Но так как сознание определяется через свое отношение к предметам, от этого понятия следует отказаться. Субъект Нового времени получает в «Бытии и времени» радикально новое определение через свою основополагающую открытость миру в качестве измерения открытости. Субъект – это не что

иное, как «вот» (Da) для явления этого измерения[54], т. е. «вот-бытие» как «бытие-в-мире». Отношение вот-бытия к миру уже не охвачено, как в случае гуссерлевской интенциональности, имманентностью, так как самотрансцендирование к транссубъективному «вне» мира является для вот-бытия конститутивным. Интенциональное отношение к предметам получает основание в трансценденции к миру[55].

Эта трансценденция все более определенно выступает в сочинениях и лекциях в первые годы после «Бытия и времени» в качестве основной черты вот-бытия[56]. Но вместе с тем становится все более ясно, что именно идея трансценденции все еще допускает волюнтаристическое противопоставление духу принципа очевидности. В изначальном движении трансценденции к миру вот-бытие вырывает у изначально замкнутого, темного сущего[57] светлое измерение явления, горизонт мира, в свете которого сущее может показать себя. Как у Гуссерля в предметно-фиксированном интенциональном сознании действовала воля к очевидности, так и над вот-бытием в свободе его экзистенции господствует воинственная воля, которая предзадает себе – в качестве своего «ради-чего»[58] – мир как универсальный простор для этой свободы. В этой мысли Хайдеггер доводит господство принципа воли и новоевропейское волюнтаристическое отношение к миру до предела, и даже превосходит в этом плане имманентистскую теорию конституции мира Гуссерля. Теперь мир окончательно поступает в распоряжение воли.

Если измерение открытости должно мыслиться последовательно антиволюнтаристически как нечто предданное, как подлинное транссубъективное «вне», то оно не должно быть подвластно воле; оно может встречать вот-бытие не как нечто, что по существу проистекает из его свободы, но как то, от чего оно впервые воспринимает свою свободу. Но такая восприимчивость вот-бытия к измерению открытости предполагает, что последним невозможно распоряжаться. Так все более последовательное осмысление антиноминалистически-антиволюнтаристических импликаций принципа очевидности приводит Хайдеггера к «повороту»: в явлении «мира» как измерения открытости должно быть в игре некое уклонение как противоход к выхождению-на-свет, т. е. самосокрытие. Только в этом пункте феноменология

Хайдеггера, по его точной самоинтерпретации в поздний период, делает решающий шаг за пределы феноменологии Гуссерля[59].

Конечно, идею сокрытия можно было уловить уже в исследовательской максиме «К самим вещам», императивной формулировке принципа очевидности: ведь требование вывести на свет сами вещи, феномены было осмысленным только при той предпосылке, что эти самые вещи обычно остаются сокрыты[60]. Гуссерль, однако, приписал эту сокрытость предметной захваченности сознания в естественной установке. Также и Хайдеггер первоначально, в «Бытии и времени», локализирует сокрытость в конституции занявшего место сознания вот-бытия, а именно в его падении[61]. Лишь после «поворота» Хайдеггер увидел, что сокрытость принадлежит «самой вещи»; теперь она определяет сущность того измерения открытости, которое принцип очевидности предполагает как предданное.

Хотя в этом шаге феноменология принимает кардинально иной, нежели у Гуссерля, характер, тем не менее в «Кризисе» есть ход мысли, который недвусмысленно показывает, что в мышлении сокрытости обнаруживается изначальная тенденция также и гуссерлевской феноменологии: мир как горизонтная отсылательная взаимосвязь способов данности должен оставаться скрытым от сознания в естественной установке, так как последнее делает то, что ему является, предметом, «темой» своего внимания; мир же как медиум всякого такого опредмечивания от тематизации уклоняется. Только с возникновением философии и науки, т. е. с историческим переходом от естественной установки к философской, мир под такими наименованиями, как *kosmos* или *ta panta*, выходит из своей нетематизированности. Будучи тематизирован, он неизбежно становится также предметом философско-научного мышления, а это значит, он теряет тот самый характер, благодаря которому он как горизонт отличается от предметов естественной установки. Так научно-философское мышление с самого начала впадает обратно в естественную установку, от которой оно желает отмежеваться посредством тематизации мира. Из-за опредмечивания мира оно обрекается на превратное самопонимание «объективизма», которое доходит до предела в математизированной науке Нового времени[62]. Как, однако, можно представить себе

преодоление объективизма? Очевидно, даже если у Гуссерля эта мысль едва ли заостряется до полной отчетливости, оно будет возможно только в том случае, если философии удастся тематизировать мир именно *в* его нетематичности, благодаря которой он ускользает от естественной тенденции опредмечивания и в этом смысле остается от нее скрытым. Так перед нами, если продумать гуссерлевскую критику объективизма до конца, встает формально та же самая задача, которую решает Хайдеггер: осмыслить характер сокрытости, присущий «миру» как измерению открытости[63].

Тому, что философско-научное мышление с самого начала имело некоторое – в свою очередь глубоко скрытое и едва ли даже замеченное – представление об этом характере сокрытости, Хайдеггер находит известное подтверждение в греческом понятии *aletheia*. Слово «не-сокрытость» дает, с его точки зрения, первое указание на то, что выхождение-на-свет мирового горизонта пересекается с ускользанием и утаиванием-себя[64]. Проступание мира, становление-явным самого измерения открытости имеет характер противохода к изначальному сокрытию. В период непосредственно после «Бытия и времени» Хайдеггер еще допускал, что этот противоход имеет свое основание в свободной воле вот-бытия, которое в манере Нового времени насильственно завоевывает свое самоутверждение. Приблизительно с 1930 г. он видит, что самое радикальное следствие принципа очевидности может состоять только в том, что восхождение мира (Weltaufgang) осуществляется-присваивается (ereignet) от предварительного пребывания-при-себе (Ansichhalten), которое в своей изначальной свободе не утаивает от человека свет мира и высвобождает его для вот-бытия[65].

С этой мыслью теперь наконец обнаруживается транссубъективная предданность измерения открытости, причем таким способом, который для дономиналистического мышления, которое эту предданность уже осознавало, оставался в принципе закрыт, так как свет эйдосов или форм не мыслился как дар из изначальной тьмы; появление этого света не было затуманено никаким мраком. Поэтому Хайдеггер, акцентируя традиционную метафору света, обозначает это высвобождение восхождения мира из его ускользания как «просвет»[66]. Вместе с тем,

допуская бездонную сокрытость, он в детеологизированной форме сохраняет – не выражая этого явно – момент истины волюнтаризма.

Следовательно, если, Хайдеггер восстанавливает в правах доволюнтаристически-дономиналистическое сознание предданности измерения открытости, то он никоим образом не реставрирует отживший образ метафизики, но остается на постволюнтаристически-нововременной почве. Хайдеггер не является скрытым неотомистом. Это проявляется и в том, что в одном решающем аспекте он не отказывается от нововременной точки зрения субъективности[67]. Конечно, сам субъект мыслится уже не как сознание, но – исходя из связи с миром – как вот-бытие, и нововременная свобода воли, посредством которой субъект утверждает себя вопреки волюнтаристически-номиналистическому замешательству, становится возможной только через высвобождение мирового горизонта из сокрытости. Но – и в этом все дело – дар открытости из просвета привязан к человеку как его получателю[68]. Просвету «нужн**о**» вот-бытие как место, где только и совершается восхождение мира[69]. Но это как раз-таки не означает, что просвет представляет собой конститутивный продукт вот-бытия[70].

Так Хайдеггер – подобно Гегелю, но совершенно иным путем – оказывается перед следующей задачей: исходя из новоевропейского мышления субъективности повторно обрести фундаментальные прозрения доволюнтаристически-дономиналистической традиции, не впадая вновь в преодоленные предрассудки этой традиции или ее наивность.

Благодаря радикальному признанию предданности мира как измерения открытости появляется шанс преодолеть нововременную потерю мира[71], против которой выступил уже Гуссерль с его критикой забвения жизненного мира. Хайдеггер описывает присущий миру характер отсылания, который Гуссерль определял при помощи понятия горизонта совершенно по-новому – средствами своей радикализированной феноменологии высветляющего сокрытия. Во-первых, человек вследствие предданности мира, из которого он воспринимает себя как вот-бытие, оказывается вместе с вещами *в* мире. Во-вторых же, он экзистирует в мире как существо, в «вот» которого мир является *как* мир, т. е. в своем выхождении из безосн**о**вной сокрытости.

Это происхождение из сокрытости пронизывает саму человеческую экзистенцию в неустранимой тайне смерти. Поэтому люди являются смертными, т. е. существами, которые в отличие от всех прочих существ, способны «умирать». Фундаментальный опыт смертности, в свою очередь, невозможен без комплементарного отношения к бессмертности божественных существ как обратной стороне смертности[72]. Божественные тоже суть существа, открытые просвету, которые, следовательно, живя в мире, переживают (erfahren) мир *как* мир[73]. Различие смертных и божественных пересекается с другим различием. Первично мир встречается существами, которые переживают мир *как* мир, в качестве охватывающего места, в котором они пребывают, т. е. как местность. Различие характеров световой открытости и темной сокрытости формирует мир как местность таким образом, что для смертных и божественных существует две местности: небо и земля, в каждой из которых доминирует один из двух названных характеров.

Так взаимосвязь отсыланий «мира жизни», т. е. мира в «как» его первичной переживаемости-живущими-существами, получает новое определение в качестве «четверицы» смертных и божественных, неба и земли[74]. Уже когда Гуссерль встраивает отдельную воспринимаемую вещь в горизонтную взаимосвязь отсыланий жизненного мира, здесь ощущается дополнительная цель: спасти вещь от объективистского нивелирования, превращающего ее в заменимую составную часть «мира», который как совокупность всех предметов является чем-то вроде исполинского контейнера, где все в конечном счете становится мусором. Хайдеггер впервые распознает весь драматизм этой ситуации, которая сегодня в силу мирового экологического кризиса стала очевидной и для нефилософского сознания. У него единичная вещь должна вновь обрести свое достоинство, которое она потеряла в «поставе», будучи в нем заменимым объектом исследования, материалом технических манипуляций и единицей в товарном ассортименте общества разовой продукции, благодаря тому что она собирает в себе отношения четверицы.

Что бы мы ни думали об эффективности этого анализа, мне кажется характерным, что, когда мышление Хайдеггера вновь становится после «поворота» феноменологически конкретным, оно опять имеет темой

собственную «вещь феноменологии»: мир как взаимосвязь отсылок и вместе с тем встроенность единичной вещи в эту взаимосвязь. Уже у Гуссерля воспринимаемая вещь была, собственно, не субстанцией, но – как ноэматический полюс синтезов горизонтных связей отсылания – собранием этих мировых отношений. Однако тот факт, что первично данная вещь в строгом смысле *есть* собрание *мировых* отношений, впервые продумал только Хайдеггер, когда он на место гуссерлевской изначальной полярности предмета восприятия и горизонта поставил полярность вещи и четверицы.

Скрытую непрерывность феноменологического мышления о жизненном мире при переходе от Гуссерля к Хайдеггеру можно увидеть и в том, что Хайдеггер сохраняет гуссерлевский примат единичного предмета (Sache) в мире – «вещи» – над тем, что Гуссерль и первопроходцы *лингвистического поворота* обозначали как «положение дел» (Sachverhalt). Из-за того что Гуссерль ориентируется в своих анализах в первую очередь на единичный предмет восприятия, а не исходит из предложения, соотнесенного с положением дел как целого, эти анализы могут выглядеть устаревшими, по меньшей мере в глазах номиналистически мыслящих аналитиков языка[75]. Однако, насколько мне известно, в аналитической философии еще никто не заметил и не продумал того обстоятельства, что в хайдеггеровской феноменологии вещи примат единичного предмета перед положением дел получает лучшую опору, чем в гуссерлевской феноменологии восприятия. Хайдеггер согласился бы с аналитикой языка относительно примата речи над восприятием. Однако для него «собственно языковая единица – это не *предложение*, а *слово*»[76]; изначальный акт говорения – это не пропозициональное связывание, т. е., в случае высказывания семантическая форма *ti kata tinos*, но чистое поэтическое именование, *onomazein*[77]. Последнее поименно вызывает из сокрытости просвета во взаимосвязи отсыланий четверицы все то, что вообще способно встретиться человеку. Если бы через этот единственный речевой «акт», действительно заслуживающий этого обозначения, в мире не выявлялись единичные предметы, то языку вообще нечего было бы пропозиционально связывать[78].

Хайдеггеровский «поворот», введение противохода в движении между измерением очевидности и вот-бытием, часто встречает в современной философии подозрение, которое можно было бы облечь в следующий вопрос: не является ли сокрытость, которая должна обеспечить неподвластность горизонта мира, просто измышлением; не продолжает ли это допущение основания истины, трансцендентного сознанию, стиль мышления отжившей метафизики и не подлежит ли оно поэтому бритве Оккама? Чем можно подтвердить, что в явлении мира действительно господствует сокрытие?

В свете предложенной здесь интерпретации Хайдеггера мысль «поворота» получает свою обязательность благодаря антиноминалистической тенденции мышления очевидности: решающим является то, что поворот, как всегда подчеркивал сам Хайдеггер, лишь на первый взгляд представляет собой субъективный «поворот» на его мыслительном пути[79]. Скорее он должен быть понят как предвестник всемирноисторического отхода от нововременного принципа воли. Следствием этого принципа воли была потеря мира, дошедшая до забвения жизненного мира. Уже эта потеря мира является требуемым подтверждением того, что мы не властвуем над «миром» как измерением открытости, следовательно, в своей свободе зависимы от господствующей в нем сокрытости. Номиналистический скепсис по отношению к так понятой предданности транссубъективного измерения открытости сам является философским выражением потери мира. Отрицая, что мы воспринимаем измерение открытости, а не создаем его сами, такой скепсис является рупором забвения мира, которое, в свою очередь, не является виной человека, но судьбоносно настигает его из потаенности в просвете. Стало быть, номиналистический скепсис относительно допущения, что открытость обеспечивается человеку неким скрытым «вне» по ту сторону подвластного вопреки собственной интенции подтверждает то, что оспаривает.

Известно, каким образом «поворот» как всемирно-исторический перелом должен стать возможным: с предельным ростом «опасности» потери мира в «поставе» возрастает шанс впервые узнать эту потерю *как* потерю, а вместе с тем и сокрытость, из которой потеря была нам исторически послана, как принадлежащую сущности просвета. Остается, однако, последний вопрос: как этот шанс может быть осуществлен? Как может быть преодолен принцип воли, основание потери мира?

Гуссерль предлагал в качестве пути эпохэ, т. е. приостановку интенционального воления (Willentlichkeit). Но эта приостановка сама была чем-то, на что мы решаемся, а значит, актом воли. Феноменология совершает этот акт, поскольку императивная формулировка принципа очевидности, максима «к самим вещам», является обращением к ответственности ученого. В принципе очевидности лежит требование ответственного отчета о явлении мира. Гуссерль с полным правом вновь и вновь подчеркивал эту ответственность философа[80]. В своей высшей точке феноменология была для него не чем иным, как сознательным принятием предельной ответственности.

Хайдеггер в этом месте выплеснул и ребенка с водой. Он предполагает, что современное забвение мира, поскольку оно судьбоносно настигает человека из лишения в просвете, представляет собой своего рода трагическое ослепление, которого не может избежать даже философ[81]. Если Гуссерль считает, что можно преодолеть нововременной принцип воли волевым решением философа, то – видимо, так сказал бы Хайдеггер – в этом своем доверии воле философа он все еще остается по власти принципа воли[82]. Надежда на прекращение забвения мира требует, по Хайдеггеру, такой установки, в которой исчезает и воля к ее принятию.

То устройство человеческого бытия, которое характеризуется такой радикально неволевой установкой, Хайдеггер называет «отрешенностью» (Gelassenheit). Отрешенность – это уже не этическая установка в традиционном смысле, ведь такие установки осваиваются намеренно, они покоятся на решениях, за которые со своей стороны должен отвечать человек. Напротив, в сфере отрешенности, как говорит Хайдеггер в «Разговоре на проселочной дороге». К вопросу «Об отрешенности», «отвечать не за что»[83]. Радикализируя таким образом идею транссубъективной предданности измерения открытости, он доводит ее до предела, так что момент ответственности, который в императивной формулировке принципа очевидности обнаруживается явным образом, в конечном итоге гибнет[84].

Идея отрешенности кажется мне преувеличением. Я не хочу приводить тот *argumentum ad hominem*, что все мыслительные усилия Хайдеггера фактически были целиком и полностью движимы волей –

очень энергичной волей к тому, чтобы ответственно дать отчет о нашей эпохе и о том, что могло бы за нею последовать, – и что эта его воля изобличает ложность его собственного отказа от воления. Прежде всего, мне кажется, что он спутал волю к ответственному отчету, которая предполагается *всегда*, пока вообще существует философия, которую можно принимать всерьез, с волюнтаристически преувеличенной волей, которая обрела власть только в одну определенную историческую эпоху, а поэтому может вновь исчезнуть. Характерно, что слово *logos*, которое фигурирует в понятии «феноменология» и о котором он так много размышлял, Хайдеггер переводит всеми возможными перифразами, но никогда все еще самым адекватным немецким понятием «отчет». Он категорически отклонил верный перевод основной сократической формулы философствования *logon didonai* как «давать отчет»[85]. Можно допустить, что тем самым он хотел удалить из своей феноменологии тот призвук волевой ответственности, что слышится в этом переводе.

Пожалуй, на непонимание Хайдеггером этического измерения ответственного отчета можно было бы не обратить внимания, если бы этот дефект не имел одного сомнительного следствия. У греков из воли к взаимному отчету выросла новая форма публичной жизни в общности граждан, которые равны друг другу в свободе их отчетоспособности. Не случайно философия как самая радикальная форма *logon didonai* возникла в то же время, что и гражданская, в собственном смысле политическая общность[86], и столь почитаемый Хайдеггером Аристотель не считал несущественной философской задачей размышлять о наилучшей форме такого рода общности граждан, общение между которыми предполагает отчетность.

Хайдеггер, бесспорно, вдохновлялся понятием праксиса из «Никомаховой этики»; но так как он умалял значение момента ответственности, его не интересовала основанная на этом понятии традиция политической философии, и потому он мог принять, пусть на короткое время, нигилистическое наступление Гитлера на политическую общность за начало ожидаемой им новой эпохи и, занимая высокое положение, присоединиться к национал-социализму. Здесь нечего приукрашивать. Однако продолжающееся поныне замешательство по поводу его политической несостоятельности не должно делать

действительно вдумчивых слепыми к тому, что он образцовым образом продумал принцип очевидности до конца и тем самым фактически открыл путь к преодолению нововременной потери мира. По моему впечатлению, позднейшие высказывания Хайдеггера о феноменологии показывают, что, оглядываясь назад, он отчетливо видел, благодаря чему его мышление стало путеводным для будущего философии: в конечном счете это был не глубокий вклад в экзистенциальную философию[87] и не возобновление и преобразование аристотелевского вопроса о бытии (в аргументативном плане малопрозрачное), – но радикализация изначальной идеи феноменологии.

Перевод с нем. А. Тетеркина и А. Филатова
Под редакцией Е. Борисова.

[1] Перевод выполнен по изданию: *Held K.* Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie // A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.). Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt/M., 1989. S. 111–139.

[2] Названия упоминаемых в дальнейшем работ Гуссерля и Хайдеггера даются в следующих сокращениях.

РАБОТЫ ГУССЕРЛЯ:

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hg. von L. Landgrebe. 5. Auflage, Hamburg, 1976 (Erf. u. Urteil); Formale und transzendentale Logik. Hg. von P. Janssen. Den Haag, 1974 (Husserliana. Bd. XVII; F. u. tr. Logik); Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,ranszendentale Logik. Hg. von P. Janssen. Den Haag, 1974 (Husserliana. Bd. XVII; F. u. tr. Logik); Bd. I. Neu hg. von K. Schuhmann. Den Haag, 1975 (Husserliana. Bd. III/I; Ideen I); Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hg. von W. Biemel. Den Haag, 1954 (Husserliana. Bd. VI; Krisis); Logische Untersuchungen, Bd. II. Hg. von U. Panzer. Den Haag, 1984 (Husserliana. Bd. XIX; Log. Unters.); Erste Philosophie, 2. Teil. Hg. von R. Boehm. Den Haag, 1959 (Husserliana. Bd. VIII; I. Philosophie II).

РАБОТЫ ХАЙДЕГГЕРА:

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Hg. von K. Held. Frankfurt a.M., 1978. (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 26;

Anfangsgründe); Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Hg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M., 1985. (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 61; Aristoteles); Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken // Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976). Hg. von H. Heidegger. Frankfurt a.M., 1983. S. 37–74 (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 13; Gelassenheit); Hegel und die Griechen // Wegmarken. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., 1976. S. 427–444 (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 9; Hegel u. d. Gr.); Brief über den Humanismus // Wegmarken. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., 1976. S. 313–364 (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 9; Humanismusbrief); Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Hg. von P. Jaeger. Frankfurt a.M., 1979 (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 20; Prolegomena); Brief an P. Richardson // W.J. Richardson. Through Phenomenology to Thought. Den Haag, 1974 (Phaenomenologica. Bd. 13; Richardsonbrief); Zur Sache des Denkens. 2. Auflage, Tübingen, 1976 (SD); Der Satz vom Grund. 6. Auflage, Pfullingen, 1986 (SG); Sein und Zeit. 15. Auflage, Tübingen, 1979 (SZ); Vier Seminare. Frankfurt a.M., 1977 (VS); Die Technik und die Kehre. 6. Auflage, Pfullingen, 1985 (TK); Unterwegs zur Sprache. 8. Auflage, Pfullingen, 1986 (US); Vom Wesen des Grundes // Wegmarken. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., 1976. S. 123–175 (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 9; WG); Vom Wesen der Wahrheit // Wegmarken. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., 1976. S. 177–202 (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 9; WW); Vorträge und Aufsätze. 5. unv. Auflage, Pfullingen, 1985 (VA); Einleitung zu: Was ist Metaphysik? // Wegmarken. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., 1976. S. 365–383. (Heidegger-Gesamtausgabe. Bd. 9; Einl. WM).

[3] Ср.: Ideen I. S. 51 [*Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. Пер. А.В. Михайлова. С. 60. *Здесь и далее в квадратных скобках даны примечания редакции.*]

[4] Ср.: Richardsonbrief. S. XV.

[5] Ср.: F. u. tr. Logik. S. 176 ff.

[6] По точному замечанию Хайдеггера в Prolegomena, s. 68, очевидность выполняет по отношению к интенциональности «универсальную функцию» [*Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. Пер. Е.В. Борисова; в дальнейшем Пролегомены. С. 56.].

[7] Ср.: Prolegomena. S. 130 [Пролегомены, с. 102]; чт. е. категориальное созерцание, разворачивается в связи с Гуссерлем на s. 64 ff [Пролегомены, с. 53 и далее].

[8] Ср.: Log. Unters. S. 657 ff; см. об этом: *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. 2 Auflage. Berlin, 1970. S. 107 ff.

[9] Ср.: VS. S. 115.

[10] Ср.: Prolegomena. S. 78 ff, 97, 101 [Пролегомены, с. 64 и далее; 87 и 81]; также *VS*. S. 113 f, 116.

[11] Ср.: VS. S. 111.

[12] Ср.: *Prolegomena*. S. 64 [Пролегомены, с. 53]; также VS. S. 112 ff.

[13] Ср.: *Prolegomena*. S. 90 ff., 109, 130 [Пролегомены, с. 73 и далее; 87, 102].

[14] Ср.: *Prolegomena*. S. 98 [Пролегомены, с. 78].

[15] Ср.: *Tugendhat E.* Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M., 1976. S. 184 ff.

[16] Ср.: VS. S. 112 ff.

[17] Ср.: VS. S. 112 ff.

[18] Ср.: VS. S. 114 f.

[19] Prolegomena. S. 73 [Пролегомены, с. 60], ср. S. 69 ff [56 и далее].

[20] В указанном месте (Prolegomena. S. 98 [Пролегомены, с. 78]) он характерным образом говорит по поводу спора об универсалиях, что благодаря открытию категориального созерцания этот спор получает лишь «*предварительное* решение» (курсив автора).

[21] Понятие «измерение» в связке с «открытостью» встречается у самого Хайдеггера в Einl. WM. S. 375 [*Хайдеггер М.* Что такое метафизика? Введение // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 32. Пер. В.В. Бибихина]; об «измерении» см. также SD. S. 15.

[22] Ср.: Prolegomena. S. 99 ff [Пролегомены, с. 79 и далее].

[23] Ср.: SD. S. 87.

[24] Изначальное основание дономиналистического отношения к миру в раннем греческом мышлении я постарался прояснить по контрасту с исходной ситуацией схоластики, как она представлена у Ансельма, в статье «Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises. Anselm und Parmenides» (К предыстории онтологического доказательства бытия Бога. Ансельм и Парменид): Perspektiven der Philosophie 9 (1983). S. 217 ff.

[25] Ср.: Prolegomena. S. 85 ff [Пролегомены, с. 69 и далее]. Следуя Гуссерлю, Хайдеггер реферирует приведенное ниже различие как различие «актов синтеза» (§ 6c) и «актов идеации» (§ 6d).

[26] Ср.: Log. Unters. 48, 50 и 51 трактуют созерцание формально категориального, а 52 имеет темой эйдетически категориальное. По существу к тому же различию относится различение формализации и генерализации в «Ideen I» [Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии (см. примеч. 2)], § 13.

[27] VS. S. 113.

[28] На значение скепсиса у Гуссерля, которое не следует недооценивать, самым настойчивым образом обращает внимание А. Агирре: *Aguirre A.* Genetischr Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls (Предельное обоснование науки на основе радикального скепсиса в мышлении Э. Гуссерля). Den Haag, 1970 (Phaenomenologica. Bd. 38). S. 65 ff.

[29] Феноменологическую критику этого парадокса я более детально развернул в статье «Husserls Rückgang auf das *phainomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie» (Гуссерлевское возвращение к *phainomenon* и историческое положение феноменологии) / / Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Hg. Von W. Orth. Freiburg, 1980 (Phänomenologische Forschungen. Bd. 10). S. 89 ff.

[30] Ср.: SD. S. 47, 69 ff; VS. S. 119 ff, 123.

[31] Ср.: Krisis. S. 48.

[32] Ср.: *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. S. 172, 184 (см. примеч. 7). О «между» см. также мою работу «Husserls Rückgang auf das *phainomenon*». S. 90 ff (см. примеч. 28) и мою статью «Phänomenologie der Zeit nach Husserl» («Феноменология времени у Гуссерля») / / Perspektivev der Philosophie 7. (1981). S. 185 ff.

[33] Ср.: *Tugendhat E.* Einführung in die sprachanalytische Philosophie. S. 150 ff, 164 ff (см. примеч. 14); прежде он анализировал категориальное созерцание с одобрением: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. S. 126 ff. (см. примеч. 7).

[34] С этой точки зрения подтверждается тезис работы Тугендхата «Einführung in die sprachanalytische Philosophie», что основная тема философии может быть определена только через формализацию, но не через генерализацию. Однако на предложенном выше пути мы в качестве темы философии получаем не семантическую форму связанного с повседневным языком понимания, но мир в смысле универсального горизонта.

[35] Ср.: Erf. u. Urteil. S. 410.

[36] Этим предположением я обязан У. Клэзгесу: *Claesges U.* Endmund Husserls Theorien der Raumkostitution (Теория конституции пространства у Эдмунда Гуссерля). Den Haag, 1964 (Phaenomenologica. Bd. 19). S. 29 ff.

[37] По сути, это говорится уже в Prolegomena. S. 104 ff [Пролегомены, с. 83 и далее], а затем в Richardsonbrief. S. XIII f; *SD*. S. 73 и 87; о понятии «вещи» в этом контексте см. также: SD. S. 41, 67.

[38] Ср.: *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger: S. 270.

[39] Ср.: *Fink E.* Die phänominologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl (Феноменологическая философия Гуссерля в современной критике. С предисловием Эдмунда Гуссерля). Kantstudien 38. (1933). S. 319 ff; переиздано в: Studien zur Phänomenologie (1930–1939). Den Haag, 1966 (Phaenomenologica. Bd. 21). S. 79. Поучительные замечания об этом: *Strasser S.* Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie (Понятие мира в феноменологической философии) // Phänomenologische Forschungen. Bd. 3: Phänomenologie und Praxis. Hg. Von W. Orth. Freiburg, 1976. S. 174 ff.

[40] О различии между миром как совокупностью и миром как горизонтом ср.: *Claesges U.* Zweideutigkeit in Husserls Lebensweltbegriff (Двузначность гуссерлевского понятия жизненного мира) // Perspektiven phänomenologischer Forschung. Für L. Landgrebe zum 70. Geburtstag. Hg. von . U. Claesges und K. Held. Den Haag, 1972 (Phaenomenologica. Bd. 47). S. 85 ff.; эту мысль я продолжил в моем исследовании «Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt» («Гуссерлево новое введение в философию: понятие жизненного мира»): Lebenswelt und Wissenschaft. Hg. von C.F. Gethmann. Bonn, 1988.

[41] О волевом характере интенциональности ср.: Erf. u. Urteil. S. 81–92l, 231, а также Erste Philosophie II. S. 98 ff, 152 ff.

[42] В этой связи ср. мою цитированную статью «Husserls Rückgang auf das *phainomenon*» (см. примеч. 28). S. 100 ff.

[43] С помощью этой формулы я указываю на оборот, которым Хайдеггер неоднократно обозначает в SD несокрытость, соответственно, просвет (S. 76, 78).

[44] Ср.: Prolegomena. S. 124, 158, 178 [Пролегомены, с. 98, 123, 138].

[45] Ср.: Prolegomena. S. 146 ff [Пролегомены, с. 114 и далее].

[46] Ср.: Prolegomena. S. 142 [Пролегомены, с. 111].

[47] Ср.: Prolegomena. S. 158, 178 [Пролегомены, с. 123, 138].

[48] Ср.: *Аристотель*. Метафизика. 1003 a 21 и далее.

[49] Таким образом, можно и о Хайдеггере сказать то, в чем он правомерно упрекает Гуссерля в Пролегоменах (S. 147 [с. 115]): что тот получает «тематическое поле феноменологии» «не феноменологически, не исходя из самих вещей, но исходя из некоторой традиционной философской идеи».

[50] Ср.: *Аристотель*. Указ. соч. 1028 b 2 ff.

[51] Этот тезис я обосновывал в своей книге «Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung» («Гераклит, Парменид и начало философии и науки. Феноменологическое осмысление»). Berlin, 1980. S. 122, 576 ff.

[52] За соответствующими подтверждениями я отсылаю к обзорной работе В. Маркса: *Marx W*. Heidegger und die Tradition (Хайдеггер и традиция). Stuttgard, 1961. S. 183 ff. Заслуживает внимания также экспонированное употребление понятия мира уже в ранних фрайбургских лекциях: *Aristoteles*. S. 85 ff. О центральном значении понятии мира как измерения открытости ср. также: *Tugendhat E*. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (см. примеч. 7). S. 272 ff.

[53] Я мог бы принять бытие в качестве «вещи философии», если бы это понятие употреблялось у Хайдеггера более или менее последовательно и однозначно в том смысле, который сформулировал Фр.-В. фон Херрманн: «сами разомкнутость и явность есть простая сущность бытия» Herrmann (Fr.-W. von Subjeckt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit», Frankfurt a.M., 1974. S. 80 (*Херрманн Фр.-В. фон*. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Мн., 2000. С. 153. Пер. И.Н. Инишева). В остальном я разделяю точку зрения фон Херрманна: «что мы ... прежде всего должны осмыслить существо разомкнутости и явности, отмыкание разомкнутости и восхождение явности, – все это составляет подлиннейшую и глубочайшую основную идею Хайдеггера, которая влечет за собой все дальнейшие достижения его мышления» (Там же). Именно эта фундаментальная мысль Хайдеггера делает его в моих глазах тем феноменологом, который продумывает принцип очевидности до конца.

[54] Ср.: SZ. S. 123 f [*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 123–124. Пер. В.В. Бибихина. см. также точный комментарий Фр.-В. фон Херрманна: Subjekt und Dasein. S. 30 ff [*Херрманн Фр.-В. фон*. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля (см. примеч. 52). С. 91 и далее].

[55] Касательно полного контекста см. прежде всего: Anfangsgründe der Logik. S. 212 ff, и соответствующий текст в WG. S. 157 ff.

[56] Ср.: WG. S. 157 ff.

[57] Ср.: Anfangsgründe. S. 281.

[58] Ср.: Anfangsgründe. S. 246 ff; параллельные высказывания в: WG. S. 157 ff.

[59] Ср.: SD. S. 70 ff; VS. S. 123 ff.

[60] Уже в: Prolegomena. S. 119 f [Пролегомены, с. 93].

[61] Это первое определение сокрытия Хайдеггер после «поворота» истолковывал иначе; ср.: Humanismusbrief. S. 332 f. [*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / / Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 203].

[62] Исторически-систематическую проблематику объективизма как «естественной установки второй ступени» я детально проанализировал в: «Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt» (см. примеч. 39).

[63] Параллель между пересечением тематичности и нетематичности жизненного мира у Гуссерля и пересечением раскрытия и уклонения бытия у Хайдеггера я более подробно проследил в статье «La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl e Heidegger» («Феноменологический диагноз современности у Гуссерля и Хайдеггера») в: *Husserl E.* La «crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa. Hg. von M. Signore. Mailand, 1985. S. 125 ff.

[64] За всеми соответствующими подтверждениями до 1961 г. я отсылаю к сжатому обзору: *Marx W.* Heidegger und die Tradition (см. примеч. 51). S. 148 ff.

[65] Важнейшим документом этого «поворота» остается, конечно, доклад «Vom Wesen der Wahrheit» («О сущности истины») (WW. S. 187 ff).

[66] Ср. прежде всего: SD. S. 72 ff.

[67] Ср. у Э. Тугендхата: «Верно понятая новая позиция не обращает философию субъективности вспять, но последовательно продолжает ее» (Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (см. примеч. 7). S. 276). В принципе этой же линии интерпретации следует образцово продуманное исследование К.Ф. Гетманна: *Gethmann C.F.* Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers (Понимание и истолкование. Проблема метода в философии Мартина Хайдеггера). Bonn, 1974. В резюме своего изложения Гетманн усматривает «стержень» развития мышления Хайдеггера в «тезисе теории субъекта», согласно которому «мыслимое в традиционном понятии субъективности отношение к себе в свою очередь обусловлено (онтологическим) отношением характера неподвластности» (S. 334).

[68] Ср.: *Marx W.* Heidegger und die Tradition. S. 224.

[69] Буквально то же самое в: *VS*. S. 106.

[70] Ср.: Einl. WM. S. 375 [Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 32]; Humanismusbrief. S. 336 f [Письмо о гуманизме // Там же. С. 205]; Hegel u.d. Gr. S. 442 [Гегель и греки // Там же. С. 389]; *VS*. S. 124 f.

[71] В «Die Technik und die Kehre» сам Хайдеггер говорит об этой новой ситуации так: «мир присваивается (ereignet sich)» (*TK*. S. 42).

[72] В своей книге «Heraklit, Parmenides...» S. 434 ff я попытался показать, как на заре философии мышление о логосе совершенно последовательно и безо всякой мифической инспирации, которую неправомерно ставят в упрек хайдеггеровской мысли о четверице, пришло к идее комплементарности богов и смертных. И столь же рационально можно, исходя из Гераклита, объяснить греческую полярность неба и земли: я попытался показать это в «интерпретации гераклитовой космологии с точки зрения жизненного мира» (S. 342 ff).

[73] Ср.: VA. S. 278 f.

[74] Ср. прежде всего соответствующие статьи Хайдеггера во второй части VA: S. 145 ff.

[75] Ср.: *Tugendhat E.* Einführung in die sprachanalytische Philosophie. S. 105. Anm. 1; ср. уже подготовку этой точки зрения в: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 399 ff.

[76] Там же. S. 402.

[77] Ср.: US. S. 18 ff; VS. S. 66 f.

[78] Дальнейшим вопросом, намеков на который в до сих пор опубликованных работах Хайдеггера весьма немного, является следующий. Если изначальная разомкнутость мирового целого *как* целого происходит в расположенной настроенности, как Хайдеггер показал уже в параграфах о расположенности в «Бытии и времени», то не должен ли изначальный акт говорения представлять собой артикуляцию соответствующей расположенности? Высказывание расположенности как разомкнутости целого, в котором еще нет различения на субъект и объект, как и деиктического отделения объектов друг от друга, содержится в так называемых бессубъектных, или безличных предложениях, таких как: «светло», «жутко» и т. д. Если человек (как вот-бытие в хайдеггеровском смысле) является человеком благодаря своей открытости миру, а последняя артикулируется как таковая в безличной речи, то можно предположить, что как вызывающее *onomazein*, так и последующее пропозициональное формирование предложения

фундировано в некоем изначальном акте речи, который звучит в бессубъектных предложениях. Тогда «собственно единица речи» представляла бы собой предложение в одно слово, которым мировое целое вызывалось бы в его конкретной разомкнутости настороения, т. е. *onomazein* мира прежде *onomazein* вещей. Ср. в моем исследовании «Heraklit, Parmenides...» (см. прим. 50): S. 82 f, 216 f, 352 f, 371 ff, 415 ff, 513 f.

[79] Ср.: Richardsonbrief. S. XIX f.

[80] Например, Krisis*:* S. 15 ff, 272 ff.

[81] Проблематику этого трагического оттенка в мышлении Хайдеггера я рассмотрел в статье «Heideggers These vom Ende der Philosophie» («Хайдеггеровский тезис о конце философии»): Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980). S. 535 ff.

[82] Ср.: Gelassenheit. S. 38 ff [*Хайдеггер М.* Из разговора на проселочной дороге. К вопросу об отрешенности // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 112 и далее, (Пер. А.С. Солодовниковой.)]

[83] Ср.: Gelassenheit. S. 53 [Там же. С. 121].

[84] Ср.: *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. S. 372 ff.

[85] Ср.: *SG*. S. 181 [*Хайдеггер М.* Положение об основании. СПб., 1999. Пер. О.А. Коваль. С. 183.], а также меткое замечание Тугендхата Э. в «Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger», S. 368 Anm.

[86] Внутреннюю связь философского *logon didonai* с полисом, опосредованную доксой («мне так кажется», *dokei moi*) как политическим мнением, я попытался феноменологически реконструировать в статье «Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats» («Двойственность доксы и реализация современного правового государства»): Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. Hg. von J. Schwartländer und D. Willoweit. Kehl a. Rh./Straßburg, 1986 (Tübinger Forschungsprojekt Menschenrechte. Bd. 6), S. 9 ff.

[87] Как этот вклад последовательно разворачивается на мыслительном пути от «Бытия и времени» до поздних работ, убедительно показано В. Янке: *Janke W*. Existenzphilosophie. Berlin; New York, 1982. S. 172 ff.

Ф.-В. фон Херрманн

«БЫТИЕ И ВРЕМЯ» И DASEIN

Тот высокий ранг, который подобает трактату «Бытие и время» и благодаря которому этот трактат оказывается сопоставим с «Размышлениями о Первой философии» Рене Декарта и «Критикой чистого разума» Иммануила Канта, основывается на том, что в «Бытии и времени», равно как и в упомянутых более ранних творениях философии Нового времени, предпринимается попытка нового обоснования философии в целом, т. е. в аспекте ее принципиальных вопросов. Декарт заложил основы Первой философии посредством основополагающего уяснения абсолютной несомненности ego cogito cogitatum как фундамента истины, бытия и познания. Кант разрешил задачу нового обоснования метафизики вследствие трансцендентального истолкования чистого теоретического разума. Следуя в терминологическом отношении Канту, Хайдеггер пытается обосновать философию в целом посредством уяснения сущности человека как вот-бытия, того уяснения, которое в дальнейшем раскрыло широкую перспективу. Основной вопрос о смысле бытия вообще, являющийся ведущим для всего предприятия обоснования, разрабатывается в «Бытии и времени» на пути герменевтической феноменологии вот-бытия. Несмотря на то, что «Бытие и время» читают уже на протяжении 75 лет, сегодня по-прежнему повсеместно отсутствует уверенность в том, что именно следует мыслить в понятии «вот-бытие» (Dasein). Практически во всей, за редким исключением, исследовательской литературе утвердилось мнение, согласно которому все, что именуется словом «вот-бытие», относится исключительно к сущности человека. Вследствие этого экзистенциальная аналитика вот-бытия рассматривается лишь как

аналитика экзистенции, которая сама по себе еще не затрагивает того, о чем спрашивается в фундаментальном вопросе. Такие выражения, как «бытие» и «вот», образующие слово «вот-бытие», именуют – согласно расхожему мнению – лишь то, что относится к человеку как таковому, рассматриваемому в своей сущности. В рамках этой преобладающей перспективы истолкования переход от осуществленной аналитики вот-бытия к отчетливой постановке вопроса о смысле бытия-вообще оказывается задачей, которая в «Бытии и времени» не решена, а возможно, и вовсе неразрешима. Поскольку же удовлетворительное понимание «Бытия и времени» связано и, более того, совпадает с прояснением того феноменального положения дел, которое подразумевается в понятии «вот-бытие», в дальнейших рассуждениях мы предпримем попытку подобного основополагающего прояснения.

Как раз то предложение в § 2 «Бытия и времени»[1], в котором термин «вот-бытие» впервые вводится по ходу исследования, могло бы подтвердить господствующее толкование этого основного понятия: «Это сущее, которое всякий раз суть мы сами и которое среди прочего располагает бытийной возможностью спрашивания, мы схватываем терминологически как вот-бытие»[2]. Следующее непосредственно за ним предложение, в котором основной вопрос «Бытия и времени» соотносится с аналитикой вот-бытия, по-видимому, оправдывает расхожее мнение: «Отчетливая и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предварительной точной экспликации одного сущего (вот-бытия) в аспекте его бытия»[3]. Складывается впечатление, будто то, что было обнаружено в предшествующем основному вопросу раскрытии вот-бытия относительно его бытия, касается лишь самого человека в его экзистенциальной сущности. Тем самым спрашиваемое в основном вопросе «Бытия и времени» представляется выходящим за пределы аналитики вот-бытия.

То же самое впечатление, будто в экзистенциальной аналитике вот-бытия речь идет исключительно о бытии, экзистенции человека, производит и тот способ, каким в § 4 «Бытия и времени» вводится основное понятие «экзистенция»: «Само бытие, к которому вот-бытие может так или иначе относиться и всегда как-либо относится, мы зовем *экзистенцией*»[4]. Кроме того, в одной из заметок на полях «избушечного»[5]

экземпляра «Бытия и времени» имеется уточнение: к бытию «как своему собственному» вот-бытие так или иначе относится. Сущее, именуемое «вот-бытие», *в* своем бытии относится *к* своему бытию способом брошенного наброска. В своем расположенном бытии-брошенном оно, набрасывая-размыкая, относится к тому, во что оно уже брошено: к разомкнутости, размыкающейся способом расположенности (т. е. по мере настроения). Эта разомкнутость, которая размыкает себя в соответствующей расположенности и которую размыкает осуществленный набросок, представляется ни чем иным, как разомкнутостью экзистенции. Подобное истолкование, как кажется, находит свое подтверждение, когда в связи с введением понятия экзистенции происходит повторное обращение к основному понятию «вот-бытие». Термин «вот-бытие» избран «в качестве чистого бытийного выражения для обозначения этого сущего», ибо существо человека состоит в том, «что он всякий раз имеет быть своим бытием как собственным»[6].

И все же не позднее чем в пятой главе подготовительного фундаментального анализа вот-бытия, в экзистенциальной аналитике бытия-в как такового (принадлежащего бытию-в-мире) и здесь, прежде всего, при чтении § 28, 29 и 31 для внимательного герменевтико-феноменологического взора становится очевидным, что **вот**, принадлежащее вот-бытию, представляет собой не только разомкнутость экзистенции и образующих ее экзистенциальных характеров, но что **вот** вместе с тем есть уже также разомкнутость того, о чем спрашивается в основном вопросе о смысле бытия: разомкнутость бытия всего сущего, несоразмерного вот-бытию, равно как и смысла этого бытия.

В важном § 28, посвященном разъяснению задачи тематического анализа бытия-в, входящего в состав структуры бытия-в-мире, осуществляется путеводное прояснение того, как следует понимать то обстоятельство, что вот-бытие означает *бытие* ***вот***. «Сущее, которое сущностно конституируется бытием-в-мире, всякий раз само *есть* свое ‘**вот**’»[7]. Выделенное курсивом *есть* обозначает экзистенцию. Выражение «свое ‘**вот**’» поначалу снова склоняет к мнению, будто речь идет исключительно о **вот** экзистирующего сущего и его экзистенции. **Вот** разъясняется как «незамкнутость». «Это сущее в своем собственнейшем бытии имеет характер незамкнутости»[8]. Складывается впечатление,

будто и в этом предложении Хайдеггер стремится подчеркнуть, что незамкнутость относится исключительно к экзистенции, т. е. к тому бытию, которое свойственно лишь этому сущему и которое поэтому именуется собственнейшим бытием. «Выражение '**вот**' подразумевает эту сущностную разомкнутость»[9], которая является «сущностной», поскольку принадлежит к сущности этого сущего, т. е. к экзистенции. Но как именно **вот**, или разомкнутость, принадлежит к экзистенции? Так, что **вот** подразумевает исключительно разомкнутость экзистенции? Следующее предложение дает решающее указание касательно внутренней конституции **вот**. «Благодаря ей [разомкнутости] это сущее (вот-бытие) есть вот для себя самого в единстве с вот-бытием мира»[10]. Благодаря разомкнутости, вот-бытие есть «'вот' для себя самого», т. е. вообще разомкнуто в качестве самости. Каким же образом оно разомкнуто в качестве самости? Отнюдь не так, что оно заперто в себе самом, подобно Я-полюсу, и пребывает лишь при себе самом. Сущее, именуемое вот-бытием, разомкнуто для себя самого таким образом, что оно экзистирует как «вот-бытие мира». «Вот-бытие мира» означает: разомкнутость мира (вот) в экзистенции (бытие) и для нее. Мир же разомкнут в экзистенции для экзистенции отнюдь не таким образом, что он отомкнут в самостной разомкнутости, в разомкнутой самости. Напротив, мир так отомкнут в экзистенции и для экзистенции, что экзистенция в своей самостной разомкнутости выдвинута в горизонт мира, в горизонтную разомкнутость мира. Присущее самости бытие-разомкнутой-для-себя-самой представляет собой разомкнутое бытие-выдвинутой в разомкнутый горизонт мира.

В герменевтическом сопровождении (Mitgehen mit...) смысла разомкнутости **вот**, осуществляемом специально, феноменологическому взору открывается внутреннее устройство **вот**. **Вот**, входящее в состав вот-бытия, устроено как бытие-разомкнутым, обладающее характером самости и выдвинутое в горизонтную разомкнутость. Присущий экзистенции характер выдвижения Хайдеггер называет экстатичным характером экзистенции. Экзистенция в себе самой устроена самостно-экстатичным образом. В своей экстатичной сущности она, понимая, открыта для мира, разомкнутого горизонтным образом. Иными словами, **вот** обнаруживает в себе двуединую структуру: самостно-экстатичную разомкнутость и горизонтную разомкнутость. С точки зрения

разомкнутости, вот-бытие как бытие **вот** именует самостно-экстатично-горизонтную разомкнутость. Горизонтная разомкнутость образует в **вот** то измерение открытости, которое хотя и принадлежит сущностным образом к самостно-экстатичному измерению, однако так, что оно выходит за его пределы. Уяснение горизонтного измерения разомкнутости **вот** способно прояснить то обстоятельство, что **вот** подразумевает не только разомкнутость моей собственной экзистенции. Напротив, оно выходит за ее пределы и простирается в то измерение открытости, из которого экзистенция понимает несоразмерное вот-бытию сущее в его внутримировости и его способах бытия.

Поскольку экзистирующее сущее «*есть* способ, согласно которому оно является своим **вот**»[11], в онтологическом отношении оно именуется вот-бытием. Хотя здесь снова говорится о «своем» **вот**, а не о **вот** как таковом, оно подразумевается в смысле полной, а не одной только самостно-экстатичной разомкнутости. К полной разомкнутости принадлежит горизонтная разомкнутость, в которую выдвинута экзистирующая самость. Притяжательное местоимение «свой» в таких речевых оборотах, как «свое **вот**», «своя разомкнутость» означает лишь, что полное **вот** со своей горизонтной разомкнутостью отомкнуто в вот-бытии и для вот-бытия, являющегося всегда моим собственным. Тем не менее это вовсе не означает, что **вот**, относящееся к вот-бытию, представляет собой лишь разомкнутость самости и ее экзистенции. «Мое» **вот** есть разомкнутость моей самостно-экстатичной экзистенции, а также разомкнутость того, во что я выдвинут вместе со своей экзистенцией. Это разомкнутое «во что» есть *открытое* мира, а также бытия всего сущего, несоразмерного вот-бытию – *открытое*, из которого сущее встречается для меня как целое и как какое-то определенное. Экзистирующая самость не потому зовется вот-бытием, что **вот** есть лишь **вот** ее экзистенции, а потому, что в своей экзистенции она сохраняет открытой полную разомкнутость, следовательно, не только самостно-экстатичную, но вместе с ней горизонтную разомкнутость для мира и бытия всего сущего.

Уже в § 28 «Бытия и времени» **вот** и разомкнутость названы просветом[12]. Экзистирующее сущее «высвечено в себе самом как бытие-в-мире»[13], а именно таким образом, «что оно само есть просвет»[14]. Оно

есть просвет, поскольку держит его открытым вместе с экзистенцией. Вот-бытие как бытие **вот** означает бытие просвета, экзистирующее сохранение просвета открытым, заключающим в себе два измерения: самостно-экстатичное и горизонтное. Будучи горизонтным, просвет охватывает не только то или иное сущее, не только ближайший окружающий мир некоторой взаимосвязи средств, но совокупность сущего, способную явиться мне в качестве таковой лишь из всеохватывающего просвета. Тем не менее речь здесь пока идет о просвете, увиденном с фундаментально-онтологической точки зрения, устроенном самостно-экстатично-горизонтным образом, о просвете, который пока не испытан бытийно-исторически.

Первостепенной задачей пятой главы «Бытия и времени» «Бытие-в как таковое» является герменевтико-феноменологическое выявление тех способов бытия, в которых экзистирующее сущее сохраняет открытым **вот,** разомкнутость. «В расположенности и понимании мы видим два равноизначальных конститутивных способа быть этим **вот**»[15]. И вновь напрашивается мысль о том, что разомкнутость, отомкнутая в экзистенциальных бытийных способах расположенности и понимания, является лишь разомкнутостью экзистирующего сущего. Однако интерпретации анализа расположенности в § 29 «Вот-бытие как расположенность» следует сторониться этой ошибочной мысли. Всякое настроение или способ настроенности размыкает брошенность в *целое* **вот** как самостно-экстатичную и горизонтную разомкнутость. В любом настроении происходит бросающее *само*размыкание **вот**, которое одновременно с экзистирующим сущим происходит таким образом, что последнее испытывает себя помещенным (брошенным) в фактично размыкающуюся разомкнутость. «Брошенное» означает помещенное в полную разомкнутость, заключающую в себе два измерения – самостно-экстатичное и горизонтное.

То, что брошенность, совершающаяся из настраивающе-бросающего саморазмыкания, затрагивает целое **вот**, со всей ясностью следует из второго онтологического сущностного характера разомкнутости: «Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое»[16]. «Целое» разъясняется следующим образом: «расположенность есть основной

экзистенциальный способ *равноизначальной разомкнутости* мира, совместного вот-бытия и экзистенции»[17]. Это разъяснение разворачивается в двухмерности **вот**. Расположенность являет собой не только разомкнутость экзистенции, следовательно, она не только соразмерная настроению самостно-экстатичная разомкнутость. Равноизначально она также соразмерная настроению горизонтная разомкнутость мира и способов бытия, присущих неэкзистирующему сущему, таких как подручность, наличность, жизнь и др.

В то время как в расположенности как фундаментальном способе бытия **вот** *размыкается* всякий раз *фактично*, в таком своем фундаментальном способе бытия, как понимание, вот-бытие, помещенное означенным образом в фактичное саморазмыкание, само совершает *размыкание*. В § 31 «Вот-бытие как понимание» об этом сказано следующее: «Разомкнутость понимания, будучи разомкнутостью того-ради-чего (экзистенции) и значимости (мира) равноизначально затрагивает все бытие-в-мире»[18]. Точно так же и размыкание или имеющее характер исполнения раскрытие (das Aufschließen) фактично саморазмыкающейся разомкнутости есть раскрытие полной разомкнутости, которая заключает в себе самостно-эктатичное и горизонтное измерения.

Подобно тому как расположенно-фактичное саморазмыкание разомкнутости имеет структуру *бросающего* размыкания в *брошенность*, понимающее размыкание также обнаруживает экзистенциальную структуру *наброска*[19]. Экзистирующее понимание является в себе набрасывающим, т. е. отмыкающим и открывающим «полную разомкнутость вот-бытия как бытия-в-мире»[20]. Расположенно-бросающее саморазмыкание образует с понимающе-набрасывающим размыканием единую структуру, состоящую из *двух связанных друг с другом способов* размыкания, которые сообща образуют единое размыкающее свершение **вот**. Разомкнутость, которая отмыкается в брошенности и наброске – в двух связанных друг с другом способах размыкания, есть **вот**, входящее в состав вот-бытия, **вот**, заключающее в себе самостно-экстатичное и горизонтное измерения.

В конце § 31 темой специального рассмотрения становится внутренняя связь между разомкнутостью всего бытия-в-мире и

разомкнутостью бытия вообще. Но разомкнутость бытия вообще и есть как раз то, о чем спрашивается в основном вопросе о смысле бытия вообще. Решающее предложение гласит: «В наброшенности его бытия на то-ради-чего и одновременно на значимость (мир) заключена разомкнутость бытия вообще»[21]. Поясним: в наброшенности экзистенции на самостно-экстатичную разомкнутость соответствующей экзистенциальной возможности, о которой для вот-бытия идет дело в его бытии, и в единстве с наброшенностью экзистенции на горизонтную разомкнутость мира как значимости уже заключена разомкнутость бытия вообще. «Бытие вообще» означает бытие в целом: не только бытие в качестве экзистенции, но сверх этого бытие всего сущего, бытие всего неэкзистирующего, несоразмерного вот-бытию сущего. Разомкнутость бытия вообще означает разомкнутость экзистенции и коэкзистенции, соответственно совместного вот-бытия и, кроме того, разомкнутость всех несоразмерных вот-бытию способов бытия. В разомкнутости вот-бытия в одной из возможностей его бытия-в-мире заключена не только разомкнутость экзистенции, коэкзистенции и мира, но сущностным образом и разомкнутость всего бытия, несоразмерного вот-бытию, следовательно, разомкнутость бытия в целом, бытия вообще. Выражение «бытие вообще» используется в «Бытии и времени» в узком и широком смыслах. В основном вопросе о смысле бытия вообще «бытие вообще» берется в широком смысле: бытие в целом, следовательно, бытие вот-бытия и бытие всего несоразмерного вот-бытию сущего. Если же говорится о бытии вот-бытия, об экзистенции, и попутно напоминается о том, что основным вопросом, направляющим аналитику вот-бытия, является основной вопрос о смысле бытия вообще, то в таком случае оборот «бытие вообще» нацелен на все бытие, несоразмерное вот-бытию. Бытие вообще тогда означает: не только бытие в качестве экзистенции но кроме того, все бытие, бытие в целом, бытие вообще.

Следующее предложение проясняет, каким образом в наброшенности экзистенции на самостно-экстатичную разомкнутость некоторой экзистенциальной возможности, с одной стороны, и на горизонтную разомкнутость принадлежащего к этой возможности мира (значимости) – с другой, заключена «разомкнутость бытия вообще»:

«В набрасывании на возможности уже предвосхищена понятность бытия»[22]. Понятность бытия представляет собой другое слово для разомкнутости бытия, понятность как разомкнутость бытия. Бытие вообще, соответственно бытие в целом, разомкнуто двумя способами: бытие как экзистенция и коэкзистенция разомкнуто самостно-экстатически, в то время как все бытие, несоразмерное вот-бытию, разомкнуто горизонтным образом. Если в набрасывании на возможности понятность бытия, разомкнутость бытия вообще и в целом уже предвосхищена, то это означает, что разомкнутость бытия вообще, размыкающаяся в брошенности и размыкаемая в наброске, обусловливает и всегда уже сопровождает самонабрасывание вот-бытия на возможности бытия-в-мире.

Последнее предложение из этого знаменательного абзаца явно отсылает читателя к третьему разделу первой части, озаглавленному «Время и бытие», к тому абзацу, в котором дается ответ на основной вопрос о смысле бытия вообще: «...разъяснение экзистенциального смысла этой бытийной понятности может быть достигнуто лишь на основе темпоральной интерпретации бытия»[23]. Прояснение того, каким образом в экзистенциальном понимании (набрасывании) отмыкается и понимается не только бытие в смысле экзистенции, но и бытие вообще, бытие всего несоразмерного вот-бытию сущего, относится к сфере обретения ответа на вопрос о смысле бытия вообще посредством темпоральной интерпретации бытия, несоразмерного вот-бытию. Смыслом бытия вот-бытия является экстатичная временность. Смыслом же бытия всего несоразмерного вот-бытию сущего является горизонтное время, принадлежащее экзистенциальной временности. Эта тематика темпоральной интерпретации бытия заявлена в § 5 «Бытия и времени» и в главных чертах разработана в марбургском лекционном курсе «Основные проблемы феноменологии»[24]. Каждый из трех экстазов временности сущностным образом встроен в единый горизонт. Три временных горизонта трех экстазов временности вместе образуют горизонтное время, из которого все способы бытия несоразмерного вот-бытию сущего получают свой временной, темпоральный смысл, обозначаемый как «присутствие». В то время, как экзистенциальная временность представляет собой временну*ю* конституцию самостно-

экстатичной разомкнутости, горизонтное время образует временную конституцию горизонтной разомкнутости.

Хотя «вот-бытие» – онтологическое имя для экзистирующего сущего, основания для этого заключаются как раз в том, что экзистирующее сущее, исполняя свое бытие, сохраняет открытым полное, цельное **вот**. Это **вот** составляет разомкнутость не только экзистирующей самости и ее экзистенции, напротив, оно есть полная, самостно-экстатичная и горизонтная разомкнутость. Горизонтная же разомкнутость, соотнесенная с самостно-экстатичной разомкнутостью, являет собой сущностное место не только для мира, но и для бытия всего сущего, несоразмерного вот-бытию, а также для горизонтного времени, т. е. для темпорального горизонта, в котором заключен ответ на основной вопрос о смысле бытия вообще.

Согласно § 44 из «Бытия и времени», озаглавленному «Вот-бытие, разомкнутость и истина», разомкнутость и **вот**, принадлежащее вот-бытию, представляет собой изначальную истину, которая изначальнее допредикативной открытости внутримирового сущего и уж тем более изначальней истины предикативного высказывания. Как нам известно из продолжения «Бытия и времени», из марбургского лекционного курса «Основные проблемы феноменологии», являющийся четвертой основной проблемой герменевтико-феноменологической фундаментальной онтологии *Истинностный характер бытия*[25] относится к тематике третьего раздела, озаглавленного «Время и бытие». Иными словами, истина бытия впервые становится темой не в бытийно-историческом мышлении, а в фундаментально-онтологическом вопрошании о бытии. Здесь истина бытия, согласно двухмерности **вот** и разомкнутости, обладает самостно-экстатично-горизонтной конституцией. В фундаментально-онтологической перспективе вот-бытие как брошенное набрасывание трансцендирует не только в направлении соответствующей экзистенциальной возможности бытия-в-мире, но и в направлении разомкнутости бытия вообще, т. е. оно преступает сущее в направлении разомкнутости мира и бытия вообще. То есть, в своей самостно-экстатичной разомкнутости вот-бытие экзистирует, трансцендируя. В своем понимании бытия оно преступает сущее в направлении горизонтной разомкнутости его бытия. Теперь мы можем

сказать, что самостно-экстатичная и горизонтная разомкнутость устроена трансцендентально-горизонтным образом. Если же самостно-экстатично-горизонтная разомкнутость устроена трансцендентально-горизонтным образом, тогда на том пути вопрошания, которым идет фундаментальная онтология, истина бытия вообще структурирована самостно-экстатично-горизонтным или трансцендентально-горизонтным образом.

На фундаментально-онтологическом пути разработки вопроса о бытии свершение истины бытия обнаруживается как двуединое и замкнутое в себе свершение бросающего саморазмыкания и набрасывающего размыкания разомкнутости бытия вообще. При переходе к бытийно-историческому мышлению истина бытия свершается в просветляюще-утаивающем броске (Zuwurf), осуществляемом ради наброска, лишающего потаенности. Переход фундаментальной онтологии, т. е. рассматриваемой с трансцендентально-горизонтной точки зрения разомкнутости (**вот**) бытия вообще, в бытийно-историческое мышление имеет свои основания в опыте, удостоверяющем происхождение размыкающейся в броске разомкнутости (брошенности) из просветляюще-утаивающего броска, который есть бросок для наброска. То, что бросает себя всякий раз высветляя-утаивая, являет собой не что иное, как способ свершения просвета или истины бытия – историчный способ высветленности (Gelichtetheitsweise), брошенным в который оказывается набросок, брошенным для того, чтобы этот историчный способ высветленности, брошенный ему для набрасывания, включить в свое набрасывание и тем самым по-своему открыть. Историчный способ высветленности, который всякий раз одновременно брошен и наброшен, есть **вот**, принадлежащее вот-бытию. Сокрытие, принадлежащее к просветляющему броску, есть исток любого просвета. В каждом способе просвета высвечивается историчный способ истины бытия, а именно так, что высвечивающая истина бытия остается скрывающей. Осуществляемое ею сокрытие означает, что она не исчерпывается в своих способах высвеченности, поскольку сама она неисчерпаема.

В «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»[26] Хайдеггер обозначает историчное совершение высвечивающе-скрывающего броска как присвоение (Er-eignung). Бросок является присваивающим (er-eignend),

поскольку он позволяет наброску, который соразмерен вот-бытию и которому он адресован, стать собственностью бросающего себя способа высветленности бытия. Набросок, ставший собственностью бросающей себя истины бытия, будучи брошенным, представляет собой присвоенный (er-eignet) набросок. Будучи таковым, он перенимает брошенное ему, дабы по-своему открыть его. Присваивающий бросок и присвоенный из него набросок также связаны друг с другом способом совершения, имеющего характер встречного взмаха (gegenschwingend). В аспекте своей цельности этот взмах присваивающего броска и присвоенного наброска навстречу друг другу образует событие-присвоение (Ereignis). Существование (die Wesung) истины бытия как событие-присвоение есть единство присваивающей, бросающей себя истины бытия для присвоенного ею, набрасывающего из нее раскрытия этого бросающего себя способа высветленности.

В 198-м разделе «Beiträge zur Philosophie», озаглавленном «Gründung des Daseins als Er-gründung», речь идет как раз о значении экзистенциальной аналитики вот-бытия из «Бытия и времени» для бытийно-историчного мышления. Там сказано: «Вот-бытие никогда не удастся вы-явить (auf-weisen) и описать как что-то наличное. Его можно обрести лишь герменевтически, т. е., согласно «Бытию и времени», в брошенном наброске»[27]. Аналитика вот-бытия не упразднена в бытийно-историчном мышлении, напротив, упрочена. Вместе с тем и герменевтико-феноменологический подход к вот-бытию расценивается как необходимый и обязательный. Что претерпело изменения при переходе к бытийно-историчному мышлению, так это способ связи между бытием, соразмерным вот-бытию и **вот** как истиной бытия. В то время как в фундаментальной онтологии бытие **вот** устроено трансцендентально-горизонтным образом, в бытийно-историчном мышлении бытие **вот** обнаруживается в своей устроенности по типу события-присвоения, т. е. в качестве присвоенного наброска во взмахе навстречу присваивающему броску. Здесь **вот** представляет собой истину бытия, которая, с одной стороны, является присваивающей и брошенной, а с другой стороны, присвоенной и наброшенной, в то время как в фундаментально-онтологическом мышлении **вот** есть брошенно-наброшенная разомкнутость бытия вообще, которая еще не свершается историчным образом.

Не только в фундаментально-онтологическом, но и в бытийно-историчном мышлении бытие **вот** испытывалось и мыслилось в способах бытия брошенности и наброска, однако с той только разницей, что теперь брошенность являет собой бытие-присвоенным из присваивающего броска. Тем не менее это ясно показывает, что бытийно-историчное понятие вот-бытия может мыслиться лишь исходя из фундаментально-онтологической аналитики вот-бытия. Это, в свою очередь, предполагает верное понимание фундаментально-онтологического понятия вот-бытия в «Бытии и времени». Это понятие вот-бытия лишь в том случае воспринимается и понимается удовлетворительным образом, если видят, что **вот** – это не только **вот** экзистенции и ее экзистенциальных структур, что, напротив, помимо своего самостно-экстатичного измерения оно охватывает и горизонтное измерение, которое как таковое есть истина для бытия, несоразмерного вот-бытию. В бытийно-историчном мышлении горизонтный просвет бытия превращается в способ высветленности бытия, который всякий раз брошен и наброшен судьбоносным образом.

Это изменение понимается в достаточной мере, только если в продвижении по тексту «Бытия и времени» в полном объеме усваивается достигнутое здесь в разнообразных и скрупулезных анализах представление о вот-бытии как экзистирующем бытии **вот**. Помимо этого следует видеть, что в самостно-экстатичной разомкнутости соответствующих экзистенциальных возможностей *бытия-в*-мире и в принадлежащей к ней горизонтной разомкнутости *мирообразной целостности значимости*, которая, в свою очередь, принадлежит к экзистенциальной возможности, заключена самостно-экстатичная и горизонтная *разомкнутость бытия вообще*. При переходе от фундаментально-онтологического способа разработки вопроса о бытии к бытийно-историчному речь идет прежде всего об этой самостно-экстатично-горизонтной разомкнутости, или просвете, или истине бытия вообще, чье трансцендентально-горизонтное устройство модифицируется в структуру присвоения (Ereignisgefüge). Эта решающая перемена, инициированная уяснением онтологического происхождения брошенности в просвет из высветляюще-утаивающего броска, влечет за собой целый ряд дальнейших модификаций экзистенциальных структур,

рассмотренных ранее в фундаментально-онтологической перспективе. Все эти модификации специально тематизируются в «Beiträge zur Philosophie». Однако это имманентное изменение не затрагивает тех экзистенциальных анализов, которые показывают, как мы, будучи вот-бытием, экзистируем в брошенно-наброшенных экзистенциальных возможностях а-теоретического бытия-в-мире и исходя из этих возможностей. Выявление всего этого в самостоятельном анализе было бы весьма важной и плодотворной задачей философского мышления в будущем.

Все то, что в «Beiträge zur Philosophie» говорится о вот-бытии и истине бытия в его суще*ствовании* в качестве события-присвоения, понять удовлетворительным образом сможет лишь тот, кто в самостоятельном герменевтико-феноменологическом анализе усвоил постепенную аналитическую экспликацию вот-бытия в «Бытии и времени». «Beiträge zur Philosophie», а также все поздние работы бытийно-историчного периода требуют от читателя совершенного знания аналитики вот-бытия в «Бытии и времени». Бытийно-историчное мышление как таковое представляет собой результат имманентной модификации фундаментально-онтологического мышления, начало которому было положено аналитикой вот-бытия. Любой тезис бытийно-историчного мышления отсылает нас назад, к аналитике вот-бытия. Потому что любой тезис бытийно-историчного мышления включает в себя вот-бытие как существо человека. Однако герменевтико-феноменологическая экспликация вот-бытия осуществлена лишь в «Бытии и времени» и в примыкающих к этому основному труду марбургских лекционных курсах, которые, со своей стороны, берут начало в ранних фрайбургских лекциях. В методическом и тематическом отношении решающее начало этого пути составляет лекционный курс «Идея философии и проблема мировоззрения», прочитанный в военно-экстренный семестр 1919 г.[28] Ни «Beiträge zur Philosophie», ни какая-либо другая из бытийно-историчных работ не трактует вот-бытие человека, отказываясь при этом от аналитики вот-бытия в «Бытии и времени» на том основании, что якобы бы она сама – удовлетворительно и автаркически – разворачивает бытийно-историчное понятие вот-бытия. Это обстоятельство приводит к тому, что интерпретация бытийно-

историчного хода мыслей – в случае необходимости проведения дифференцированной интерпретативной работы – должна использовать результаты анализа экзистенциальных характеров бытия, и именно таким образом, чтобы в бытийно-историчном языке и понятийном аппарате она узнавала разнообразные экзистенциальные характеры. На любом из мыслительных путей бытийно-историчного мышления «Бытие и время», а также систематически разработанная в нем аналитика вот-бытия, остаются неизменными проводниками. Без этого основного философского труда XX века ни одно из сочинений бытийно-историчного мышления не было бы возможным. «Бытие и время» остается основным трудом не только для фундаментально-онтологического пути, но и для пути бытийно-историчного мышления, который возник не как новый почин, а как имманентное изменение первого пути. Однако и фундаментально-онтологический путь, на котором связь бытия и **вот** (вот-бытия) рассматривается в трансцендентально-горизонтной перспективе, сохраняет свою собственную мыслительную истину вопреки переходу на бытийно-историчный путь. Тем не менее то выдающееся значение, которым обладает «Бытие и время», связано не только с характерным для него трансцендентально-горизонтным направлением взгляда, но основывается на раскрывающем широкую перспективу уяснении фактичной, действительной сущности человека: бытия **вот**, которое затем постигается либо трансцендентально-горизонтно, либо в ориентации на событие-присвоение. Уяснение бытия **вот** в обеих возможностях его разработки образует новую почву, на которой поселилась философия в совокупности ее основных вопросов.

Перевод с нем. И. Инишева

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Einzelausgabe. Max Nimeyer Tübingen, 15. Aufl. 1979.

[2] Ibid. S. 7.

[3] Ibid.

[4] Ibid. S. 12.

[5] Речь идет о личном экземпляре Хайдеггера, с которым он работал в своей хижине, построенной им в Верхнем Шварцвальде (примеч. – перев.).

[6] *Heidegger M.* Op. cit. S. 12.

[7] Ibid. S. 132.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] Ibid. S. 133.

[12] Ibid.

[13] Ibid.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

[16] Ibid. S. 137.

[17] Ibid.

[18] Ibid. S. 143.

[19] Ibid. S. 145.

[20] Ibid. S. 146.

[21] Ibid. S. 147.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

[24] *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. V. Klostermann Frankfurt/M., 3. Aufl. 1997, § 20, 21.

[25] Ibid. S. 33.

[26] *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. V. Klostermann, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1994.

[27] Ibid. S. 321.

[28] *Heidegger M.* Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Hrsg. v. B. Heimbüchel. V. Klostermann. Frankfurt/M., 2. Aufl. 1999. См. также: *Herrmann F.-W. v.* Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. V. Klostermann. Frankfurt/M., 2000.

А.Г. Черняков

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ ОНТОЛОГИИ: СУБЪЕКТ ИЛИ ИПОСТАСТЬ?

В этой работе мы намереваемся осмыслить в феноменологическом контексте некоторые попытки построения онтологии, центром и основанием которой становится так или иначе истолкованный «человек». Онтологические построения Гуссерля и фундаментальную онтологию Хайдеггера, если отвлечься от самого интересного – содержания метода и его деталей, разумеется, можно отнести к таким «антропологизирующим» попыткам: речь при этом идет о двух способах онтологического истолкования «сущности»[1] человека: человек = трансцендентальная субъективность, человек = Dasein. И в том и в другом случае речь идет о «человеке» как инстанции, понимающей-конституирующей онтические смыслы.

Уже во второй половине 60-х годов прошлого века М. Фуко называл онто-логию как антропо-логию «основной диспозицией» философствования после Канта и объявлял ее «постоянным препятствием, которое противится всякой будущей мысли»[2]. Независимо от нашего отношения к этой декларации следует отдавать себе отчет в том, что в истории философии онтология-как-антропология появляется достаточно поздно и, как мы видим, через несколько столетий начинает «выходить из моды». Тем важнее, во-первых, понять мотивы именно такого, «антропологического» в широком смысле, *начала* онтологии и, во-вторых, представить себе содержание некоторых попыток такого рода, каждая из которых связана с особым «коренным» именованием человека – трансцендентальный субъект, Dasein, личность, ипостась…

Если мы пытаемся заниматься онтологией как дисциплиной, т. е. совершать некоторое методическое движение в исследовании вопроса о сущем как сущем, о сущем в его бытии, бытии сущего или, наконец,

бытии как таковом (поначалу все эти словосочетания остаются для нас непродуманными, остаются следами чужой работы), нам следует с *самого начала* отдавать себе отчет в общих чертах пред-начертанного пути, по которому, «в направлении которого» мы и собираемся продвигаться (что, собственно, и означает греческое methodos).

Гегель, посмеивающийся во «Введении» к «Феноменологии духа» над попытками предварительно взвесить и очертить возможности нашего «познавания», не должен нас смущать, поскольку мы не выдвигаем никаких притязаний на «*абсолютный* метод», которому, по определению, надлежит соткаться ex nihilo. Я полагаю, что онтология *вынуждена* еще какое-то время оставаться «картографией» онтологических методов (дорог), оставаться тем, что по-латыни называется itinerarium. Правда, эти пути надлежит *действительно* проходить.

Путь, названный Хайдеггером фундаментальной онтологией, обладает рядом методических достоинств, которые, собственно, были обнаружены философией Нового времени, и уже Кант заставил их работать в полную силу[3]. Я не стану описывать эти методические черты в общем виде, а попытаюсь объяснить, что я имею в виду, опираясь на текст «Бытия и времени». Иными словами, этот текст будет для меня тем фрагментом дорожной карты, на котором я предлагаю сосредоточить наше внимание.

Онто-логия – попытка понять, что значит «быть», и зафиксировать это понимание в языке. То, что есть, в соответствии с семантическими законами русского языка мы именуем сущим. Построение фундаментальной онтологии начинается с того, что Хайдеггер называет фактом, фактом понимания или, скорее, *понятности* бытия (Seinsverständnis). Сущее понимается в его бытии. Бытие тем самым как-то вы-является (phainetai), становится феноменом, поэтому онто-логия (по крайней мере в своем начале) должна быть феномено-логией, что не влечет за собой в нашем вполне невинном контексте никаких методических или концептуальных обязательств[4]. Факт, в свою очередь, есть нечто, как говорит Хайдеггер в другом месте, unhintergehbares – то, об *основаниях* чего нельзя (бессмысленно) спрашивать[5]. Поэтому вопрос должен двигаться не в направлении раскрытия основания, а в

направлении выяснения смысла или содержания указанного факта, вопрос должен принять кантианскую форму: «как возможно?..», «как возможно *понимание* бытия?». Понимание здесь должно быть схвачено в самом широком смысле: понимание – не только «сознание» или «знание», но всякая возможность встретиться с сущим как сущим.

Тем не менее структура понимания, как полагает Хайдеггер, *формально* (но *только* формально!) воспроизводит классическую структуру интенционального отношения: *понимающее – понимание – понимаемое* (ср. [ego] cogitans – cogito – cogitatum). Понимаемое здесь, конечно, *сущее* в его бытии (это словосочетание ждет дальнейших различений), а понимающая «инстанция» называется Dasein. И подобно тому как фундамент новоевропейской онтологии самосознания выявляется при помощи замыкания указанной структуры – *ego* qua cogitans – cogito – *ego* qua cogitatum – Dasein становится «онтическим фундаментом» фундаментальной онтологии по двум причинам. Во-первых, оно само – сущее. Иными словами, оно понимает *себя как сущее*, т. е. понимает себя в своем бытии (что не значит «осуществляет рефлексию»). «В бытии этого сущего оно само относится к своему бытию» (SZ 41). Во-вторых, само это понимание (в широком смысле) представляет собой тот *способ*, каковым оно (Dasein) бытийствует. Для него «быть» значит «понимать». Dasein, тем самым, понимая свое бытие, понимает свое понимание, «понимает себя понимающим». Классическая формула самосознания – «мыслю значит мыслю себя мыслящим» формально воспроизводится, вот только «мыслю» – всего лишь специальный частный случай «понимаю». По Хайдеггеру, как мы знаем, «понимаю» в своем *центральном* значении должно означать «забочусь о...».

Итак, Dasein – то сущее, «каковое всякий раз есть мы сами» – предпочтительный кандидат на роль фундамента онтологии, ведь только *это* (только *такое*) сущее понимает себя как сущее, т. е. способно отдать отчет в своем бытии. К тому же это отдание отчета (философствование) есть *забота о себе*, т. е. осуществление своего бытия. Начало философствования предстает не как чудесное обретение «абсолютного и неколебимого фундамента истины» (Декарт), но как определение своего философского места по отношению к целому философской традиции и

вместе с тем прорастание в бытии самого философствующего «заботы о себе». На *абсолютное* начало, по определению, можно разве что *натолкнуться*: Гегель в связи с философией Декарта, веря в абсолютную «беспредпосылочность» картезианского ego cogitans, говорит, что открывший его философ подобен мореплавателю, который после долгого странствования по бурным волнам *вдруг* видит землю на горизонте. У Хайдеггера на смену «абсолютному началу» приходит «герменевтическая ситуация».

На рубеже 1920-х годов Мартин Хайдеггер, решивший оставить карьеру богослова и посвятить себя философии, пытается осмыслить свое отношение к *богословской* традиции. Он, впрочем, понимает, что отношение к традиции, жизнь в традиции, зависимость и/или свобода от традиции – философская проблема, для решения которой необходимы определенные философские средства, которые Хайдеггер и пытается создать. Возможность переопределения своего отношения к традиции, пересмотр формы своей верности традиции, переопределение своего прошлого, т. е. собственно *свое* переопределение – не просто осознание структуры герменевтической ситуации и последующие упражнения в герменевтике. Такая возможность представляет собой способ бытия того особого сущего, которое «обладает историей», а это значит – *проживает* собственную историю в том историческом месте, в котором оно уже заранее оказалось. Этот способ бытия-*в*, *внутри* особой ситуации, о которой никоим образом нельзя сказать, что мы избираем ее свободно (по-русски мы сказали бы – этот *удел*) Хайдеггер называет в начале 1920-х фактичностью жизни[6]. Философствование, по Хайдеггеру, всегда помещено в *герменевтическую ситуацию*, что, в частности, означает, что оно неизбежно тем или иным способом «усваивает и присваивает» философское прошлое и тем самым его понимающе *повторяет*. Но понимание всегда предполагает определенный способ в*и*дения (Blickstand), он задает «то-откуда» осуществляет себя понимающее истолкование, т. е. «тот или иной способ существования определенной жизненной ситуации»[7]. Это означает, по-видимому, что вопрос о возможности или невозможности того, что Гуссерль называет

Voraussetzungslosigkeit, абсолютным началом в философии, должен решаться в рамках исследования *фактичности жизни*. Это – вопрос о том, есть ли в ней некая избегающая исторической контекстуальности «неподвижная точка опоры».

В статье «Философия как строгая наука» Гуссерль достаточно резко высказывается об «историзме» Дильтея, цитируя то место из его «сочинения о типах мировоззрения»[8], где говорится об *анархии* философских систем (т. е. отсутствии единого начала) и добавляет: «Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения, основанные на противоречивости людских мнений, проникает сомнение (в возможности единого абсолютного начала философии. – *А.Ч.*), порожденное продолжающимся развитием исторических наук». Так говорит Дильтей. Но Гуссерль возражает: что должен был бы сказать историк такого, что поколебало бы веру философа в идею *истинной* философии как значимой философской *науки*? «Исторические основания (покоящиеся на исторических *фактах*. – *А.Ч.*) могут содержать в себе лишь исторические следствия. Пытаться на основании исторических фактов обосновывать или отвергать идеи – бессмыслица…» (Hua XXV 45). Итак, Гуссерль вслед за Платоном называет эту твердую почву не- или вне-исторического бытия идея. И, конечно, мы можем спросить, не есть ли это допущение само по себе некая предпосылка, которая «сама собой разумеется» только в силу забвения присущей ей некогда новаторской новизны. Собственно, дилемма такова: либо мы a priori допускаем некое «предвечное», вне-историчное бытие эйдетических предметов (по крайней мере, одного такого предмета – идеи философии), либо мы само философствование объявляем стороной или аспектом фактической жизни. Именно эту последнюю альтернативу избирает Хайдеггер: «Философское исследование само […] образует определенное *Как* фактической жизни и как таковое в своем осуществлении в самом себе выявляет бытие жизни, а не обращается к нему [как своему предмету] задним числом»[9].

Как кажется, первая альтернатива представляет собой всего лишь некое предположение (Voraussetzung), которое не может иметь никакого философского обоснования, поскольку оно необходимо нам, чтобы *начать* философствовать определенным образом. Во втором случае

исконный предмет философии возникает с «необходимостью»[10], сам себя дает: «Предмет философского исследования – *человеческое Dasein*, о котором спрашивают в отношении его бытия. Это основное направление философского вопрошания вовсе не приставлено или прикреплено к предмету вопроса – фактической жизни – некоторым внешним образом: его следует понимать как эксплицитное схватывание некоей *глубинной подвижности* (Grundbewegtheit) самой фактической жизни, каковая *есть* (бытийствует) таким способом, что в конкретном проявлении (вызревании – *Zeitigung*) своего бытия она этим своим бытием озабочена...»[11]. Я хочу обратить внимание на термины *Bewegtheit*, *Grundbewegtheit*, которые в процитированном отрывке звучит достаточно неопределенно, но впоследствии будет для нас важен.

Итак, фундаментальной онтологии, по Хайдеггеру, требуется онтический фундамент и таким фундаментом (но отнюдь не абсолютным началом!) становится особое сущее, поставленное в центр герменевтической ситуации и названное Dasein. Парадоксальным образом в качестве одного из методов возведения онтологии на указанном фундаменте Хайдеггер называет *деструкцию*. Феноменологическая деструкция означает «критический демонтаж» (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, деструкция вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты[12]. «Деструкция истории онтологии» очерчивает традицию в ее границах. При этом очерчивание границы связано в текстах Хайдеггера с обозначением того места, той точки, в которой он эту границу перешагивает. Метафора границы двусмысленна: она не только указывает на ограниченность предыдущего способа философской работы, но (тем самым!) ограничивает, т. е. намечает новое поле исследования. В «Бытии и времени» вопреки Гуссерлю сказано, что логос феноменологии – это не «дескрипция», но «герменевтика». «Критический демонтаж понятий», собственно, – герменевтический прием. Но в нашей ситуации он имеет не просто методический, но куда более серьезный, онтологический, смысл: строя онтологию, Dasein понимает-истолковывает свое собственное бытие. Строить онтологию как фундаментальную онтологию и означает для Dasein понимать-истолковывать свое бытие, т. е., как было сказано выше, понимать свое

понимание. Но такое понимание *как истолкование* всегда должно происходить из определенного исторического места. Это место может узнать о себе, узнать себя, только продвигаясь к своему истоку вдоль путеводной нити истории понятий. Деструкция – история, проходимая вспять, своего рода процедура анамнесиса.

Роль «деструкции истории онтологии» в SZ нельзя недооценивать. Многие построения Хайдеггера могут быть поняты только при условии, что удерживается их *апофатический* аспект. В тексте SZ есть множество мест, причем важнейших, в которых содержание основных понятий экзистенциальной аналитики (онтологии) Dasein формируется с помощью их *противопоставления* фундаментальным понятиям классической онтологии («онтологии наличного», по Хайдеггеру). Эти противопоставления суть не просто иллюстрации, они несут серьезную смыслополагающую функцию. Противопоставления, которые в определенном смысле оказываются одновременно сопоставлением, указывают на особую форму связи понятий, в другом месте я назвал ее *отрицательной аналогией*[13].

Важнейшая отрицательная аналогия: Dasein – *не субъект*. В этом положении речь идет о противопоставлении фундамента фундаментальной онтологии классическим онтологическим основаниям. Но что оно в точности означает? Прежде чем ответить на этот вопрос, нам следует провести «феноменологическую деструкцию» самого понятия субъекта.

Sub-jectum – это точная латинская калька греческого to hypokeimenon. У Аристотеля и после Аристотеля вплоть до позднего Средневековья в формальное понятие hypokeimenon, subjectum, входит «быть одним во многом»; субъект есть единящая ед*и*ница, которая как под-лежащее, лежащее в основе, делает возможным присутствие вещи в многообразии ее определений и тем самым позволяет вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечто. Любая субстанция – камень или дерево – субъект своих сущностных и привходящих определений.

Уже в полемике эллинистических школ важнейшей становится оппозиция hypokeimenon – phainomenon: phainomenon – непосредственно присутствующее в чувстве или уме, hypokeimenon – сама предполагаемая вещь, которая дает о себе знать посредством

phainomenon Каким бы ни было решение относительно связи явления и являющего себя в явлении, сама по себе эта связь сомнению не подвергалась: hypokeimenon понимается как условие возможности феномена phainomenon.

В Средние века это присутствующее-для-знания, присутствующее в качестве предмета знания в отличие от акта познавания, с одной стороны, и познаваемой вещи, с другой, называли *conceptus objectivus*, или просто *objectum*. В схоластике «объективное» имеет смысл противоположный нынешнему расхожему словоупотреблению (в котором «объективное» означает «независимое от познавания», «в себе сущее»). Ob-jectum (пред-мет) есть то, что пред-стоит интеллекту как интеллекту в-нятное и им уже по-нятое в понятии, как «брошенное перед» (от ob-jicio) и пред-лежащее в отличие от под-лежащего (sub-jectum). В этом же значении употребляет термины subjectum и objectum и Декарт. Объективное существование означает существования *для интеллекта*. Итак, вторая формальная черта понятия «субъект» состоит в том, что субъект определен *по отношению к объекту* как *условие возможности* последнего.

И только в Новое время «субъект» помещается в круг понятий, строго говоря, совершенно иного происхождения: *ego cogitans, Я, сознание, разум, дух, личность*; «Человек входит в роль подлинного и единственного субъекта», – говорит Хайдеггер[14], и одновременно совершается «антропологизация онтологии» (превратившаяся нынче, если верить Фуко, в пагубу для всякой новой мысли). Между тем изначально, как мы видели, не существует никакой необходимой понятийной связи между «субъективностью» и самостью так или иначе для себя сущего «человека», тем, что Фихте называл *Ichheit*.

После Декарта (и окончательно после Канта) *Я* как *substantia* cogitans становится абсолютным субъектом, *поскольку* все мои представления (а все представления – «мои») суть мои *определения*. *Иметь* определения или предикаты для мыслящей субстанции значит *знать* о них. И наоборот, все представленное в представлении (содержание представления, предмет) «имеет необходимое отношение к “Я мыслю”» (KrV B 132) и как определение мысли является определением Я мыслящего. Хайдеггер спрашивает: «Субъективность ли определяется через Я или, наоборот, Я через субъективность?»[15].

По-видимому, верно и то и другое. С одной стороны, формальное понятие субъекта, о котором было сказано выше, интерпретируется в сфере человеческого Я (в поле рефлексии) на основании выявленных здесь структур и отношений. С другой стороны, «подлинное, или чистое, Я» как «обнаруженное» Декартом онтологическое основание, точнее, – основание *достоверности* бытия сущего, отделяется от «полнокровного» самоистолкования человека и выстраивается по образу и подобию метафизического понятия *subjectum*. Я – абсолютный субъект, ибо налицо оба структурных момента классического понятия субъекта: 1. Я есть одно (самотождественное) во многом, единящая ед*и*ница, 2. Я есть условие возможности объекта.

Конечно, автору «Бытия и времени» важно противопоставить понятие Dasein понятию субъекта *в новоевропейском смысле*, поскольку Dasein в своем онтологическом определении – не мыслящая субстанция, но понимающая, т. е. прежде всего заботящаяся, инстанция: на смену картезианскому (да, собственно, и гуссерлианскому) cogito ergo sum приходит curo ergo sum. Но еще важнее для Хайдеггера объяснить, что Dasein – не субъект в формально-апофантическом смысле, т. е. не *подлежащее* своих наличных определений и, соответственно, не логический субъект предицируемых свойств: фактическая жизнь, которая мыслилась как главный предмет философского исследования еще в 1922 г. – не совокупность определений «индивидуальной субстанции разумной природы» и не совокупность интенциональных переживаний трансцендентального Я (*das* Ich), которого сама процедура грамматического субстантивирования заставляет мыслить как субстанцию. И дело здесь не в том, что на смену res cogitans должна прийти некая res curans, вещь заботящаяся, а в том, чтобы способ существования тематизировать до существующего (existere, modus existendi – до всякой res и всякого existens), а сущее осмыслить как сущее определенного бытия. Действительность заботы, das Sorgen, в которой выражен «глубинный смысл фактической подвижности жизни (Lebensbewegtheit)»[16] – *онтологически первое*: забота конституирует заботящегося. Отсюда важнейший тезис, относящийся к онтическому фундаменту фундаментальной онтологии – Dasein: «“Сущность” этого сущего заключается в его *быть*. Что-бытие (essentia) этого сущего,

насколько о ней вообще может идти речь, должно пониматься из его бытия (existentia)» (SZ, 42). Отсюда и странная на первый взгляд инверсия: о Dasein говорится как о *сущем определенного бытия* («сущее этого бытия», SZ 41). В своем коренном онтологическом определении Сократ – больше не индивид, принадлежащий виду «человек», а «жизнь Сократа», ,но не как предмет биологии, а как предмет биографии. Предикативному суждению «S есть P» («Сократ есть живое существо») онтологически предшествует «Я есмь (т. е. живу) так-то и так-то». То, что в онтологии Dasein приходит на смену *сущности* в смысле *essentia, quidditas*, следует понимать исходя из его (Dasein) *бытия* или, что здесь то же самое, жития.

На первый взгляд сказанное представляется достаточно ясным. Перед нами – указание на *искомый феномен*: каждому из нас предлагается усмотреть *свое* («всегда мое», «je-meinig») бытие *в отличие от* своих наличных определений. Но как положить это «отличие»? Даже если мы не будем подвергать сомнению идею общезначимости тех структур опыта, которые феноменология в тот или иной момент «делает своим предметом» (сознавая себя дескрипцией, а не конструкцией), общезначимости, которую всякое феноменологическое исследование должно заранее предполагать, если оно не хочет остаться молчаливым приключением «в одиночестве душевной жизни», нам все же надлежит быть внимательными к средствам (прежде всего средствам языка), подталкивающим к схватыванию указанных структур. Хайдеггер говорит: «“Сущность” Dasein заключается в его экзистенции. Выявляемые в нем черты суть […] не наличные свойства […], но всегда возможные для него способы быть и только это» (SZ 42). В выстраиваемой в этом отрывке отрицательной аналогии связываются existentia и Existenz. Существование в классическом смысле Хайдеггер не без основания, как мы увидим позже, связывает с наличием, в частности с совокупностью наличных свойств, атрибутов некоего субъекта. В отличие от этого экзистенция в новом смысле – совокупность способов быть. Эти способы не наличны, не наличны в числе прочего потому, что «набрасываются» Dasein как его (этого сущего) возможности. Dasein есть всякий раз своя *возможность*, хотя при этом не верно, что оно «обладает» этой возможностью как чем-то наличным. Из этой-то возможности Dasein

всякий раз определяет себя как сущее, т. е. понимает себя в этом своем бытии-возможностью.

Мне представляется, что здесь мы имеем дело с парадоксальной ситуацией, наподобие той, с которой Гегель работает в «Феноменологии духа»: язык стремится высказать нечто такое, что, будучи действительно высказано и отсечено от интенции высказывания, само по себе не способно выразить якобы уже схваченный смысл и остается только свидетельством намерения, «уверением». Согласно тексту «Феноменологии духа», язык, стремясь высказать мнимое бесконечное многообразие и полноту чувственной достоверности, говорит: «это».

Говорит ли в нашем случае язык то, что силится сказать? Словцо «наличное» у Хайдеггера кодирует онтологические определения, пришедшие из «классической» онтологии (как бы мы ни понимали сейчас границы классического). Давайте посмотрим внимательнее. Мы в самом деле *усматриваем* феномен наших возможностей, мы в самом деле набрасываем свою жизнь в направлении наших возможностей. Но, если опираться на свидетельства языка, этот феномен с не меньшим успехом усматривал и Аристотель. В его *онтологии человеческого* бытия – скажем, в трактате «О душе» – наши возможности или способности (dynameis) определяются в совокупности как первая энтелехия тела, наделенного жизнью, т. е. как момент или аспект *формы* того сущего, которое именуется «человек». По Хайдеггеру, такие формальные определения сущего следует именовать наличными, поскольку они артикулируются при помощи *категорий*, а категории это – *не экзистенциалы* (SZ 44). Но что означает здесь «не», и в самом ли деле отрицательная аналогия все еще работает? Может быть, Аристотель не понимал природы «возможности», не видел ее бытийного смысла в качестве внутреннего определения *бытия* человека? Но в языке Аристотеля форма сущего (в частности, наделенная способностями душа человека как его форма) и есть ousia – сущность, сущесть, бытийственность. Усмотрел ли Хайдеггер – *в отличие* от Аристотеля – *иной* феномен, усмотрел ли он «тот же» феномен *иначе*? На каком основании мы можем об этом судить? Хайдеггер, как уже было сказано, не считает феномен самодостаточной смысловой единицей, которую можно выразить в языке (сделать публичным) в манере безучастного

свидетельства-описания. Логос феноменологии – это *герменея*. Герменевтика предлагает принять во внимание *в описании позицию описывающего*. Поскольку эта позиция всегда предвзята, описание становится «извещением», «оповещением» об усмотренном из определенного места, из которого нельзя изъять самого предвзятого оповещающего. Каким образом Хайдеггер может обозначить *свою* предвзятость – якобы отличную от предвзятости Аристотеля – и тем самым сделать нас соучастниками *своего* истолкования? – Только артикулировав *предполагаемое* отличие в языке. Бытие как феномен – не первое и не ближайшее, но *искомое*. Первый шаг фундаментальной онтологии без-отчетное и без-гласное понимание бытия не должен стать последним, ей требуются внутренние ресурсы развития в языке. Но этого, как кажется, в рассматриваемом нами случае (бытие самого Dasein) не происходит: сказано только то, что сказано. Отрицательная аналогия, стремясь de jure указать на феномен, de facto просто выбрасывает в никуда за пределы достаточно хорошо укрепленного смыслового плацдарма.

Определенный успех «деструкции истории онтологии» *Нового времени*, деструкции, приводящей к чрезвычайно существенным результатам – «демонтажу» новоевропейского понятия субъекта как онтологического основания и выявлению того важнейшего положения «новой первой философии», что Dasein встречается с сущим и открывает его бытие не только в мышлении, но в заботе (творчестве и поступке), захлебывается и увязает уже на поле средневекового аристотелизма. Феноменологическая деструкция на этом поле оказывается *неспособной выговорить* свое отличие, свою особость, свое собственное.

Понятно также, в чем именно эта неспособность состоит. Язык фундаментальной онтологии, настаивая на *бытии* (в частности, на экзистенции как бытии Dasein) *в отличие* от сущего, стремясь с этого бытия начать, хочет подчеркнуть некую *глагольность* бытия, обозначить его как «деятельность», но, как я полагаю, не находит для этого достаточных средств, что, впрочем, призн*а*ет и сам Хайдеггер в 1930-е годы. Почему? В частности, потому, что философский язык «неизмышляем». Вот характерный отрывок из позднего Хайдеггера: «На привычном языке, который нынче как-то уж совсем износился и

изговорился, истина бытия не может быть выговорена. Может ли она вообще непосредственно сказаться, если всякий язык есть язык сущего? Или для бытия можно изобрести какой-то новый язык? Нет. Даже если бы это удалось и дело обошлось без всякого искусственного словообразования, этот язык вовсе не был бы говорящим. Каждое сказывание должно позволить возникнуть вслушиванию. И сказывание, и вслушивание должны восходить к одному истоку. Остается только одно: сказывать истину бытия на языке сущего, достигшем благороднейшей высоты в своей простоте и власти над сутью»[17].

Я полагаю, что язык западного средневекового аристотелизма (схоластики) при помощи некоего «обходного маневра» справился с задачей артикуляции существования (*existentia* в классическом понимании), ограничившись при этом системой понятий «онтологии наличного», без какой бы то ни было специальной проработки указанной его «глагольности». Решение это достаточно хорошо известно. *Сущее существует (existit), если оно обладает привходящими определениями, акциденциями.* Сущность *как всеобщее* не может «принять в себя» привходящие определения. Только сущность-в-сущем, в индивидууме, составном целом конституирует субъект, относительно которого такие привходящие определения могу истинно предицироваться. Только *этот* человек, *некий* человек, «имярек», обладающий своим способом существования (modus existendi), может обладать привходящими определениями, например может быть или не быть бледным. У Аквината существование (*existentia* в классическом метафизическом понимании) связано с «субъективностью» в формальном смысле – как способностью *под-лежать* привходящим определениям, акциденциям. Фома говорит[18], что субстанция как предельный субъект (т. е. единичная сущая вещь, индивидуум) обладает двумя собственными признаками. Во-первых, она не «поддерживается» (sustentatur) в своем бытии ничем иным, но опирается только на самое себя. В этой связи она называется также subsistentia. Во-вторых, она сама служит основанием или опорой своих определений, акциденций и в этом смысле является sub-stat (греч. hyph-istesi) Вот в этом-то значении, согласно истолкованию Фомы, греки и говорят об *υποστασι* (huph-istemi → hypo-stasis), а латиняне употребляют термин *substantia prima* (первая сущность). Индивидуальная субстанция

разумной природы и называется личностью. Так говорит Фома, воспроизводя определение Боэция. Но в основании способности «быть субъектом привходящих определений» лежит материя как принцип индивидуальности, *principium singularitatis*. Первая субстанция – это материя, определенная формой, – *atomon*, *individuum*.

Причины, по которым такое решение не устраивает Хайдеггера, ясны. Классическое понятие экзистенции не способно схватить человеческое бытие в его важнейшем для автора SZ «характере» – само-понятности, открытости самому себе: «Existentia означает, согласно традиции, онтологически то же самое, что и бытие-в-наличии (*Vorhandensein*) – способ бытия, который по сути не присущ такому сущему, которое имеет характер Dasein» (SZ 42). Да вот только различие указанных смыслов – existentia/Existenz – выговаривается по большей части посредством «не», отрицательной аналогии. Язык экзистенциальной аналитики Dasein не достигает искомой «благороднейшей высоты в своей простоте и власти над сутью». Заметим, впрочем, что в «Бытии и времени» отсутствует все еще остающийся для нас загадочным термин из рукописи 1922 г., повторяющийся в разных контекстах, – Bewegtheit; Grundbewegtheit – так называется в этом манускрипте фундаментальная черта фактической жизни, которая и соответствует, разумеется, тому, что я ad hoc назвал «глагольностью» бытия.

Поскольку философский язык невозможно «измыслить» чтобы стать говорящим языку нужно, если верить Хайдеггеру, откликаться всеми своими тысячелетними напластованиями, – нельзя ли предположить, что затруднение автора «Бытия и времени» в том, что *фактически* используемый им герменевтический материал, позволяющий в форме «деструкции истории онтологии» переговорить некогда тщательно выговоренное, исчерпывает себя, не решив поставленных задач. Нельзя ли предположить, что «обессиливание» отрицательной аналогии как инструмента смыслополагания связано с тем, что далеко не вся традиция становится предметом «деструкции»? Но тогда нам не следует торопиться вслед за Хайдеггером отрекаться от проекта фундаментальной онтологии в пользу «истории бытия», как это произошло с автором SZ в 1930-е годы. Вместо этого мы могли бы

расширить сферу применения «критического демонтажа» истории онтологии, включив в нее новые области.

В качестве такой мало известной Хайдеггеру области онтологической работы я хочу указать метафизику восточного христианства. В отличие от западной схоластической метафизики эта традиция специально прорабатывает «глагольность бытия» (в том числе, бытия человеческого) в своем *учении об энергиях*. Если, как мы только что видели, согласно западной традиции индивидуум, в том числе и «индивидуум разумной природы» = «личность», обладает тем или иным *способом существования* (modus existendi), *поскольку* становится субъектом определенной совокупности привходящих определений (акциденций), то на Востоке способ или образ существования (tropos hyparxews) связан в «главном» онтологическом смысле с *определенными энергиями*, идиоматически выявляющимися в ипостаси (но восходящими к сущности).

Итак, хотя греческие отцы говорят об ипостаси как «способе существования» и связывают способ существования со способностью *быть особым* (idiazw) или обладать «ипостасными идиомами», материя как принцип индивидуации с самого начала изымается из этого контекста. Происходит это по вполне понятным причинам: ведь сами обсуждаемые понятия складывались в IV в., вокруг богословских тринитарных споров, т. е. вокруг задачи различения в Боге трех единых по сущности ипостасей. В этом контексте попытка положить ипостась как метафизическое понятие могла опираться только на иное, избегающее понятия материи, осмысление «способа существования»[19], стремящееся схватить существование (hyparxis) в его «глагольности», понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее – совокупность энергий.

Отчасти этот ход имеет свои основания в аристотелевой метафизике. У Аристотеля энергия в своем метафизическом значении есть присутствие, явленность формы. В этом контексте Аристотель отождествляет понятие энергии и энтелехии – «исполненности». Форма может быть явлена только в сущей, а значит, единичной, вещи, в составном целом, форма «исполняется», только определив материю. Стало быть, энергийное бытие вещи, ее действительность, непременно

подразумевает явленность формы наряду с явленностью (энергийным бытием) привходящих свойств.

Попытаемся исключить материю из этой конструкции, превратив энергию в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие. По-видимому, можно сказать так: явленность, *действительное присутствие* формы (сущности = природы[20]) и есть *существование* вещи в смысле греческого термина hyparxis. Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелехией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола hyparchein, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована[21]. Но указанное онтологическое событие, ипостасное бытие природы или сущности, влечет за собой некую «особость» (по-гречески – idiwma), *особый* способ существования (tropos hyparxews), *при-сутствие* не только природных определений, но и ипостасных особенностей, идиом.

Впрочем, когда отцы говорят об энергии, речь идет отнюдь не только о присутствии как «наличном бытии» (Vorhandenheit, Vorhandensein). Слово «энергия», оставаясь живым в греческом языке, приобретает в византийской метафизике существенно более широкий смысл по сравнению с *actualitas* на Западе. Иоанн Дамаскин пишет в посвященном энергии разделе своего сочинения «Точное изложение православной веры»: «Энергия – природная сила (dynamis) каждой сущности, ее являющая. А кроме того, энергия – природная и вечно движущая сила умной души, т. е. вечно движущий логос ее, всегда по природе из нее проистекающий. Итак, энергия – это природная сила и движение всякой сущности, которой лишено только не-сущее» (De fide orthod. 37. 9–13).

У энергии, как знал еще Аристотель, есть свой собственный «деятельностный» характер, или (да позволено мне будет здесь употребить неуместное, но привычное слово) собственная внутренняя «деятельностная» *форма*. И этот характер действия, согласно святоотеческому богословию, *определен природой (т. е. сущностью) действующего*. Разумеется, невозможно ухватить деятельностный

характер энергии, не принимая в расчет действующего. Нет действия без действующего, а действующий (energwn) во всяком действии – это ипостась[22] (в то время как исходный источник действия, to energetikon, – природа). Но верно и обратное: действующий являет себя (*в частности*, свою природу) через свои энергии. Энергия и есть сама многообразная явленность действующего.

Возвращаясь к понятию ипостаси, можно сказать, что она мыслится как некий единый исток *определенных* энергий: недаром Иоанн Дамаскин использует для обозначения связи действующего и действия глагол pegazw – *струить, испускать*. На языке византийской метафизики это положение дел описывается иногда как «движение природы в ипостаси». При этом важно понимать, что многообразные энергии не суть ни «элементы» природы, ни ее акциденции или модификации, но «образ или способ *существования*» (tropos hyparxews, *Daseinsweise*) природы.

Кажется на первый взгляд, что подобное истолкование понятия ипостаси противоречит важнейшему положению святоотеческой традиции, уже упомянутому выше и состоящему в том, что энергии *природны*, а не *ипостасны*[23] в том смысле, что они определены природой (сущностью), а не ипостасными идиомами[24]. Отсюда, как представляется, следует, что определенность энергий, поскольку она задана сущностью (природой), не позволяет различить ипостаси одной природы.

Но что значит здесь «определенность»? Это – тонкое место, подробное обсуждение которого я вынужден отложить. Тем не менее несколько слов, указывающих на то, как можно разрешить указанную трудность, сказать необходимо. Не одно и то же, говорят отцы, действие как таковое (энергия как таковая) и *способ* действовать, «как» действия. Это различение лежит в основании важнейших аргументов, выдвигаемых Максимом Исповедником в диспуте с Пирром[25]. И хотя в этом тексте речь идет не о действии (энергии), а о воле, ясно, что воля *обнаруживает* себя только в соответствующем действии и различие воли как таковой (впрочем, *уже* определенной сущностью или природой волящего) и «как» воления должно проявляться в «как» соответствующего действия. Об этом говорят примеры самого прп. Максима («просто

видеть» и «видеть так-то»), а Иоанн Дамаскин, воспроизводя при этом примеры в De fide orthodoxa, явно утверждает, что обсуждаемое различие имеет силу не только для воль, но и для действий (энергий): «хотеть же каким-либо (определенным) образом – принадлежность уже не природы, но нашей склонности gnwmes), как и видеть так или иначе, хорошо или плохо [...] То же мы будем полагать и относительно энергий» (De fide orthod. 58. 32 сл.). Иначе эта дифференция полагается как различие между «внутренней формой» (мой термин) энергии (просто *видеть*), выявляющей определенность природы (logos physews) и «способом ее употребления» (tropos chresews)[26]. Поэтому, как мне представляется, можно, не вступая при этом в противоречие с важными положениями «византийской метафизики», сказать, что действие *сущностным* образом определено природой, но получает дополнительные определения, связанные с ипостасью действующего (его склонностями, gnwme, фактичностью его всякий раз заново избираемого способа жить[27]). Именно ипостась определяет «как» действия в отличие от его простой «энергийной формы». Чтобы положить это последнее различие *точнее*, необходим анализ структуры действия вообще, причем, в «деятельностных» же терминах, что, безусловно, представляет собой самостоятельный предмет философского исследования, результаты которого могут быть различны в зависимости от избираемого метода.

Разумеется, представленный здесь очерк только намечает тему трудной работы по истолкованию и философскому освоению метафизики восточной патристики. На мой взгляд, эта задача – одна из интереснейших задач современной онтологии. Если на Западе творцы философии Нового времени постепенно и тщательно пере-говаривали язык высокой схоластики, если Хайдеггер заново предпринимает (причем в связи фундаментальной темой своего собственного философствования – онтологической дифференцией) подробный герменевтический анализ схоластической дистинкции сущности и существования в тварном сущем, то метафизика восточных отцов церкви во многом остается за границами философской работы. Отчасти причина тому – вполне объяснимый исторически, но, как мне представляется, ложный по существу, столь свойственный русской философии *страх* философской, а значит, аналитической,

герменевтической, критической работы на этом поле. Боязнь безжалостного «циклопического ока Сократа» (Ницше) всегда сковывала русских мыслителей.

Но в самом ли деле дискурс энергий помогает артикулировать искомую Хайдеггером глагольность бытия Dasein? Действительный вклад понятия энергии в систему понятий экзистенциальной аналитики Dasein (или, если угодно, – в герменевтический арсенал онтологии как феноменологии) должен быть продемонстрирован, чтобы моя гипотеза о плодотворности расширения «поля деструкции истории онтологии» не осталась голословной.

Пожалуй, пора раскрыть карты. Рукопись, отосланная Наторпу в 1922 г. в связи с попытками молодого приват-доцента Хайдеггера занять освободившееся место экстраординарного профессора в Марбурге или Гёттингене представляет собой проект большой книги (планировалось, что она займет два тома издаваемого Гуссерлем ежегодника *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), посвященной феноменологической интерпретации Аристотеля. Это сочинение так и не увидело свет; «вместо» него в восьмом томе *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* было опубликовано «Бытие и время», причем эта книга в скрытой форме сохранила основные результаты переосмысленной или деконструированной аристотелевой философии. Но, увы, сама эта работа по истолкованию Аристотеля осталась скрытой. «Бытие и время» – только надводная часть айсберга, его подводная часть – феноменологическая интерпретация Аристотеля, о которой мы можем судить рукописи 1922 г., марбургским лекциям зимнего семестра 1924/1925 гг. (GA 19) и некоторым другим текстам. И последнее: термин *Bewegtheit* («подвижность»), определяющий фундаментальный онтологический характер «фактической жизни», как выяснится позже, в той же рукописи в наброске интерпретации шестой книги «Никомаховой этики» «переводит» Аристотелев термин energeia

Как известно, Аристотель понимает энергию не только в широком смысле как energeia kata kinesin – в том смысле, который Хайдеггер передает при помощи выражения «Am-Werke-sein», но и в строго техническом смысле – как *совершенное действие*. Обсуждению этого

понятия посвящен знаменитый фрагмент Metaph. IX, 6, 1048 b 18–35. Совершенные действия или энергии характеризуются тем, что их цель внутренне присуща им: деятельность и то, ради чего она совершается, здесь неразличимы. Иными словами, цель уже исполнена самим фактом действия, но при этом деятельность продолжает оставаться деятельностью, исполненность цели не означает прекращение деятельности. Такое положение вещей Аристотель артикулирует при помощи сопоставления, сополагания двух грамматических форм одного и того же глагола – настоящего времени и перфекта, скрепленных словечком *hama* – «заодно», «вместе», «одновременно»: «Так, например, некто видит и заодно уже увидел, разумеет и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. […] Некто живет хорошо и заодно уже обрел хорошую жизнь, испытывает счастье и уже счастлив». Только в таком, узком, смысле термин «энергия» становится синонимом термина «энтелехия», это тождество смыслов выделяет такие действия, или деятельности, для которых результат, *ergon*, есть не что иное, как сама деятельность. Важнейший пример энергии у Аристотеля – жизнь и проявления жизни (чувство, мысль, счастье…). «Эта деятельность в качестве своего результата обнаруживает только самое себя, так что при этом обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же: это – вибрирующая только в самой себе и не устремляющаяся ни к какому иному результату деятельность-действительность жизни»[28].

Dasein становится фундаментом фундаментальной онтологии по двум причинам. Во-первых, оно само – сущее и тем самым особое, «сингулярное», сущее, поскольку понимает *себя как сущее*, т.е. понимает себя в своем бытии (что не значит, как мы видели, «осуществляет рефлексию»). «В бытии этого сущего оно само относится к своему бытию» (SZ, 41). Во-вторых, само это понимание (в широком смысле) представляет собой тот *способ*, каковым оно (Dasein) бытийствует. Для него «быть» значит «понимать». Dasein тем самым, понимая свое бытие, понимает свое понимание. Классическая формула самосознания – «мыслю значит мыслю себя мыслящим» – формально воспроизводится. Вот только «мыслю» – всего лишь специальный, частный, случай «понимаю». По Хайдеггеру, как мы знаем, «понимаю» в своем

центральном значении должно означать «забочусь о...». В этом бытийном понимании обнаруживает себя само бытие Dasein, но при этом «обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же». Эта «совершенная деятельность» специфически человеческой – понимающей себя (в том числе и в своем благом или злом уделе) – жизни должна быть названа энергией в терминологии Аристотеля. Она называется Grundbewegtheit в терминологии раннего Хайдеггера, т. е. energeia prote в обратном переводе на греческий[29]. Человеческая жизнь как «житие», способное определить себя и понять себя в качестве благого или неблагого, человеческая жизнь и ее проявления и составляют, собственно, круг примеров Аристотеля в его разговоре об энергии как совершенной деятельности. Хайдеггер, следуя своей разработке понятия герменевтической ситуации – а понятие герменевтической ситуации предполагает некую направляющую рассуждение глубинную интенцию, подлежащую герменевтическому «разгадыванию» и выявлению, – делает *онтологически* первым то, что для Аристотеля было *дидактически* важнейшим. Примеры Аристотеля, связанные с энергиями жизни, для Хайдеггера – симптом скрытых фундаментальных интенций европейской метафизики, которые надлежит явно артикулировать, возобновляя «борьбу гигантов за бытие, в фундаментальной онтологии»[30].

Я отдаю себе отчет в том, что принятый в этой работе способ исследования может вызвать вполне законные возражения. Философия предстает здесь не как радикальная «наука об истинных началах, истоках, о rizwmata pantwn»[31], а чуть ли не как экспериментальная дисциплина, работающая с материалом своей собственной истории. Но, во-первых, после всех герменевтических и генеалогических изысканий в XX в. в такой манере философствования нет ничего необычного, а во-вторых, я отнюдь не утверждаю – в отличие от протагонистов герменевтических и генеалогических программ, – что это, *единственный* живой способ философствования. Я возвращаюсь к тому с чего начал: онтология *вынуждена еще какое-то время* оставаться «картографией» онтологических методов (дорог), но эти пути надлежит *действительно* проходить. При должном внимании можно обнаружить, что онтологические дороги иногда сходятся, образуя любопытные перекрестки, на которых стоит задержаться.

[1] Разумеется, сказанное – плеоназм: всякий вопрос о *сущности* – вопрос онтологический.

[2] См., например: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. На с. 363 (гл. IX) читаем: «Всем тем, кто еще ... ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, всем тем, кто не согласен на формализацию без антропологизации, на мифологизацию без демистификации, кто вообще не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек, – всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философский смех...»

[3] Именно эти черты метода, которые я называю достоинствами, Фуко связывает с антропологизацией онтологии.

[4] Я отдаю себе отчет в том, что эта лапидарная схема противоречит построениям Хайдеггера в § 7 С «Бытия и времени» (в дальнейшем текст цитируется по немецкому изданию: *Heidegger M.* Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen: Max Niemezer Verlag, 1986. В дальнейшем – SZ, страницы указываются также по немецкому изданию). Здесь бытие-как-феномен – отнюдь не начало, а, напротив, *задача* онтологии как феноменологии. Поначалу бытие сущего остается потаенным, выставляет вместо себя иное (SZ 35), т. е. не может быть названо феноменом в феноменологическом смысле, ведь позади *такого* (в феноменологическом смысле понятого) феномена не может стоять нечто иное (*Ibid.* S. 36). Но, признаться, положенное Хайдеггером различие «являть-себя-в-себе-самом» / «являть-себя-в-другом» («через другое») несмотря на свою кажущуюся понятность представляется мне проблематичным: ухватить или даже сконструировать в мысленном эксперименте феномен, который никоим образом не отсылал бы к чему-то иному – трудная задача (подробнее об этом см.: *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. Гл. III, § 3). По замыслу автора «Бытия и времени» таким само-кажущим феноменом в феноменологии должно стать *бытие сущего.* Но позже (*Ibid.* S. 37) выяснится, что феноменальным называется все, что может быть «встречено как феномен» (in der Begegnisart des Phänomens gegeben... ist),

и это означает «как феномен эксплицировано». Экспликация же происходит в «логосе» феноменологии и есть не что иное, как hermeneuein, истолкование (Там же). Экспликация в истолковании, на мой взгляд, существенно отличается по замыслу от дескрипции себя-в-себе-показывающего. Разумеется, истолкование выводит нечто на свет и, тем самым творит феномен, но совсем не в смысле уже-в-себе-показанности толкуемого.

[5] Обычная для Хайдеггера игра в семантическую полифонию: факт нельзя «победить», преодолеть при помощи обходного маневра – зайдя ему в тыл.

[6] Я опираюсь на опубликованную недавно рукопись Хайдеггера 1922 г.: *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttingen Philosophische Fakultät. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2002. Хочу поблагодарить В.И. Молчанова, в свое время обратившего мое внимание на этот текст.

[7] Ibid. S. 5, 7 et passim.

[8] Hua. XXV. 42. («Hua» означает «Husserliana»: Husserl E., *Gesammelte Werke*. Bd. 1 ff. Den Haag: M. Nijhoff, 1950 ff. Римские цифры – номер тома, арабские – номер страницы). Ср.: Сборник научных трудов под общим заголовком «Weltanschauung und Religion in Darstellungen von W. Dilthey, B. Groethuyen, G. Misch u.a.» (Berlin, 1911).

[9] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. S. 13.

[10] Эта необходимость, по Хайдеггеру, не логическая, а «жизненная», вырастающая изнутри фактической жизни.

[11] Ibid. S. 10.

[12] *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989. S. 31.

[13] *Черняков А.Г.* Онтология времени. Гл. IV, § 2.

[14] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 118.

[15] Там же.

[16] *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. S. 14.

[17] *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. GA 65: Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994. S. 78.

[18] De potentia q. IX; a. I, resp. Выходные данные.

[19] Здесь следует сказать, что Фома ясно видит трудности, связанные с применением определения Боэция («личность – индивидуальная субстанция разумной природы») к лицам Св. Троицы. Разбирая вопрос, *utrum in Deo possit esse persona* (De potentia q. IX; a. III), в числе аргументов в пользу отрицательного ответа он приводит такое само собой напрашивающееся возражение: «[…] в Боге нет материи. А ведь принцип индивидуации – это материя. Поскольку же личность есть индивидуальная субстанция, это [понятие] неприменимо к Богу». Опровергается же это возражение таким рассуждением (q. IX; a. III, ad V): в качестве необходимого *принципа индивидуации* материя выступает не повсеместно, но только «для материальных вещей», в которых мы имеем дело не с чистой формой, а формой, воплощенной в материи. Чистым и при этом в себе сущим (субсистентным) формам ничто не мешает иметь такие определения, которые не предицируются относительно каких-либо иных сущих и тем самым полагают указанную чистую форму в качестве индивидуума. С точки зрения Аристотелевой метафизики, это, конечно, недопустимый ход. Единственное возможное прибежище для подобных рассуждений в корпусе сочинении Аристотеля – чрезвычайно трудное и по-разному понимаемое обсуждение «творческого ума» в De anima III 5. На него Фома, по сути, и опирается в дальнейшем развитии своих построений. Я хочу обратить внимание читателя на то обстоятельство, что «рабочим определением» для Фомы становится не столько формула Боэция, сколько следующее определение: persona […] significat quamdam naturam cum quodam modo existendi – «личность есть некая природа, обладающая (определенным) способом существования» (De potentia q. IX; a. III, resp.).

[20] Во избежание недоразумений следует сказать, что в этой статье мы, следуя святоотеческой терминологии, употребляем термины «природа» (physis) и «сущность» (ousia) как синонимичные.

[21] Ср. Максим Исповедник: «Когда говорят, что невоипостазированной природы *нет*, говорят правильно…». *ThPol* 23, PG 91, 264A. Выходные данные

[22] energwn de ho kechremenos te energeia etoi he hypostasis (De fide orthod. 59. 9f.).

[23] physika gar kai ouch hypostatika famen ta thelemata kai tas energeias (Ibid. 58. 24).

[24] hwn he ousia he aute, toutwn kai he energeia he aute, hwn de hai physeis diaphoroi, toutwn kai hai energeiai daiphoroi (*Ibid*. 37. 5 ff.). – «У чего сущность одна и та же, у того и энергия одна и та же, а у чего природы разнятся, у того [разнятся] и энергии».

[25] Ср. PG 91, 294A: Ou tauton to thelein kai to pws thelein hwsper oude to oran kai to pws oran.

[26] Pyrrh., PG 91, 308D. De fide orthod. 58. 35 f.

[27] Кирилл Александрийский определял gnwme как tropos zoes. См.: Pyrrh., PG 91, 308B.

[28] *Tugendhat E.* TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1968. S. 92 f.

[29] Ср. Иоанн Дамаскин: Dei de gnwskein, hoti aute he zoe energeia esti kai he zкцеу tou zwou energeia [...] – «надлежит знать, что сама жизнь есть энергия и при этом первая энергия живого существа...».

[30] О том, что Хайдеггер, по-видимому, преувеличивает «неосознанность», «неотрефлектированность» Аристотелевых предпосылок, соответствующего «пред-взятия», см. в блестящей книге Реми Брага: *Brague R.* Aristote et la question du monde. Essais sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie. Paris: PUF, 1988.

[31] О корнях всего. Ср.: Эмпедокл, фр. 6 DK. Я ссылаюсь на статью Гуссерля «Философия как строгая наука» в первом томе журнала «Логос» 1911 г. Цит. по: Hua XXV. S. 61.

А. Шиян

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И «ПОДЛИННАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ». К ВОПРОСУ О ПРЕДПОСЫЛКАХ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ГУСТАВА ШПЕТА

1. Сущность и интуиция

В данной статье рассматривается понимание «подлинной действительности» Г.Г. Шпетом и исследуется предложенный им метод ее изучения. В связи с этим будет рассмотрено шпетовское понимание феноменологии Гуссерля, выявлены феноменологические аспекты в его позднем творчестве.

Свою первую крупную работу «Явление и смысл» (1914) Шпет посвящает анализу книги Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (далее – «Идеи I»), вышедшей в свет в 1913 г. Многие современные исследователи творчества Шпета[1] считают, что большую часть книги занимает краткое и весьма адекватное изложение «Идей I», и только в последних главах, главном образом в 7-й главе, Шпет вводит и обосновывает свою собственную философскую позицию. По нашему мнению, это утверждение требует существенного уточнения. Изложение текста Гуссерля Шпет подчиняет своим собственным целям, выбирая из «Идей I» те места, которые русский философ считает для себя важными, и пропускает то, что для его задач не представляет никакого интереса. Это приводит Шпета к заключениям, никак не вписывающимся в контекст феноменологии Гуссерля. Обратимся к тексту.

С первых глав книги Шпет вполне четко обозначает свою цель, которую он отождествляет с главной задачей философии: нахождение и описание подлинной действительности, подлинного бытия. Шпет полагает, что приблизиться к «подлинной действительности» ему поможет

феноменология Гуссерля. При этом его нисколько не смущает, что главная задача «Идей I» Гуссерля несколько иная: разработка феноменологии как науки о чистом сознании, науки, основанной на непосредственной и адекватной данности. Удивительным является тот факт, что Шпет для разработки онтологической проблематики обращается именно к «Идеям I», по отношению к которым многие ученики Гуссерля заняли критическую позицию: трансцендентализм поставил под угрозу то, что представлялось целью философской работы, а именно «сами вещи»[2].

Шпету импонирует то, что Гуссерль вводит в «Идеях I» различие наук о фактах и наук о сущностях и объявляет феноменологию наукой о сущностях. Но для Шпета представляется важным не только сам факт признания приоритетного существования идеального бытия (для него как убежденного платоника это не вызывает сомнения, и только для подтверждения этого факта обращаться к авторитету Гуссерля нет необходимости), но и сам метод постижения мира сущностей. Напомним, по Гуссерлю сущности усматриваются в идеальной интуиции, надстраивающейся над эмпирическим созерцанием. Шпет вслед за Владимиром Соловьевым и другими представителями русской философии видит в идеальной интуиции альтернативу дедуктивному логическому мышлению. Здесь просматривается частный случай неприятия многими русскими философами всякого рода спекулятивно-разумных построений, уводящих нас, по их мнению, от подлинного бытия, которое должно быть усмотрено только непосредственно. Особый интерес Шпета к данной методологической стороне гуссерлевского учения подтверждает и тот факт, что первую главу книги, посвященную первой главе первого раздела «Идей I», Шпет называет «Интуиция опытная и идеальная», тогда как у Гуссерля глава называется «Факт и сущность».

Тема сущностей и их интуитивного схватывания выступает для Шпета на первый план и при анализе гуссерлевского понимания чистого сознания. Логика рассуждений Шпета следующая. Рассматривая трансцендентное восприятие, направленное на эмпирические вещи, и имманентное восприятие, направленное на переживания сознания, Шпет вслед за Гуссерлем фиксирует различие между способами данности

в этих типах восприятий: вещи нам даны посредством явлений в оттенках, переживания сознания – непосредственно, «прямо в своей сущности»[3]. А это для Шпета означает, что имманентное восприятие есть интуиция сущности в отличие от трансцендентного восприятия, являющегося эмпирической интуицией. Следуя ссылке Шпета на соответствующие страницы «Идей I», можно заметить, что Гуссерль фиксирует это отличие в несколько иных выражениях, чем Шпет. Так, Гуссерль утверждает, что, в отличие от воспринимаемой вещи, переживания сознания «не нюансируются[4]...Для них, говоря иначе, вообще не имеет никакого смысла ни “явление”, ни репрезентация через посредство нюансов-проекций»[5]. Принципиальным является то, что Гуссерль не говорит, что переживания сознания даны «прямо в своей сущности». Во второй главе второго раздела «Идей I» речь идет лишь о рефлексивном восприятии переживаний сознания, и ни о какой сущностной интуиции нет и речи. Этого вполне достаточно для целей Гуссерля: сравнить способ бытия (данности) имманентного и трансцендентного переживаний. Соответствующий параграф «Идей I» (§ 42) так и называется «Бытие как сознание и бытие как реальность. Принципиальное различие способов созерцания». Выяснение существенных особенностей бытия трансцендентного и имманентного переживаний для Гуссерля отнюдь не означает установление сущности этих переживаний: «Очевидно, бытийная необходимость соответствующего актуального переживания не становится еще от этого прямой сущностной необходимостью, т. е. это еще не чисто эйдетическое обособление некоего сущностного закона, это необходимость факта, именуемая необходимостью потому, что здесь к факту причастен такой-то сущностный закон – здесь он причастен к его бытию как таковому»[6].

Шпет же настойчиво пытается доказать, что у Гуссерля в данном контексте речь идет о переживаниях, данных в своей сущности. С этой целью он обращает внимание на одну важную особенность имманентного переживания, также зафиксированную Гуссерлем: «...воспринимаемое переживание дается как нечто, что не только есть и длится, но уже было прежде, чем на него направлен взор... Переживания ... всегда “готовы” быть воспринятыми»[7]. Из этого Шпет делает вывод, что способ бытия переживания не может быть назван существованием, а

относится к «сути». Это означает, что «имманентное восприятие по существу дает не бытие во времени, а бытие вне времени, или, что то же, – “всегда”»[8]. Но тот факт, что наши переживания существовали до того, как на них был направлен наш взор, для Гуссерля лишь подчеркивает отличие имманентного от трансцендентного восприятия: среди предметов последнего есть и такие, которые не входят в наше поле зрения и, значит, принципиально не могут быть восприняты. И кроме того, то, что переживания всегда готовы быть воспринятыми, дает Гуссерлю в дальнейшем возможность исследовать их как длящиеся[9]. Видимо, чувствуя, что несколько отходит от текста «Идей I», русский философ подтверждает свою мысль о сущностном характере имманентного восприятия указанием на слова Гуссерля, что предмет имманентного восприятия есть абсолютная действительность. Но для Гуссерля в данном контексте «абсолютная действительность» означает, вслед за Декартом, лишь такую действительность, в существовании которой невозможно сомневаться. И ничего больше!

Обратим внимание на то, что, говоря в «Идеях I» о различии имманентного и трансцендентного бытия (§ 44. «Исключительно феноменальное бытие трансцендентного, абсолютное бытие имманентного»), Гуссерль все же употребляет термин «сущность»: «...в то время как к сущности данности посредством явлений принадлежит то, что ни одно из них не дает вещь “абсолютно”, а только в односторонней презентации, – к сущности имманентной данности принадлежит то, что она дает абсолютно – то, что вообще не может презентироваться отдельными сторонами или нюансироваться»[10]. Не надо забывать, что здесь речь идет именно о сущности существования (бытия – на языке Гуссерля) переживаний, «сущность» является синонимом «существенного свойства» и не несет той важной нагрузки, которую Гуссерль возлагает на сущность как «сущностный закон».

Какова же эта нагрузка? Без уточнения этого момента будет трудно понять отход Шпета от гуссерлевского понимания сущности чистого сознания. Истоки гуссерлевского понимания сущности как сущностного закона можно найти в лекциях 1906 г., в которых Гуссерль поставил задачу обоснования феноменологии как науки о чистом сознании[11]. В лекциях 1906–1907 гг. Гуссерль приходит к убеждению, что научное

исследование феноменов сознания нельзя осуществить только лишь после феноменологической редукции, поскольку в этом случае мы фиксируем эти феноменальные единичности в непрерывном потоке сознания. Научно релевантные феномены же должны обладать статусом всеобщности и выражаться в общих понятиях. Для Гуссерля это с необходимостью означает, что феноменология должна исследовать сущности чистого сознания, которые усматриваются в сущностной интуиции. И в «Идеях I» методом исследования всеобщих структур чистого сознания наряду с рефлексией и дескрипцией является сущностная интуиция. У Гуссерля даже встречается такое выражение «рефлексивное усмотрение сущности»[12]. А поскольку в данном случае рефлексия является имманентным восприятием («имманентно-воспринимающая рефлексия»), то здесь (и только здесь!) при исследовании всеобщих структур сознания и можно говорить, в определенном смысле, о соединении внутреннего восприятия и сущностной интуиции. А вовсе не при сравнении особенностей существования имманентного и трансцендентного восприятия, как это делает Шпет.

Всеобщие структуры чистого сознания, которые можно назвать, следуя логике Гуссерля, сущностями в смысле сущностных законов чистого сознания, являются общезначимыми, поскольку любое эмпирическое исследование сознания должно быть основано на этих сущностных структурах. Или, говоря языком Гуссерля, феноменологическая наука о чистом сознании является априорной наукой для любых материальных онтологий сознания. К таким сущностным структурам Гуссерль относит в «Идеях I» интенциональность[13] и структуру внутреннего сознания-времени[14].

Отметим, что сущностью в смысле сущностного закона, по Гуссерлю, обладают и материальные вещи, живые существа и т. д., которые на основании их сущности Гуссерль и предлагает отнести к соответствующему региону бытия. Но эта уже тема нового построения наук, которую Гуссерль развивал в «Идеях II» и «Идеях III».

Смысл, который вкладывает Гуссерль в термины «сущность», «бытие», не становится предметом специального анализа у Шпета; он распоряжается этими словами по своему усмотрению. Так, под

сущностью он понимает некую вневременную, непространственную идеальность, некий высший смысл. Иногда в качестве синонима «сущности чистого сознания» Шпет использует выражение «бытие чистого сознания» и даже, видимо, для усиления риторического эффекта, «сущность бытия чистого сознания». Например, «сущностью бытия чистого сознания» Шпет называет интенциональность. Но это лишь отчасти соответствует гуссерлевскому рассмотрению интенциональности как одной из сущностных структур сознания, поскольку Шпет под интенциональными переживаниями понимает переживания как абсолютные, т. е. вневременные сущности.

Кроме того, «подлинной и истинной характеристикой абсолютного бытия» для Шпета выступает «чистое Я», тогда как Гуссерль выражается более осторожно и говорит, например в § 80 «Идей I», лишь о сопряженности переживаний с «чистым Я». «Чистое Я» обладает у Гуссерля множеством функций[15], однако для Шпета важным оказывается лишь то, что «чистое Я» вне потока переживаний, вне времени.

Таким образом, при изложении идей Гуссерля на первой план у Шпета выходит поиск вневременных сущностей сознания. Как мы покажем ниже, поисками сущностей сознания у Шпета дело не ограничится. Вневременные идеальные сущности притягивают внимание философа на протяжении всего его творчества. В «Явлении и смысле» этот интерес проявляется также в виде проблемы существования единичных сущностей. Возможно, именно невнимание к терминологии «Идей I» является причиной того, что Шпет упрекает Гуссерля в игнорировании этой проблемы. «...Я не вижу препятствий и к чисто индивидуальной сущности, – пишет Шпет. – Разумеется, она не попадает от этого в действительный опытный мир, а остается в том же мире идеальных сущностей»[16]. Однако Гуссерль в принципе допускает исследование чистого сознания без осуществления эйдетической редукции и, соответственно, без применения сущностной интуиции, как ее понимал Гуссерль периода «Идей I». Тогда мы получаем не науку о чистом сознании, а просто исследование опыта, т. е. исследование фактов сознания. А.Г. Черняков называет такие факты сознания «трансцендентальными фактами»[17], поскольку речь идет о фактах сферы чистого сознания, которые тематизируются после осуществления трансцендентально-феноменологической редукции. Так как они

принадлежат к сфере трансцендентального сознания, они есть некие идеальности, т. е., в определенном смысле их вполне можно назвать идеальными единичными сущностями. Хотя, с точки зрения «Идей I», «трансцендентальный факт» такое же противоречивое словосочетание, как и «единичная сущность». Дело в том, что Гуссерля в тот период интересовала разработка феноменологии как науки о чистом сознании. Для нас важно обратить внимание на то, что принципиальная возможность исследования идеальных единичностей в сфере феноменологии остается. И Шпет пытается наметить пути к реализации этой возможности, когда заявляет, что исследование единичных сущностей должно быть сопряжено с исследованием того типа интуиций, в которых они усматриваются. По его мнению, это должны быть интуиции особого типа: не идеальные и не эмпирические.

Исследование различного типа интуиций Шпет объявляет одной из важнейших будущих задач феноменологии. С точки зрения Шпета, эта задача вполне обоснованна: только интуиция дает возможность непосредственного исследования «подлинной действительности». И как мы уже отмечали, особое значение Шпет придает феноменологической методологии, а точнее, методу сущностной интуиции и дескрипции. При этом Шпет как бы не замечает, что идеацией и дескрипцией феноменологическая методология еще не исчерпывается, ее важнейшей составной частью является рефлексия. «Феноменологический метод движется безусловно и исключительно вращается среди актов рефлексии», – пишет Гуссерль в «Идеях I»[18]. Причем феноменологическая рефлексия осуществляет не только поворот взгляда к самим переживаниям сознания, но и дает описание протекания актов изнутри, описывает их взаимные переходы и переплетения. Шпет оставил без внимания рефлексию как метод описания чистого сознания, как нам представляется, потому, что рефлексия у Гуссерля описывает сознание как длящееся, на основе ретенциально-протенциальной структуры внутреннего времени. Как мы отметили выше, для Шпета в принципе невозможно отнесение структуры внутреннего времени к сущностям чистого сознания. Шпет убежден, что сущности чистого сознания должны быть вневременными, вечными, и их описание на языке времени недопустимо. Шпет не замечает различия между эмпирическим

временем и внутренним сознанием времени как сущностной структурой, которая предоставляет адекватный язык для описания любого сознания. Выделение содержания чистого сознания лишь в качестве «чистого Я» мало что может дать для описания реального сознания, например восприятия. Рассмотрение чистого сознания самому Шпету было нужно лишь для демонстрации действия идеальных интуиций и существования еще одной области идеального бытия – бытия чистого сознания. Путь Шпета к «подлинной действительности» нельзя назвать феноменологическим в смысле Гуссерля. Более того, Шпет переворачивает смысл основного различия феноменологии Гуссерля. По Гуссерлю существует самотождественный неподвижный предмет и вечно текучий поток сознания. По Шпету все получается наоборот: мы имеем погруженный во время мир изменчивых предметов и абсолютное вечное бытие переживаний сознания.

Тем не менее чистое сознание Шпет не принимает за искомую «подлинную действительность». Подлинную действительность он называет действительностью разума. Более конкретного ее определения в «Явлении и смысле» Шпет не дает, в этой работе он сосредоточивается на другой задаче, а именно представить русскому читателю новое направление современной философии – феноменологию Гуссерля. Но почти все мыслительные ходы «Идей I» Шпет оценивает с точки зрения возможного проникновения в «подлинную действительность». Для Гуссерля периода «Идей I», т. е. периода разработки феноменологии как строгой науки, проблема действительности сводилась к проблеме конституирования региональных онтологий, обусловленных формальными онтологиями, и онтологии сознания. В частности, в «Идеях I» рассматриваются принципы конституирования региона вещи. Шпет вполне солидарен с гуссерлевской идеей региональных онтологий. Однако он считает, что для построения региона вещи необходимо поставить вопрос «об интимном смысле самого предмета как носителя смысла-содержания»[19]. Это необходимо для того, чтобы быть уверенным, что мы имеем дело с действительным предметом, а не только с его формальными категориями. Каким образом интимный, или внутренний (как его еще иногда называет Шпет), смысл предмета должен вписываться в конституирование региона вещи, осталось

непроясненным у русского философа. Зато четко ясна его задача – найти метод нахождения внутреннего смысла предмета. Именно с этой целью, как нам представляется, Шпет обращается к гуссерлевскому описанию ноэтико-ноэматических структур, при этом особое внимание уделяется понятию смысла. Шпет считает непроясненным у Гуссерля, каким образом момент осмысления привносится вместе с ноэзой. Шпет обращает внимание на то, что конституирование и осмысление – это не одно и то же, что тетический акт сам по себе не открывает смысл и даже «чистое Я» не может взять на себя функцию осмысления. Со всем этим трудно не согласиться, но здесь ничего странного. Нельзя найти в гуссерлевском ноэзисе то, чего в нем нет и не должно быть, а именно функцию осмысления. Ноэзис у Гуссерля выполняет функцию придания смысла так называемому комплексу ощущений, в результате чего формируется предметность сознания. Русское же слово «осмысление» в данном контексте отсылает, скорее, к «пониманию» уже данного «бессмысленного» предмета. С феноменологической точки зрения, в нашем актуальном сознании уже даны смыслы, относящиеся к предметам. С помощью феноменологического метода можно сделать видимым процесс их конституирования, выявить различия сознания, которые стоят за их данностью.

Приписывая ноэзису функцию осмысления, Шпет опирается на известное гуссерлевское определение сознания: «Сознание есть именно сознание “чего-нибудь”, это есть его сущность – таить в себе “смысл”, так сказать, квинтэссенцию “души”, “дух”, “разум”. Сознание не есть заголовок для “психических комплексов”, для сплавленных “содержаний”, для “связки” или потока “ощущений”, которые, будучи в себе лишены смысла, и в любой смеси не могли бы дать никакого “смысла”, но с самого начала до конца “сознание“ – источник всего разумного и неразумного, всего правого и неправого, всякой реальности и фикции, всего ценного и неценного, поступка и проступка»[20]. Но то, что Гуссерль в этом образном пассаже использует слово «таить» (bergen), возможно, лишь указывает на то, что ноэматический анализ может осуществляться лишь путем рефлексивного переключения внимания на переживания сознания. Но ни о каком осмыслении здесь речь не идет.

Эта необходимость существования специальных актов осмысления обусловливается тем, что смысл Шпет понимает несколько иначе, чем Гуссерль. Смысл у Гуссерля является структурным моментом ноэмы, выступающей предметным коррелятом ноэзы, а точнее ядром ноэмы. По Шпету, смысл должен быть внутренне присущ самому предмету, т. е. обладать значением конкретной сущности. Шпет упрекает Гуссерля за то, что смысл у него несет черты абстрактной формы. Кроме того, Шпет считает, что у Гуссерля остается непроясненным вопрос «о переходе от смысла как подразумеваемого ноэмы, к смыслу самого этого подразумеваемого, как бытия предмета, и притом его “действительности”»[21]. Шпет считает, что «смысл в содержании ноэмы» не достигает самого предмета, не является «внутренне ему присущим».

У Гуссерля же ситуация выглядит несколько иначе. У него нет жесткого различия между смыслом предмета и смыслом как ядром ноэмы. Ноэма не входит в реальный (reell) состав переживаний сознания, что позволяет Гуссерлю говорить о возможности различения ноэтического и ноэматического аспектов описания[22] и соотнести смысл с предметом. Но именно смысл как ядро ноэмы относится к предмету. Но как мы уже отмечали, действительный предмет конституируется в региональной онтологии вещи. При построении предметной онтологии главную роль играет не столько смысл, сколько сущностные характеристики данного региона. Возможно, поэтому Гуссерлю вполне достаточно несколько формального определения смысла как «ядра ноэмы». Еще раз обратим внимание на то, что задача достижения внутреннего, или интимного, смысла предмета как единичной сущности Гуссерлем в «Идеях I» не ставилась.

Рассмотрение разногласий Гуссерля и Шпета по поводу смысла было бы неполным, если мы бы обошли вниманием вопрос, что же понимает под «внутренним смыслом предмета» сам Шпет. Внутренний смысл определяется назначением предмета, тем, для чего он употребляется. Так, внутренний смысл секиры (пример Шпета) – рубить. Этот пример показывает, что свой путь к «подлинной действительности» Шпет начинает с реального, повседневного функционирования вещи, а не берет ее как сумму определенных свойств согласно европейской философской традиции, к которой принадлежит в определенной мере и

Гуссерль. Так, Гуссерль может вести речь вообще о сущности треугольника, сущности красного самого по себе. Для Шпета разговор о таких всеобщностях, вырванных из своего окружения, лишен всякого интереса. По Шпету, смысл усматривается исходя из конкретного опыта, который берется в контексте реальной ситуации. Можно сказать, что Шпет начинает собственное исследование с описания «жизненного мира» как мира повседневного опыта, к проблеме которого Гуссерль пришел лишь в поздний период своего творчества. Для Гуссерля же периода «Идей I» представляет интерес лишь действительность как результат конституирования. Гуссерль пытается преобразовать науку на новых основаниях, но все же конституируемая по регионам действительность не имеет прямого отношения к нашему повседневному опыту. Принимая во внимание интерес Шпета к повседневному опыту, его можно смело отнести к представителям неклассической философии XX в., опередившим по времени и позднего Гуссерля, и раннего Хайдеггера. Однако эта вполне современная позиция Шпета оттеняется классическими метафизическими чертами. Так, он работает со своим внутренним смыслом как с вневременной сущностью, усматриваемой в актах идеальной интуиции особого типа, называя ее герменевтической интуицией. Здесь прослеживается методология схемы «явление–сущность», которой Шпет пытается избежать: вещи, данные нам в эмпирическом восприятии (а иным, по Шпету, модус обыденного сознания быть не может) есть явления, которые отсылают к своим сущностям, не достижимым в повседневном сознании, для их нахождения требуется специального типа интуиция.

К чему привело это соединение классических и неклассических методов философствования при решении проблемы подлинной действительности Шпетом, покажет анализ его позднего творчества.

2. Эмпирическое и идеальное, внутреннее и внешнее

После написания «Явления и смысла» Шпет непосредственно не занимается общефилософскими проблемами, такими как проблема действительности и обоснование философских методов исследования. Кажется, он занят совсем другим, а именно конкретными прикладными исследованиями в сфере языка, эстетики, литературы и др. Но почти во всех своих разработках Шпет опирается, явно или неявно, на определенное понятие действительности, которое в ходе рассмотрения конкретных проблем постоянно уточняется и изменяется. Кроме того, Шпет в ряде статей и очерков, посвященных историко-философской проблематике, дает разъяснение того, что он понимает под подлинной действительностью.

На пути к своему пониманию подлинной действительности Шпет стремится преодолеть традиционное, восходящее еще к Платону различие «идеального и эмпирического (материального)». К философам, работавшим в рамках этого различия, Шпет отчасти относит и Гуссерля периода «Идей I». Как известно, в первом разделе этой работы Гуссерль противопоставляет идеальный мир сущностей и эмпирический мир фактов, причем реальные предметы даны нам в актах эмпирического созерцания, а идеальные предметы (сущности) постигаются сущностным (интеллектуальным) созерцанием. Явно не выступая в «Явлении и смысле» против этого различия, Шпет (как и всякий русский философ, он не мог не симпатизировать любому варианту платоновского мира идей) четко проводит мысль, что бытие идеальное и бытие эмпирическое – две стороны одной единой действительности, они являются скорее коррелятами, а не противоположностями. Для прояснения этой мысли можно обратиться к статье «Мудрость или разум»[23], где говорится, что интеллектуальная интуиция, надстраиваясь над чувственной, проникая вглубь идеальной сущности эмпирического предмета, тем самым не дает остановиться на поверхности действительности, уводит дальше вглубь, к ее основаниям. Выступая против принципиального различия идеального и эмпирического бытия, Шпет тем самым дистанцируется не столько от Гуссерля, в исследованиях которого различие «эмпирическое–идеальное»

не является их противопоставлением, сколько от представителей так называемого русского платонизма (Флоренский, Лосев), считавших, что идеальное и эмпирическое – это сущностно несводимые друг к другу регионы, причем мир сущностей, или идей, является подлинным бытием, проникновение в который и есть главная задача философии[24]. Шпет считал, что существует единая действительность, данная нам до различия эмпирического и идеального, и этой действительностью, как он утверждает в «Явлении и смысле», является социальная действительность.

Но что понимается под социальной действительностью? Это многозначное понятие требует конкретизации. Принимая во внимание работы Шпета разных лет, можно сделать заключение, что социальная действительность это прежде всего действительность нашей повседневной жизни: «Действительность – то, чт. е., – всегда вокруг нас, мы в ней и ею живем: страдаем, редко радуемся, боимся, негодуем, боремся, любим, умираем»[25]. Для ее описания совсем не требуется различения идеального и эмпирического. Не требуется именно потому, что оно не является различением опыта. В реальной жизненной ситуации эмпирические факты даны нам со своими идеальными «компонентами», а изучение мира идеальных предметов (научных теорий, нравственных принципов, религиозной веры), как правило, требует специальной установки, оторванной от повседневного опыта. Так, по сути дела, уже в своей ранней работе «Явление и смысл» Шпет намечает собственное понимание предмета философского исследования, которое идет вразрез с классической историко-философской дихотомией. Прокладывая новые пути исследования, Шпет тем не менее пытается соотнести их с традиционными философскими различиями. И это одна из особенностей метода Шпета.

Действительность, в которой мы живем, требует от философа, по мнению Шпета, своего прояснения. «Проникновение вглубь» означает тогда осмысление этой действительности. В рецензии на книгу И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Шпет, используя язык философской классики, которым пользуется его коллега, заявляет: «Истинная задача философии именно этот мир “конкретно-эмпирического” уяснить, осмыслить, оправдать или, точнее,

раскрыть в нем его основание, смысл и правду»[26]. В этой же работе Шпет резко выступает против убеждения Ильина в том, что философия должна покончить с «пошлостью» окружающего мира и подняться до высшей сферы божественного. «...Бог с ним, с “божественным”, если оно не осмысливает “пошлого”, ибо последнее есть подлинная осуществленность, так что существенно – “божественное”, “рациональное”, “правовое”, “самодовлеющее” есть путь и средство, чтобы через него, по прохождению этого пути, само это “пошлое” видеть по новому, т. е. не как пошлое»[27]. Имеет ли в данном случае отождествление осмысления и понимания, которое мы обнаружили при анализе «Явления и смысла»? Ответить на этот вопрос поможет дальнейший анализ творчества Шпета.

Пока лишь можно утверждать, что проблема обнаружения подлинной действительности преобразуется для Шпета в задачу прояснения окружающего нас социального мира, которая сводится к установлению конкретного смысла окружающих нас вещей, отношений, ситуаций. Действительность, по Шпету, должна быть осмысленной и уясненной. В свете этой задачи для Шпета на первый план выходит вопрос, каким образом устанавливается смысл. Это и есть один из основных вопросов, на который он пытался ответить на протяжении всего своего творчества. Именно анализ рассмотрения Шпетом проблемы данности и установление смысла помогут нам в дальнейшем зафиксировать все изменения позиции философа по отношению к «подлинной действительности».

Для рассмотрения ответа Шпета на вопрос об установлении смысла необходимо принять во внимание, что другой стороной классической оппозиции «эмпирическое–идеальное» для него выступает дихотомия «внешнее–внутреннее». По мнению Шпета[28], традиционная философия, считая, что все идеальное является внутренним, не интересуется ничем внешним. Сам же он убежден, что подлинная действительность не может определяться только внутренним. «Внешнее без внутреннего может быть – такова иллюзия; внутреннего без внешнего – нет. Нет ни одного атома внутреннего без внешности. Реальность, действительность определяется только внешностью»[29]. Здесь просматривается экзистенциальная позиция самого Шпета, его стремление через внешнее выражение и

внешнюю коммуникацию преодолеть одиночество[30]. «Что мы приобретаем от сильной любви “ближних”, если эта любовь – “в глубине души”? – спрашивает Шпет. – И как много мы приобрели бы, если бы нас не обманывали мнимою действительностью глубин задушевных, а только бы всегда во-вне проявляли, выражали, вели себя, как ведут любящие. Что же жизненно реально: расположение внутри и невоспитанность извне, “благо человечества” внутри и нож, зажатый в кулаке, извне или неизменная ласка и предупредительность извне, в внутри – не все ли равно, что тогда “внутри”? Можно предпочитать тот или другой способ поведения, но реально существующее в первом случае есть невоспитанность, в последнем – любовь»[31].

Описанный выше подход к действительности делает понятным, почему у Шпета процесс ее осмысления неотделим от выражения действительности и почему сами смыслы могут существовать только как выраженные вовне. Одним из важнейших способов выражения для Шпета является язык (наряду, например, с искусством театра, с архитектурой и др.). Не случайно тема языка становится основной почти во всех его работах позднего периода. А процесс усмотрения смысла является одновременно и процессом его языкового выражения. Каким образом Шпет описывает этот процесс, какую роль в нем играет интеллектуальная интуиция и что новое вносится в связи с этим в понятие «подлинная действительность», мы попытаемся понять в ходе анализа его последней опубликованной при жизни работы «Внутренняя форма слова».

3. Слово и опыт

Прежде всего мы попытаемся понять, почему Шпет обратился именно к языковому способу выражения смысла. Для этого рассмотрим его общий подход к языку, представленный во «Внутренней форме слова». Свое понимание языка Шпет дает сквозь призму критического изложения идей Гумбольдта в области языкознания. Он разделяет

гумбольдтовское определение языка как своего рода самостоятельной реальности, как энергии и понимание Гумбольдтом внутренней языковой формы как конкретного принципа, образующего язык: «...мы можем толковать самое *форму*... – реально, как языковую энергию, образующий языковой поток в некое структурное единое целое»[32]. Выражения «языковой поток», «структурное единое целое» чем-то напоминают гуссерлевский «поток сознания», обладающий неким «единством сознания»[33]. Более того, язык и языковое сознание играют в общефилософской позиции «Внутренней формы слова» такую же роль, как и сознание в философии Гуссерля. «Не касаясь вопроса о содержании его (предметного мира. – *А. Ш.*) бытия, – пишет Шпет, – так как все оно будет дано нам уже в языковых формах, а за пределы этих форм, очевидно, с помощью языка выйти нельзя ... мы только констатируем разнообразие модификаций бытия этих предметов. Это одно уже заставляет нас признать “энергию” языка, restectiv, его формы, не однородными, а многовидными – подобно тому как питание организма дает многовидные формы кровообращения, лимфатической системы, многообразных секреций и т. д. Тот же результат получится, если мы непосредственно обратим свою рефлексию на само языковое сознание: акты представления, воображения, рассудка – соответственно формам бытия предметов действительных, воображаемых, идеально-закономерных – делают из него пеструю ткань, заставляющую нас понимать то, что мы до сих пор просто называли “языковой формой”, как форму, объединяющую неопределенное число еще подлежащих исследованию структурных форм»[34]. Из этой цитаты видно, что Шпет убежден, что мир нам дан только сквозь призму языка, или языкового сознания (отвлечемся здесь от некоторой непроясненности соотношения языкового сознания и языка и примем, что для Шпета это синонимы, хотя специально это им не оговаривается). Вероятно, именно поэтому Шпет предпочитает говорить о смыслах, выраженных в слове, и доступ к подлинной действительности для него возможен только через язык. Его подход полностью соответствует гуссерлевскому пути к «самим вещам» через сознание, с той только разницей, что вместо сознания у Шпета речь идет о языке, или языковом сознании.

Обратим внимание на то, что Шпет вовсе не отрицает существования неязыкового сознания, на что он специально указывает в сноске к данной цитате; речь идет только об изменении исследовательского интереса. Теперь Шпет пытается найти основу смыслообразования не в гуссерлевском чистом сознании, а в языке. Уже в первой главе «Внутренней формы слова» Шпет подчеркивает, что основная задача языка – выражать мысль, или нести смысл[35]. А это означает, что он представляет собой неразрывное единство эмпирического звучания и идеального содержания, т. е. смысла. Напомним, что, по Шпету, наше обыденное сознание не несет в себе смысл; мысль (а значит, и смысл) могут быть только выраженными, и в первую очередь в языке. Кроме того, роль языка в качестве средства общения подчеркивает его общий (интерсубъективный, как мы сейчас бы сказали), а не индивидуально-субъективный характер, что является принципиальным для экзистенциальной позиции Шпета.

И то, что Шпет при анализе языкового сознания предпочитает чаще говорить о формах, а не об актах, свидетельствует о его пристальном внимании к конкретному языковому опыту, в котором очень сложно вычленить изолированный акт. Шпет пишет: «...Всякий словесный акт вплетается как звено, с одной стороны, в сплетение установившихся актов, а с другой стороны, в собственную сеть словесного целого. Другими словами, по существу ни один такой акт не является вполне самостоятельным, и сознание представляемых со значением слов только как целая идеальная сфера выступает с претензией на автономность. Всякий акт восприятия словесного значения необходимо есть акт *со-восприятия*, – не только в смысле других содержаний, но и в смысле чисто словесных содержаний»[36].

Но не только язык необходим для исследования «подлинной действительности», но и само шпетовское понимание действительности оказывает влияние на его подход к языку. Так критикуя Гумбольдта за резкое изначальное разделение звуковой формы и отвлеченного мышления, знака и смысла, Шпет предлагает дополнить его общее и несколько абстрактное рассмотрение языка обращением к обыденному опыту. «Непредвзятый анализ пошел бы иным путем, – пишет Шпет, – то, что мы непосредственно констатируем вокруг себя, когда выделяем из

этого окружающего язык и стараемся разрешить его загадку, есть, конечно, наш опыт, наши переживания, но не пустые “звуки”, “впечатления”, “рефлексы”, а переживания, направленные на действительные *вещи*, предметы, процессы в вещах и отношения между ними. Каждой окружающей нас вещью мы можем воспользоваться, как знаком другой веши... Мы можем выделить особую систему “вещей”, которыми постоянно в этом смысле и пользуемся. Таков – *язык*. Пользование им для нас в этом анализе изначально, потому что, как только мы к нему приступили, мы начали именовать “вещи” “нас окружающими вещами”, “нами” и т. п. Именуя вещи (хотя бы простым указанием или условным звукосочетанием “это”, “то”, “там” и т.д.), мы о них говорим, думаем, и нашу речь о них понимаем, т. е. в своих словах видим смысл, которым вещи объективно связаны в многообразные отношения и системы»[37]. Здесь мы видим, как упомянутое выше феноменологическое положение, согласно которому окружающий мир нам дан только через сознание (в шпетовском случае через языковое сознание) накладывается на конкретную повседневную ситуацию употребления языка. По сути, здесь Шпет вводит понятие первичного опыта языкового сознания, которое понимается им, в отличие от Гуссерля, не как восприятие вещи, а как опыт восприятия слова как знака социального общения. Слово понимается здесь не как эмпирический знак, а как слово-понятие, несущее смысл. Таким образом, смысл уже присутствует в нашем первичном опыте языкового сознания. Свою позицию Шпет четко формулирует в 1929 г. в статье «Шпет» для энциклопедического словаря «Гранат»[38]. Шпет отказывается от позиции, заявленной в «Явлении и смысле», что первичный опыт сознания есть опыт восприятия вещи как эмпирического знака и его смысл (внутренней смысл в терминологии «Явления и смысла») устанавливается в актах герменевтической интуиции. Удивительным является тот факт, что в вышеупомянутой словарной статье Шпет обозначает свою позицию как принципиальный отход от феноменологии Гуссерля, а во «Внутренней форме слова» вообще нет никакого упоминания о Гуссерле. Нам представляется, что сознательная позиция Шпет позднего периода в вышеизложенных моментах достаточна близка феноменологической. Не так уж важно, что считает Шпет первичным

опытом, феноменология допускает его различные варианты: опыт восприятия, опыт тела, опыт повседневного обращения с вещами и т. д. Главное, что Шпет убежден, что действительность можно исследовать только исходя из того, как она дана нам в опыте, и этот опыт не является чисто эмпирическим, а уже несет в себе смысл. Уже нельзя сказать, что «осмысление» и «уяснение» действительности здесь тождественны пониманию как нахождению смысла эмпирически данного. Они вполне могут означать и конкретизацию, и детализацию уже данного смысла.

Кажется, что во «Внутренней форме слова» Шпет движется в русле феноменологической установки. Кроме того, мы нигде там не встретим прямого описания «подлинной действительности». Однако в главе «Формы предметные и логические» можно найти попытки описания нашего повседневного языкового опыта, ситуации разговора, т. е. первичного опыта данности действительности. Наши дальнейшие задачи – рассмотреть, как при этом конкретизируется понятие действительности, каким образом Шпет предлагает осуществить ее дальнейшее осмысление и в какой мере выдерживается при этом феноменологическая позиция.

4. Контекст и абстракция

Изменение по сравнению с «Явлением и смыслом» в трактовке первичного опыта данности сопровождается у Шпета и другим пониманием смысла. Как мы отмечали выше, он полагает, что любое слово может считаться понятием, т. е. заключает в себе смысл. «Оно само имеет тенденцию, – пишет Шпет, – хотя бы потенциально, покрывать *все* объективное содержание подразумеваемого под ним предмета. В таком случае смыслом является это содержание, раскрывающееся в словесной передаче всегда только с большей или меньшей степенью исчерпанности и до конца раскрывающееся лишь в некотором идеально-мыслимом пределе»[39]. Смысл высказывания – это уже не смысл как синоним сущности вещи, неважно берется сущность статически, как основное

свойство вещи, или динамически, как функционирование вещи. Смысл в данном контексте отождествляется Шпетом как содержание предмета, а под предметом он понимает некую общую тему разговора, то, что имеется в виду в процессе коммуникации. «Строго говоря, с точки зрения выражающего слова, – пишет Шпет, – предмет есть лишь некоторое X, на которое направляется или к которому призывается наше внимание, некоторая точка сосредоточения речи, всегда имеющаяся в виду при обсуждении вещи того или иного вида бытия, как идеальная его форма, но, следовательно, не уразумеваемая, а лишь *подразумеваемая*, как единство уразумеваемого вещного содержания. Последнее-то и входит в смысловое содержание речи, актом подразумевания никак не конституируемое»[40]. Такое понимание предмета и смысла вполне соответствует нашему опыту. Шпет исходит из ситуации реального разговора, определяя предмет как точку сосредоточения речи. В повседневной коммуникации мы редко говорим просто об эмпирических вещах, но любой наш разговор имеет определенное содержание и тему, или предмет. Смысл предмета речи, по Шпету, в обычном разговоре не дан полностью и окончательно, он должен быть уточнен и развит в ходе дальнейшего его понимания.

Языковые формы, в которых устанавливается, выражается, понимается, развивается смысл, Шпет называет внутренними формами слова. Внутренними формами слова Шпет также называет способ образования понятий, учитывающий, в отличие от формальной логики, конкретные ситуации, события, отношения[41]. Таким образом, во внутренних формах слова смысл уже нам дан в нашей повседневной коммуникативной ситуации, и одновременно внутренние формы слова являются методом прояснения и развития смысла предмета. Поскольку предмет принадлежит конкретному контексту повседневной коммуникации, то метод внутренней формы слова можно считать методом прояснения и осмысления повседневной действительности. Можно заметить, что Шпет пытается поставить этот метод в соответствие со своим предметом (в общем смысле), т. е. с действительностью нашей повседневной жизни. Шпетовские *внутренние формы слова* не обладают всеобщностью, в отличие от формы языка Гумбольдта, а всегда конкретны и определяются исходя из

данной языковой ситуации, из практического контекста употребления слов.

Однако прежде чем до конца определить, выдерживает ли Шпет это соответствие метода предмету, мы подробнее остановимся на первичном опыте данности действительности, т. е. на ситуации повседневной коммуникации. В ее рассмотрении у Шпета присутствует некая неоднозначность. Так, иногда Шпет утверждает, что мы сначала называем эмпирические вещи, а лишь потом устанавливаем смысл сказанного. Фактически Шпет здесь стоит на позиции, представленной в «Эстетических фрагментах»: данность слова в номинативной функции обозначается как чувственно-эмпирическая данность, которая не несет в себе никакой «семасиологической» (смысловой) функции[42].

Нам представляется, что основания незаметного для самого Шпета возврата к старой позиции (напомним, в «Явлении и смысле» первичная данность вещи понимается как данность эмпирического сознания, не дающая подлинного смысла) заключены в самом стиле написания и построения работы. «Внутренняя форма слова» представляет собой набор этюдов по различным областям гуманитарного знания. Мы находим здесь вопросы языкознания, эстетики, общей теории языка, наброски решения философских проблем, в том числе и проблемы действительности. Но именно здесь и заключается опасность. Сам того не замечая, Шпет пытается дополнить теоретический подход ссылкой на наш повседневный опыт и, наоборот, при описании коммуникативного опыта пользуется абстракциями, допустимыми лишь в теоретическом подходе. Нет ничего необычного в том, что Шпет рассматривает отдельно внешние (морфологические и синтаксические) и внутренние формы. В теоретическом языкознании, например, вполне допустимо различать номинативные и смысловые функции слова. Однако Шпет при этом ссылается на наш опыт простого называния, который, по его мнению, не несет в себе никакого смысла и является чисто эмпирическим. Возможно, это и так, но где в нашем жизненном опыте встречается называние в чистом виде? Любое наше называние осуществляется с конкретными намерениями и несет в себе определенный смысл. Шпет не замечает, что он ссылается не на реальный опыт нашей жизни, а на его научную абстракцию, созданную искусственно. Вернее, ему не позволяет

сделать это сам стиль его работы, не предполагающий строгого разделения позиции и ее рефлексии.

Классическая дихотомия «эмпирическое – идеальное» сохраняется в языкознании. И нет ничего удивительного в том, что во «Внутренней форме слова» присутствует одновременно с пониманием действительности как действительности окружающего мира классическое определение действительности как суммы эмпирических вещей (которые могут быть только названы) и идеальных предметов. Так, например, Шпет при описании ситуации реального разговора использует понятие эмпирической вещи и идеального предмета[43].

Подведем предварительные итоги и попытаемся представить ситуации первичной данности действительности в нашем коммуникативном опыте, исходя из феноменологической позиции. В обыденной коммуникативной ситуации смысл предмета речи дается во *внутренних формах слова*, однако не является полностью выраженным и понятым. Для его полного установления и уточнения требуется переход к специальной установке, направленной на понимание смысла[44]. Не случайно Шпет замечает в конце «Внутренней формы слова», что философская речь доводит до сознания то, что уже известно из опыта[45]. Итак, исходя из того, *что* говорится, мы направляем внимание на смысл предмета, о котором идет речь. Во *внутренних формах слова* осуществляется процесс развития смысла, который и является методом прояснения и понимания «подлинной действительности». Попытаемся понять, что же представляет собой этот метод и насколько он соответствует шпетовской задаче «осмысления» и «уяснения» действительности окружающей нас жизни. Или можно задать вопрос по-другому: соответствует ли метод исследования своему предмету? Не забывается ли при этом наш повседневный опыт, в котором нам дана повседневная действительность?

5. Субъект и движение смысла

Для ответа на вопросы, поставленные в конце предыдущего раздела, рассмотрим, как Шпет описывает движение смысла. Говоря об особенностях этого движения, Шпет переходит на язык, напоминающий гегелевский. «Противоречия, которыми полны сами вещи и деяния, – пишет Шпет, – полностью наличествуют в этом движении, живы в нем и одушевляют его к дальнейшему движению самою непримиримостью своею … Само преодоление противоречий здесь насквозь динамично. Оно состоит в интеллектуальном, *дискурсивном* творчестве, принимающем момент интуитивного усмотрения сущности лишь за импульс, толчок, отправной пункт для раскрытия противоречия, таящегося во всем статическом данном, и для планомерного отбора словесно-логических средств, сообщающих не только о содержании процесса, но и о его направлении и перспективах, его формах и траектории, наконец, о законе осуществления»[46]. Описываемый метод *внутренней формы слова* можно понимать как развитие понимания интеллектуальной интуиции, о которой у Шпета шла речь уже в «Явлении и смысле». Во «Внутренней форме слова» Шпет обращает внимание на то, что интуиция неразрывно связана с дискурсивным мышлением. Заостряя на этом внимание, Шпет вводит различие смысла и сущности. Здесь Шпет выступает в определенном смысле продолжателем «платонизма» Гуссерля. Там, где Гуссерль заканчивает, достигнув цели – в усмотрении сущности, Шпет только начинает процесс исследования развития смысла. Переходя на гуссерлевский язык интенции значения и осуществления значения, можно сказать, что первоначальная интуиция сущности (интенция значения) осуществляется не в актах созерцания или восприятия, а в актах языкового выражения. Здесь важно отметить, что для Шпета язык является не только словесным одеянием (как отчасти для Гуссерля), в которое заключены наши мысли и вследствие этого представляющим собой в определенном смысле неизбежное зло, но и самим способом существования смысла и мыслей, тем, без чего они не могут быть реализованы.

Насколько, однако, такое развитие метода интеллектуальной интуиции может послужить прояснению действительности? Каким образом наш опыт учитывается в методе внутренней формы слова? Ответы Шпета на эти вопросы можно понять при рассмотрении роли субъекта и контекста в процессе движения смысла. Это вполне оправдано для исследования действительной жизни. Ее осмысление основывается на осмыслении контекстной ситуации и зависит от человека, который эту ситуацию осмысляет (от его личного опыта, установок, знаний, целей и т. д.).

Рассмотрим сначала, как Шпет определяет роль субъекта в ходе развития смысла. В данном случае он определяет субъекта не из теоретико-познавательной установки как противостоящего объекту, а скорее из гегелевской традиции, только не как носителя деятельности, а как носителя индивидуальных свойств. Шпет постоянно повторяет, что развитие, или движение, смысла есть объективный процесс самого смысла. Его определение только законами внутренней формы слова означает, что он определяется исходя из себя самого, из своей собственной логики и ограничен внешними формами языка. Шпет подчеркивает, что субъект не имеет никакого отношения к содержательному развитию смысла и его функция состоит лишь в выборе словесных средств выражения смысла. Однако если принять во внимание основную идею «Внутренней формы слова» о нерасторжимости мышления (смысла) и языка, то выбор словесных средств может автоматически означать и выбор содержания. Само содержание от этого не становится субъективным (мы фиксируем то, что уже есть), но роль субъекта при этом является весьма значительной, поскольку для Шпета, как мы уже отмечали, смысл может быть только выраженным смыслом; он конституируется только в языковых актах, а не в актах, например, восприятия. Возможно, особую роль субъекта, выбирающего средства выражения смысла, чувствовал и сам Шпет. Недаром он замечает в конце «Внутренней формы слова», что «в правильно проведенной редукции, имеющей в виду самого субъекта как такого, *индивидуальное* необходимо окажется и *существенным*»[47].

Возникает вполне закономерный вопрос: как это согласуется с многократно встречающимися заявлениями Шпета о том, что смысл развивается из себя самого, подчиняясь лишь законам внутренней

формы слова и т. д. И при этом принципиальная роль субъекта не учитывается и даже не принимается во внимание. Можно предложить следующую реконструкцию ситуации. Существует единственный случай, где Шпет в данной работе допускает нечто подобное не выраженному в языке смыслу (не выраженному, т. е. только интуитивно схваченному содержанию) – при введении идеального предмета как некоего X, который подразумевается, но явно не выражается в разговоре. Тогда вполне допустимо, что для конкретизации содержания этого предмета, т. е. для полного выражения его смысла, субъект сам выбирает из многообразия языковых средств те языковые формы, которые ему кажутся наиболее приемлемыми. Но уже далее в рамках выбранных языковых форм смысл развивается лишь по собственным законам внутренней формы слова. В этом случае роль субъекта является направляющей: выбирая первоначально языковые средства, он тем самым выбирает, с какой позиции будет происходить конкретизация содержания подразумеваемого предмета, или, на языке Шпета, выбирает конкретный закон движения смысла, т. е. закон *внутренней формы слова*. Стоит обратить внимание на то, что субъект Шпета – это не рефлектирующий субъект. Выбрав языковые средства для понимания смысла предмета (Шпет не уточняет – осознанно или нет) субъект сразу же забывает себя, отдаваясь полностью стихии мышления, т. е. потоку языкового сознания. Говоря о процессе разворачивания смысла, Шпет нигде не упоминает о рефлексии. Здесь Шпет практически полностью отходит от феноменологического метода, который основывается на рефлексии. Понимание смысла, по Шпету, протекает в творческих интуитивно-дискурсивных актах. Именно это и может считаться конкретизацией метафоры языка как потока. Если в рефлексии не соотносить движение смысла с его начальным, пусть даже смутным, восприятием, то его развитие может увести очень далеко от исходной ситуации.

Здесь возникает необходимость рассмотрения роли контекста в процессе установления смысла предмета. Шпет подчеркивает, что смысл предмета устанавливается исходя из целей данного контекста, причем Шпет не говорит, что цели определяет субъект. Но как иначе можно осознанно выбирать средства, не ставя перед собой определенных

целей? Здесь мы хотим обратить внимание еще и на тот момент, что контекст, конкретные цели, исходя из которых становится понятым смысл, накладывают на этот смысл определенные жесткие ограничения. Он уже не может быть бесконечно развивающимся смыслом, поскольку, исходя из реальной ситуации, цели ставятся конечные. Тогда можно согласиться с некоторыми современными исследователями творчества Шпета (например, с Борисовым Е.В.), что «смысл» Шпета имеет единственную логику развития, но единственную лишь в данном контексте, при данных начальных и граничных условиях. Чуть-чуть измени эти условия, и развитие смысла будет происходить иначе, но в любом случае оно будет конечным. Шпет, же признавая ограничительную роль контекста и целей, неоднократно в разных выражениях говорит о бесконечном процессе движения смысла. Но тогда абсолютно все равно, где мы начали этот процесс, т. е. контекст уже не играет никакой роли, и бесконечное движение смысла сводит роль контекста и субъекта к нулю. Опыт первичного восприятия слова уже не учитывается в дальнейшем движении смысла. «Смысл» Шпета все больше напоминает идеальную сущность, движущуюся в «абсолютном» пространстве и времени (т. е. не имеющем отношения к реальному историческому пространству и времени и тем более к сознанию-времени), и заставляет вспомнить о «Явлении и смысле», работе, в которой впервые ярко проявился интерес философа к подобного рода идеальному бытию.

Убеждение Шпета в том, что развитие смысла есть творческий процесс, вполне согласуется с «абсолютным» движением смысла. Если в связи с этим вспомнить, что Шпет разделяет гумбольдтовское положение о языке как об энергии, особого рода духовной деятельности, то станет ясно, что процесс развития выраженного в слове смысла несет в себе конструирующие моменты. И здесь Шпет, так же как и Гумбольдт, весьма близок к Канту. При всем своем неприятии Канта, Шпет критикует его за что угодно (за непознаваемую вещь в себе, за разделение чувственности и рассудка, за субъективизм и т. д.), но только не за внесение деятельного, конструирующего момента в познание, в результате чего создается сам предмет[48].

Забвение контекста как изначальной данности и деятельностная позиция в отношении языка приводят к мифологизации смысла. Смысл интересует Шпета уже сам по себе и сам несет в себе всю «подлинную действительность». Такое развитие смысла уже не проясняет нашу действительность, а встраивает в нее области самостоятельно движущегося смысла, не имеющие к ней непосредственного отношения. Это доказывает, что метод *внутренней формы слова* не соответствует своему предмету – действительности жизни. Зато он вполне оправдан, если под действительностью понимать совокупность эмпирических вещей, поскольку для нахождения «подлинной действительности» необходим полный отрыв от них. Как бы отвечая на подобные возражения, Шпет пытается убедить нас, что движение смысла происходит в полном соответствии с окружающим нас миром, поскольку смысл испытывает постоянное принуждение со стороны предмета: «Под принуждением со стороны самого предмета здесь следует разуметь не пассивное отражение его статически формальных особенностей... а живую диалектическую передачу *действительного* как оно есть, с определяющим его именно как действительное *разумным*. Поэтому-то в сфере словесно-логических структур последним источником творчества надо признать имманентное ему разумно-действительное и его конститутивные, а не только направляющие законы»[49]. В данной цитате под предметом скорее имеется в виду не подразумеваемый предмет речи, а окружающий нас предметный мир. Здесь просматривается вариант гегелевского тезиса о тождестве бытия и мышления, который постулируется, но не основывается на опыте[50].

Однако в вышеупомянутой словарной статье Шпет более адекватно и четко выражает результат применения метода внутренней формы слова. Он утверждает, что внутренние формы слова «открывают возможность особой диалектической интерпретации, выраженной в слове реальности»[51]. Вместо осмысления и понимания действительности Шпет говорит об ее интерпретации[52]. Ценность интерпретации для Шпета уже не в том, что она проясняет и позволяет по-новому увидеть окружающую нас действительность, а в том, что она «раскрывая все возможности в движении смысла, приводит философию к философии культуры как

движению осуществляющихся возможностей»[53]. Однако разработку этой философии культуры Шпет так и не успел осуществить.

В заключение отметим, что все творчество Шпета характеризует особое «притяжение» к идеальным сущностям. Уже в «Явлении и смысле» Шпет был занят поисками вневременных сущностей в феноменологии Гуссерля, к которым он относит даже интенциональные переживания сознания. Во «Внутренней форме слова» аналогом идеальных сущностей выступают смыслы, движущиеся в «абсолютном» пространстве и времени. Как в ранней феноменологической установке, нацеленной на осмысление повседневной действительности, так и в более поздней герменевтической позиции, направленной на ее интерпретацию, «единственной подлинной действительностью» для Шпета является царство идеальных сущностей.

[1] См., например: *Мотрошилова Н.В.* Книга Шпета «Явление и смысл» как веха в развитии феноменологии // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006.

[2] На возможность взаимоисключающих интерпретаций гуссерлевского текста указывает В.И. Молчанов (см.: *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 233).

[3] *Шпет Г.Г.* Явление и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 64.

[4] В оригинале «abschatten», что можно перевести и как «оттеняется».

[5] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.,1999. С. 92.

[6] Там же. С. 102.

[7] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 65.

[8] Там же. С. 66.

[9] *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 99, 163.

[10] Там же. С. 97.

[11] См.: Husserliana XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. The Hague, 1985.

[12] *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 172.

[13] При установлении интенциональности как сущностной структуры сознания следует обратить внимание на то, что Гуссерль осуществляет сущностное усмотрение не в отношении чистого сознания, а в отношении любого эмпирического сознания. По его словам, он делает это для простоты. Нас же этот факт заставляет задуматься вообще о необходимости выделения региона чистого сознания, т. е. о необходимости осуществления трансцендентально-феноменологической редукции (какой бы крамольной ни показалась эта мысль). Но эта тема отдельного исследования.

[14] В кн.: *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darctellung seines Denkens (Meiner, Hamburg. 1996) эти же сущностные структуры называются авторами и по итогам анализа феноменологии Гуссерля в целом (а не только «Идей I»).

[15] Обстоятельное исследование функций «чистого Я» в феноменологии Гуссерля можно найти в ст.: *Молчанов В.И.* Опыт и рефлексия: поток сознания и гипертрофия Я // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007.

[16] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 116.

[17] См.: *Черняков А.Г.* Феноменология как строгая наука? Парадоксы последнего обоснования // Историко-философский ежегодник 2004. М., 2005. С. 385.

[18] *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 160–161.

[19] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 148.

[20] Цит. по: *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 124–125.

[21] Там же. С. 138.

[22] *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 199.

[23] См.: *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 222–337.

[24] См., например: *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 146.

[25] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум. С. 261.

[26] *Шпет Г.Г.* Опыт популяризации философии Гегеля // Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2003. С. 291.

[27] Там же С. 291.

[28] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 191.

[29] Там же. С. 190.

[30] Интуиция одиночества проступает у Шпета уже в «Явлении и смысле» (см.: *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. М., 2005. С. 175).

[31] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 363.

[32] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 374–375.

[33] Несмотря на то что в дальнейшем исследовании эти понятия явно не играют существенной роли (а на их опосредованное влияние на теоретические разработки философа мы укажем ниже), саму работу Шпета «Внутренняя форма слова» можно метафорически сравнить с языковым потоком, единство которому придает только общая тема «внутренней формы слова», с точки зрения которого Шпет и пытается решить (вернее, наметить решение) все волновавшие его проблемы.

[34] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 375.

[35] Именно поэтому, мы полагаем, в качестве синонима языкового сознания Шпет использует слово «мышление».

[36] *Шпет Г.Г.* Язык и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 589.

[37] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. С. 373.

[38] *Шпет Г.Г.* Шпет (статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала. № 1. 1992. С. 50.

[39] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. С. 388.

[40] Там же. С. 400.

[41] Очень часто во «Внутренней форме слова» Шпет пишет о проблеме осмысления действительности на языке образования понятий. Так, он считает, что «восполнение неполноты понятий» есть «пути воссоздания полноты действительности». Но легко заметить, что, по Шпету, верно и наоборот: как было образовано понятие можно понять, только исходя из конкретного опыта повседневной действительности.

[42] См.: *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты. С. 217.

[43] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. С. 399–400.

[44] Кстати, тот факт, что Шпет не фиксирует переход от установки обыденной речи к установке понимания смысла, говорит о том, что он не различал различные позиции исследования.

[45] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. С. 452.

[46] Там же. С. 411.

[47] Там же. С. 476.

[48] Именно понимание Шпетом языка как энергии, как производства позволяет некоторым современным философам и психологам отнести его, наряду с Выгодским, Рубинштейном и др., к основоположникам деятельностного подхода в психологии. См., например: *Лекторский В.А.* Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001, № 10; *Зинченко В.П.* Мысль и слово Густава Шпета. М., 2000.

[49] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 419.

[50] Даже на тех страницах, где Шпет говорит о внутренней форме как о новом методе образования понятий, который учитывает все реальные противоречия вещей, событий, отношений и рассматривает «восполнение неполноты понятий» как «путь воссоздания полноты действительности», он ограничивается отвлеченными абстрактными рассуждениями, риторическими пассажами и не поясняет, почему это относится к действительности нашей жизни.

[51] *Шпет Г.Г.* Шпет (статья для энциклопедического словаря «Гранат»). С. 51.

[52] То, что интерпретация у Шпета не осмысляет действительность, а уводит прочь от нее, отнюдь не означает, что интерпретация, например, в хайдеггеровско-гадамеровской традиции несет на себе такую же функцию.

[53] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. С. 51.

И.Н. Шкуратов

ФЕНОМЕН НАСТРОЕНИЯ: ПУТИ К ОСМЫСЛЕНИЮ

> Онтически ближайшее и известное есть онтологически самое далекое, неузнанное и в его онтологическом значении постоянно просмотренное.
>
> *М. Хайдеггер*

В этой работе мы попытаемся сделать несколько шагов к прояснению существа настроения, отталкиваясь от традиционных философских вопросов о мире и человеке и двигаясь вдоль предложенных Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером линий осмысления, которые обнаруживают преемственность, значимую, на наш взгляд, для проекта феноменологии в целом[1].

Опыт мира

Постоянно употребляя слово «мир» в обыденной и научной жизни, мы придерживаемся определенного понимания того, о чем говорится, но не задумываемся о самом феномене мира: мир знаком всем и каждому, *испытывается* нами и без *знания* о том, что же он такое. Как ни странно, в гуссерлевской феноменологии, которая провозгласила своей целью борьбу с наивностью и прояснение всего самопонятного, мы не находим сколько-нибудь проработанной *феноменологии мира*. Сказанное можно отнести даже к учению о «жизненном мире».

Это тем более примечательно, поскольку собственная сфера феноменологического исследования задается Гуссерлем путем ее отграничения и даже противопоставления «миру». Конечно, у Гуссерля речь идет не о мире вообще, а о «естественном мире», «объективном мире», но можно ли говорить о прозрачности рассматриваемых феноменов (а далее также и феноменов «окружающего», «жизненного» или «интерсубъективного» мира), не прояснив прежде смысл мира как такового? И не это ли является причиной многочисленных парадоксов, с которыми сталкивается гуссерлевское учение? Противопоставляя мир и сознание, Гуссерль приходит к парадоксу «человеческой субъективности», которая конституирует весь мир, будучи в то же время одним из его объектов. Объявляя объективный мир трансценденцией, философ сохраняет за собой предпосылку его тождественности в многообразии сознательных переживаний.

Чаще всего основатель феноменологии использует слово «мир» в качестве технического термина для обозначения универсума сущего. Наиболее лаконичную формулировку такого понимания можно встретить в «Опыте и суждении»: «Мир – это универсум вещей»[2]. Выделив специфику «окружающего мира» как личностного и социального, Гуссерль расширяет понятие «вещей» мира за счет включения культурно-исторических реалий, других личностей и сообществ. Так постепенно совершается переход к пониманию мира как «духовного явления», как смыслообразования. Тем не менее в гуссерлевской концепции остается неизменным главное: мир «естественной», или «персоналистической», установки – это мир, постигаемый сквозь призму единичностей. Опыт единичностей неизбежно фундирует опыт мира. «Чтобы схватить мир как предмет опыта, мы должны ранее схватить отдельные реальности мира», – говорит Гуссерль в лекциях по феноменологической психологии[3]. Это вполне закономерно, если мыслить мир как сумму или даже как систему вещей. Со времен «Логических исследований» целое для Гуссерля – это всегда целое частей.

Кажущуюся самопонятность этой трактовки опыта мира можно развеять, опираясь на уроки феноменологического в*и*дения, данные самим же Гуссерлем. Созерцательное схватывание какой-либо обособленной вещи сопряжено с вычленением ее из соприсутствующего

окружения и представляет собой многосложный, фундированный акт. Такое схватывание на поверку всегда уже есть *выхватывание*. Вещь может встретиться взгляду, только если заранее раскрыт некий вещный мир. Причем принципиально: не «поле восприятия», а *целый мир*. И не столько потому, что понятие вещи не ограничивается вещами восприятия, сколько в силу несамостоятельности самого этого «поля». Таким образом, мир как целое нельзя получить калькуляцией частей: с одной стороны, он всегда больше их суммы, а с другой – всегда проще и исходнее.

В рефлективной установке мир понимается Гуссерлем как тотальный горизонт, предданный всякому тематизируемому феномену[4]. В «Кризисе европейских наук» особо подчеркивается положение о совершенно неотмысливаемой предданности жизненного мира по отношению к любой сфере человеческой жизнедеятельности, как практической, так и теоретической. Возникает вопрос: в каком опыте может быть открыт предданный мир как мир? Рефлексия может схватить лишь *идею* мирогоризонта, «сам» тотальный горизонт не может быть ею охвачен уже потому, что он не исчерпывается актуальными датами и полагается как бесконечно открытый[5]. Но если мир (в особенности жизненный мир) не без оснований разумеется как абсолютно предданный, то он должен быть открыт до всякой рефлексии. Как же он открыт? Мы тщетно ищем ответ на этот вопрос в феноменологии Гуссерля.

В фундаментальной онтологии Хайдеггера феномен мира становится отдельной темой, которая, впрочем, встроена в более широкую проблематику бытия-в-мире и смысла бытия как такового. С самого начала Хайдеггер ориентируется на мировость мира как целостность, несводимую к сумме частей, но определяющую эти части. Какое-либо сущее может показать себя лишь постольку, поскольку мир *уже* «имеется»[6]. Но дело здесь не только в порядке опыта. Утверждению Гуссерля о том, что мир – это «совокупность» сущего, Хайдеггер противопоставляет тезис: мир – это «*открытость сущего как такового в целом*»[7]. В чем здесь разница? Разница в том, что совокупность сущего имеет ту же «реальность», что и отдельное сущее из этой совокупности, тогда как *открытость сущего в целом* представляет уже не сущее, но

бытие сущего. Мир и вещь онтологически различны. Это «онтологическое различие» Хайдеггер считает ключевым для понимания проблемы мира[8]. Бытийный характер мира, по Хайдеггеру, невозможно выявить не только путем описания внутримирного сущего, но и путем истолкования бытия этого сущего. В обоих «способах подступа» мир хотя и различным образом, но уже всегда предполагается[9]. Мы имеем дело с миром (объективным, личным, интерсубъективным или каким-либо вымышленным), *живем* «в» нем и «им» прежде, чем практически используем или теоретически постигаем то или иное внутримирное сущее. Во всяком обращении с сущим «внутри» мира заранее набросаны связи значения между отдельными вещами. Другими словами, сущее встречается в мире как сущее сквозь предначертанную взаимосвязь отсылок, которые имеют характер значений, например значений «для-того-чтобы», если речь идет о подручных вещах окружающего мира. Лишь в структуре взаимных отсылок вещи становятся вещами мира. Онтологически первичная структура значимых отсылок – *значимость* – и составляет то, что Хайдеггер именует *мировостью* мира. Значимость, составляющая бытие мира, в свою очередь есть не совокупность значений, но целостность их взаимосвязи. Таким образом, мировость мира – это целостный феномен.

В качестве основы для экспликации мировости мира Хайдеггер в «Бытии и времени» выбирает окружающий мир повседневных забот, в котором мы обитаем *ближайшим образом и большей частью*. Вещи этого мира встречаются озабоченности как *средства для...* Хайдеггер замечает, что эта подручность вещей повседневного обихода никогда не раскрывается в теоретическом взгляде: «Чем меньше на вещь-молоток просто глазеют, тем ловчее его применяют, тем исходнее становится отношение к ней, тем незатемненнее встречает она как то что она есть, как средство»[10]. Когда я спешу на лекцию в университет, городские улицы, переходы, двери университета, его коридоры, вестибюли, лестничные марши во взаимных отсылках проявляются как средства моего пути, его «направления» и «препятствия», оставаясь по сути незамечаемыми в своей наличности. Те же самые вещи в мире экскурсанта, впервые осматривающего интерьеры университета, структурированы принципиально иным способом, который позволяет

увидеть то, что в течение многих лет может оставаться неприметным для меня. Важно заметить, что не только мир повседневных практических занятий, но и мир теоретической работы имеет структуру значимости. К примеру, научным или философским дискурсом владеют не тогда, когда изучают или используют образующий его словарь, а тогда, когда ориентируются в структуре его отсылок, т. е. понимают и умеют воспроизвести его внутреннюю логику. Если это условие не выполнено, дискурс превращается в пустой набор слов.

Спрашивается, в каком опыте мир встречается нам в своей мировости, как значимость? Чтобы понять хайдеггеровский ответ на этот вопрос, следует учесть ранее установленные обстоятельства дел. Во-первых, если мир и вещь онтологически различны, то резонно допустить, что и опыт мира будет отличаться от опыта внутримирно сущего. В самом деле, у нас нет возможности воспринимать мир в целом так, как мы воспринимаем отдельные вещи[11]. Восприятие, в котором, например, Мерло-Понти усматривал первичный опыт мира, никогда не открывает сущее как таковое в целом. Значимость мира предпослана любому восприятию и ориентирует его. Причем речь идет не только о чувственном восприятии. *Феноменальный мир вообще не доступен созерцанию.* Невнимание к этому обстоятельству постоянно порождает превратные толкования мира. Во-вторых, раскрыть мир как мир, иметь первичный опыт мира отнюдь не значит *познать* его в теории или на практике. Разомкнутость мира не совпадает с познанием мира и не является следствием познавательной деятельности. Из того, что мы не имеем твердого понятия о мире, еще не следует, что мы с ним незнакомы, причем ближайшим образом. Напротив, мир «дан» нам прежде любых теоретических или практических интересов, последние всегда уже обусловлены так или иначе открытой значимостью мира. Согласно Хайдеггеру, мир первично раскрыт в непосредственном и непредметном опыте *настроения*: «Мы должны действительно *онтологически* принципиально предоставить первичное раскрытие мира “простому настроению”»[12].

Сущее *в целом* встречается нам в том или ином настроении; мы ссылаемся на него, когда говорим, что кому-то мир является в радужном или мрачном *свете*, что где-то «напряженная», «рабочая» или

«праздничная» *атмосфера*, что *тональность* того или иного художественного произведения нам нравится или не нравится и т. д. Могут возразить, что большей частью мы ничего не знаем о своих настроениях. Действительно, нередко мы о них ничего не знаем, *равно как и о значимости мира*. Но осознавать настроение и быть настроенным – это не одно и то же. Впрочем вопросы, связанные с непрерывностью настроения и его отношением к сознанию, у нас еще будет возможность обсудить, а здесь хотелось бы обратить внимание вот на что. Настроения однообразных будней, где все отсылки привычны и доведены до автоматизма, настолько неприметны, что для них даже не существует собственных названий, однако все же именно они первично раскрывают мир повседневности. Это становится заметно тогда, когда что-то нарушает, расстраивает будничный порядок. Настроения, образующие непредметный «фон» жизни, сами могут оттеняться только на фоне других настроений. Стало быть, и корреляция значимости мира и настроения лучше всего заметна тогда, когда настроение или значимость мира коренным образом меняются. Вспомним, к примеру, мастерски описанную смену настроений и значимости мира в двух встречах Андрея Болконского с засыхающим и вновь возрождающимся дубом из романа Л.Н. Толстого «Война и мир».

Есть целый ряд показательных настроений, фигурирующих под именами «воодушевленность», «радость», «грусть», «скука», «отчаяние», «ужас», корреляция которых с раскрываемой в них значимостью мира была достаточно подробно описана в научной и художественной литературе. Так, в скуке мир открывается как безразличный: нам безразлично не то или это сущее, а *все сущее в целом*[13]. Когда нам действительно скучно, *ничто* из мира не способно *затронуть* нас, во всем мире нет ничего интересного, значительного. Если в глубокой скуке мир вследствие нарочитой однообразности отсылок переживается в своей «незначительности», то в предельном опыте отчаяния связь отсылок в корне нарушена, мир открыт как «ничего не значащий», т. е. как неспособный предложить нам ничего, кроме неизбежного. В ужасе, которому Хайдеггер уделил столько внимания (подробнее об этом феномене далее), мир словно бы отступает и тем самым обнажает наше присутствие в нем. О проявлении целостности мира в радостном

настроении хорошо писал В.В. Бибихин: «“Целый мир” бывает, когда нас захватывает чувство, одновременно с которым мы чувствуем, что оно не очерчено нашим телом, а относится ко всему. Таким чувством может быть беспричинная радость, которая стоит у здравого смысла под большим подозрением. Беспричинная радость относится ко всему миру, нам тогда кажется, что целый мир хорош, и мы несомненно знаем, что в мире нет ничего, что избежало бы этого чувства, т. е., стало быть, мы неким образом охватываем этим чувством целый мир»[14].

Тот факт, что совместный мир (со-бытие с другими) всегда встречает нас в некотором настроении, не нуждается в пространных пояснениях. Этот феномен давно замечен и для него даже зарезервировано особое название – «общественное настроение», которое, впрочем, употребляется в самых разных контекстах. Примечательно, что когда данное понятие используют в научном (а стало быть, социально-психологическом) смысле, общество уподобляется индивиду, который способен иметь те или иные «психические состояния». Наша концепция настроения не нуждается в столь сомнительных аналогиях. По словам Хайдеггера, «настроение – это не сущее, которое происходит в душе как переживание, а *способ* (*Wie*) нашего присутствия-друг-с-другом»[15]. Всякое со-бытие с Другим имеет свою настроенность, которая открывает одни возможности общения и закрывает другие. Т. е., специфика того или иного общения не есть мой произвол или произвол Другого (хотя настроения и заразительны), изначальная атмосфера общения рождается непроизвольно, и в каждом случае она своя.

Если прислушаться к собственным настроениям, то можно заметить, что они никогда не остаются абсолютно неизменными, но мерцают, флуктуируют вслед за самыми незначительными изменениями в конфигурации окружающего мира: мы просто переключаем каналы телевизора (переключаясь с фильма на новости, например); мы отвлекаемся на разговор по телефону, а потом пытаемся вернуться к прерванному занятию; солнце случайно скрывается за тучкой; осень привычно сменяет лето и т. д. В народной мудрости «утро вечера мудренее» уже приняты во внимание суточные колебания настроенности, поскольку они обусловливают неравные возможности того или иного решения. Для экспликации связи настроения и мира

особенно показательна смена окружения, которая происходит, к примеру, при переезде из одного места в другое, смене круга общения или рода деятельности. Недаром для того чтобы «развеяться», советуют сменить окружение, уехать на отдых в другой город и т. п. Как покажет исследование феномена самости, расчет на начало «новой жизни» при полной смене окружения (например, при переезде на постоянное место жительства в другой город) феноменологически вполне оправдан: это действительно будет *другая жизнь*, хотя, быть может, совсем не та, к которой стремились.

Мы видим, что мир, данный в первичном опыте, есть нечто сросшееся с нашим бытием, а отнюдь не противостоящее ему, как принято думать. Не становится ли он вследствие этого чем-то «просто субъективным»? Ответ на этот вопрос мы сможем дать только после того, как феноменально высветим саму субъективность.

Опыт самости

Наверное, ни одна философская категория не содержит в себе столько двусмысленностей, сколько их обнаруживается в многочисленных концепциях Я. И это при том, что Я, о котором так или иначе рассуждают, чаще всего предполагается как самое непосредственное и очевидное из того, что может быть доступно опыту.

Горизонтом концептуализации Я у Гуссерля выступает опыт сознания. В «естественной», т. е. дофеноменологической установке сознание постигается как реальный поток, переплетение разнообразных психических переживаний. Гуссерль не усматривает необходимости в допущении здесь какого-либо принципа единства, отличного от фундированности переживаний друг в друге («точно так же как вообще при включении частей в целое»[16]) и не основанного на единстве эмпирического тела. Если телесность вынести за скобки как «внешнее» и в этом смысле случайное основание единства (что будет вполне адекватно ранней феноменологии Гуссерля), остается вопрос о том,

является ли целостность Я производной от связи отдельных переживаний? Если не смешивать естественный, т. е. дорефлективный опыт с опытом рефлексии, то, очевидно, ответ будет таким: опыт самости как целого необходимо предшествует опыту отдельных актов, абстрагируемых рефлексией[17]. Однако в том понимании естественной установки, которое мы находим у Гуссерля, самость оказывается с самого начала скрытой, «потерянной» в гераклитовом потоке переживаний.

В случае трансцендентального сознания мы имеем дело с так называемыми чистыми переживаниями, а точнее – с сущностной структурой интенционального переживания как такового. Помимо проблемы искусственности и схематизма подобного рода опыта, на которую обратили внимание уже многие феноменологи гуссерлевского круга, здесь остро встает проблема индивидуации переживаний, неразрывно связанная с опытом самости. Спрашивается, могут ли «мои» чистые переживания каким-либо образом отличаться от чистых переживаний любого другого, следовательно, могут ли они вообще быть «моими» или «вашими», остается ли в такой конфигурации место для самости? Примечательно, что сам Гуссерль вначале пытался выступать за анализ чистых переживаний как *ничьих*, одновременно разрабатывая учение о единстве потока сознания на основе имманентной временности. Принцип «имперсональности» трансцендентальной сферы отстаивал и Ж.-П. Сартр в своем раннем очерке «Трансцендентность эго». Однако такой подход порождает существенные парадоксы при переходе к феноменологии интерсубъективности; в частности, он не позволяет прояснить различия, связанные с одновременным конституированием одной и той же вещи в разных сознаниях-потоках. Э. Марбах, скрупулезно проанализировавший проблему Я у Гуссерля, отмечает: «Поскольку в проблематику феноменологической конституции включается другое сознание, возникает проблема определения не только единства (континуальной временной связи переживаний) сознания, но и обособленности (Abgeschlossenheit) (моего) единства сознания в противоположность другим единствам сознания»[18].

Для разрешения целого ряда проблем феноменологии сознания, в том числе его сущностного единства и индивидуации, Гуссерль возвращается

к ранее отвергнутому им «чистому Я», которое призвано стать олицетворением самости. Ключевой вопрос концепции чистого Я касается его опытного статуса, его возможной очевидности в смысле *самоданности*. Гуссерль *вынужден наделить* его затребованным статусом, многократно повторяя, что Я как идентичный полюс интенциональных актов постоянно пребывает в очевидности, хотя уже сам способ введения этого Я в «Идеях I», где говорится, что оно проявляется только в «способах сопряжения» переживаний и «не может быть взято *для себя* и обращено в *особый* объект изысканий»[19], порождает обоснованные сомнения. Во второй книге «Идей» Гуссерль отказывается от своих слов: «абсолютно неверно утверждать, что чистое ego – это субъект, который никогда не может стать объектом», сущность чистого Я «включает возможность оригинального самосхватывания, “самовосприятия”»[20]. Функциональность концепции «чистого Я» и целый ряд заключенных в ней противоречий – мы касаемся только некоторых из них – заставляют многих исследователей рассматривать это Я лишь как теоретический образ или методологический принцип[21]. На наш взгляд, Гуссерль никогда бы не согласился с такой интерпретацией, в «Идеях I» он подчеркивал: «Мы намерены считаться с чистым «я» как *феноменологической датой* лишь настолько, насколько простирается его установимая с непосредственной очевидностью сущностная специфичность и *данность* вместе с чистым сознанием, в то время как любые учения относительно чистого «я», которые выходят за рамки сказанного, должны быть подвергнуты исключению» (курсив мой. – *И. Ш.*)[22]. Но все дело в том, что «чистое Я» принципиально не может быть приведено к самоданности в сознании. В рамках гуссерлевской феноменологии не существует ресурсов для установления тождества «живущего» субъекта актов с возможным субъектом прошлого акта, который мог бы стать объектом для рефлексии. Возможность такой идентификации подразумевала бы возможность непредметной интенциональности, что противоречиво. Если же Я есть одновременно субъект и объект акта, то это нарушает условия возможности предметного опыта. Из того, что Я должно иметь возможность сопровождать все мои переживания (Гуссерль повторяет формулу Канта), еще не следует, что оно является *оче-видным*. Будучи направленным на

какой-либо объект, «чистое Я» может *подразумевать* себя, но оно принципиально не может *созерцать* себя в то же время. Поэтому «чистое Я» может полагаться лишь пустым актом сигнификации, которому всегда будет недоставать созерцательной полноты, чтобы стать очевидной данностью в приемлемом для Гуссерля смысле.

В рассмотренной нами коллизии с «чистым Я» вскрывается не просто локальная неудача отдельно взятого философа, а нечто более существенное, имеющее принципиальную значимость для всей традиции новоевропейского субъективизма. Самость не может созерцаться подобно вещи или предмету, ее нельзя увидеть ни с помощью глаз, ни с помощью рефлексии. Поэтому все попытки приведения ее к предметной самоданности обречены на провал. Опыт самости – это не предметная данность. Достоверность самости превышает все имеющиеся (включая и математические) достоверности, но это не достоверность в смысле предметной оче-видности. *Самость не есть нечто такое, что затеряно в переживаниях сознания и нуждается в рефлективном обращении для своего раскрытия – она всегда уже «вот».* Как отмечал Хайдеггер, «Самость (я-сам) всегда есть вот-здесь для Dasein, для него самого – без рефлексии и без внутреннего восприятия, *до* всякой рефлексии»[23].

Каким же образом самость есть «вот» до всякого самопознания, до всякой рефлексии? Примечательный вопрос. Вряд ли кто до Хайдеггера отваживался со всей ответственностью ставить его *внутри философствования*. Слишком сильна традиция, которая с ходу готова признать такой вопрос несостоятельным, поскольку ответ на него неизбежно сопряжен с самопознанием и рефлексией. Но проблема не в этом, она в том, чтобы приостановить «инерционное» движение познания и не смешивать опыт познания и его процедуры с опытом самих вещей. Итак, если все же мы сами существуем прежде, чем приступаем к эксплицитному познанию себя, то вопрос о том, как раскрыто это изначальное бытие самости, вполне правомерен, хотя и чрезвычайно труден *для познания*[24]. Чтобы ответить на этот вопрос, нам, видимо, придется двигаться вспять от привычной для философии и науки практики познания. Направленное познание самости предполагает ее изолирующее вычленение из соприсутствующего окружения и

сознательное схватывание. Когда отождествляют этот опыт познания с исходным опытом самости, получают изолированное ego в качестве сознания. Хайдеггер не следует по этому пути. Он считает, что исходно самость не противостоит миру как самостийный субъект познания и действия, но погружена («брошена») в него, до всякого сознательного схватывания сама захвачена озаботившим ее миром и понимает себя на основе этой захваченности[25].

Развернем сказанное на показательном примере. Интересная книга, фильм, научная работа, общение или природа способны захватывать. При этом мы «с головой» погружаемся в новый мир, будь то мир работы или произведения искусства. Захватывающий роман или музыка не оставляют нам возможности быть сторонними наблюдателями (слушателями), занимать какую-либо рефлектирующую оппозицию. Мы переносимся в открытый мир и уже более не воспринимаем текст на странице или звуки музыки. Теперь мы живем отнюдь не в восприятии (хотя рефлективный опыт будет утверждать обратное), но *посреди* самого мира литературного или музыкального произведения. Конечно, мы не становимся «персонажами» этого мира, однако же и не наблюдаем его со стороны. Мы попросту *растворены* в нем. Рефлексия способна вырвать нас из этого мира и сделать очевидным факт восприятия текста или музыки. Однако рефлексия, «освобождая» нас от прежнего «мирка», сама не парит в безмирном пространстве, но относится к некоторому «другому» миру. Этим миром может быть, например, «мир повседневных забот», и в нем мы снова оказываемся захваченными не в меньшей степени, чем ранее в каком-то «вымышленном» мире.

Именно в силу исходной захваченности миром самость может затем отстранять свой мир в рефлексии, рассматривать его и теоретически постигать. Равноисходно самость всегда уже нашла себя в своей фактичности (т. е. «заброшенности» в мир), и оттуда затем приходит к разнообразным концепциям Я. Причем не только сапожник, но и философ, и ученый первично понимают себя на основе своего мира, из того, чем заняты. К примеру, Декарт обретает свое Я как res cogitans не в абсолютной беспредпосылочности, а *из определенной захваченности мышлением*. К сожалению, данное обстоятельство склонны упускать из виду, перенося знаменитое определение на сущность человека *вообще*.

На причинах такого положения дел у нас еще будет возможность остановиться.

О чем свидетельствует феномен захваченности? О том, что самость и мир до всякого выделения в качестве таковых феноменологически образуют целостность, которую Хайдеггер во внимании к ее структурным моментам называет *бытием-в-мире*. Уяснив способ, каким существует захваченность, мы поймем, как равноисходно разомкнуты самость и мир. Захваченность показывает себя в настроении, есть как настроение. В «Бытии и времени» Хайдеггер отмечает: «*Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной самонаправленность на*... (Sichrichten auf)»; расположенность «есть экзистенциальный основообраз *равноисходной разомкнутости* мира, соприсутствия и экзистенции»[26]. Теперь наконец мы можем ответить на вопрос о первичном опыте самости: «Расположение – экзистенциальный основоспособ, каким присутствие есть свое *вот*»[27].

Но разве настроение не есть просто «чувство», сопровождающее или «окрашивающее» мои сознательные переживания? Каковы вообще отношения между настроением и интенциональным сознанием, почему Хайдеггер в вышеприведенной цитате намекает на фундированность сознания в настроении?

Для начала следует показать, что само настроение не является одним из модусов сознания. Традиционно настроения относят к эмоциональной жизни души, сближают с чувствами и аффектами. Такое положение вещей еще во многом сохраняется и в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Поэтому его концепция настроения имеет, на наш взгляд, переходный характер. С одной стороны, Хайдеггер очевидным образом исходит из классического разделения душевных способностей на мышление, волю и чувства, отдавая онтологическое преимущество чувствам в пику рационалистической и волюнтаристской парадигмам[28]. Здесь хайдеггеровская концепция обнаруживает влияние христианских мыслителей (Августина, Лютера, Паскаля, Киркегора), а также ближайших современников – В. Дильтея и особенно М. Шелера. С другой стороны, эта чувственная жизнь берется Хайдеггером не психологически или антропологически, но онтологически. Более того, ведя речь о

настроении, философ отчетливо движется в направлении исследования *целостного* «чувства жизни», а не рассмотрения многообразных чувственных переживаний человека.

В эксплицитном виде задача отделения настроения от чувств ставится в работе О.Ф. Больнова «Сущность настроений»: «Подлинный смысл настроения как основоустройства человеческого вот-бытия постигают лучше всего тогда, когда пытаются отграничить его от родственной сферы чувств в собственном смысле»[29]. Чувство (как и всякое интенциональное переживание) всегда отнесено к некоторому предмету. К примеру, любовь (ненависть) – это всегда любовь (ненависть) *к чему-то (кому-то)*, удовольствие – всегда удовольствие *от чего-то*, надежда – всегда надежда *на что-то* и т. д. Иными словами, к сущности любого интенционального переживания принадлежит, что оно есть переживание «о чем-то». Без этого «о чем» («von etwas») нет и самого интенционального переживания, сознания. Имеет ли настроение свое «о чем» и в чем может состоять его «о чем»?

На *непредметность* как сущностную черту настроения указывали многие философы и психологи. Тот же Больнов ссылается на Лерша и Штрассера. Об этом качестве настроения хорошо писал и известный отечественный психолог С.Л. Рубинштейн: «Две основные черты характеризуют настроение в отличие от других эмоциональных образований. Эмоции, чувства связаны с каким-нибудь объектом и направлены на него: мы радуемся *чему-то*, огорчаемся *чем-то*, тревожимся из-за *чего-то*; но когда у человека радостное настроение, он не просто рад чему-то, а ему радостно – иногда, особенно в молодости, так что все на свете представляется радостным и прекрасным. Настроение не предметно, а *личностно* – это, во-первых, и, во-вторых, оно не специальное переживание, приуроченное к какому-то частному событию, а разлитое общее состояние»[30].

Приведенная точка зрения предлагает общепринятую почву для толкования настроения. Действительно, в усредненной понятности настроение есть как раз то, что относится не к «предметам», но к самости: настроение не только мое, но и всякий раз настроение *меня*[31]. Причем, это отношение всегда есть отношение к самости как к *целому*. Потому-то настроение чаще всего и определяют как «общее состояние»

человека, его «целостную форму жизнеощущения»[32]. Зафиксируем эти отличительные черты усредненной понятности настроения и попытаемся углубиться в прояснение отношений настроения и интенциональности. Нашей путеводной нитью станет исследование Хайдеггера. Как ни странно, именно изнутри фундаментальной онтологии Хайдеггера (а не феноменологии Гуссерля) указанные отношения можно разобрать на почве самой интенциональности и тем самым привести к ясности.

Анализируя в «Бытии и времени» (§ 30) феномен страха, Хайдеггер выделяет общую структуру настроенности, которая представляется вполне когерентной структуре интенциональности у Гуссерля. Страх, согласно Хайдеггеру, может быть рассмотрен в трех взаимопринадлежащих аспектах: «перед-чем» страха, «устрашенность» и «о-чем» страха. «Перед-чем» страшится страх – это всякий раз какое-либо внутримирное сущее, страшное в его «страшности». Это «страшное в его страшности» как раз указывает на предметность страха и соответствует гуссерлевской категории «cogitatum» (интенциональный предмет). Имение страха, или устрашимость, вполне когерентно «cogito». «О-чем» страшится страх – это само человеческое вот-бытие, самость (структурно соответствует гуссерлевскому ego). В страхе мы всегда страшимся за себя, за свое бытие. Ежели мы говорим, что страшимся за другого, то это не означает, что мы принимаем на себя его страх и страшимся угрожаемого ему, это значит, что мы страшимся за свое со-бытие с ним, т. е., в конечном счете, опять-таки за себя.

Кажется, что Хайдеггер попросту онтологизирует гуссерлевскую интенциональность, рассматривая ее не как структуру сознания, но как структуру бытия-в-мире. Предметность страха налицо, поэтому данный феномен вполне может быть переведен в разряд интенциональных чувств феноменологии Гуссерля. Единственным бросающимся в глаза отличием хайдеггеровской концепции становится положение о равноисходной разомкнутости в страхе угрожаемого сущего в его угрозе и человеческого бытия (Dasein) со стороны его подверженности угрозе. В рамках феноменологии Гуссерля такой ход невозможен: само страшащееся ego в страхе «потеряно» и может быть раскрыто только вторым (рефлективным) переживанием. Каким образом подобный ход становится возможным для Хайдеггера?

Дело в том, что в экзистенциальной аналитике Хайдеггера страх не является «самостоятельным» феноменом. Страх как «модус расположенности» фундирован в *ужасе* – одном из основорасположений, которое играет роль «отличительного» в экзистенциальной аналитике. Сразу же уточним, что «основорасположение» (основонастроение) вот-бытия – это структурная категория, указывающая на фундамент настроенности человеческого бытия, а не на конкретное настроение (например, ужас). В хайдеггеровских лекциях «Основные понятия метафизики» мы встречаем анализ различных форм скуки, который в сущностных моментах перекликается с анализом страха и ужаса в «Бытии и времени».

Попытаемся вслед за Хайдеггером исследовать основонастроение Dasein на примере ужаса[33]. В отличие от страха, «перед-чем» ужаса не есть какое-либо внутримирное сущее. Ужас настигает как раз тогда, когда ужасное подступило вплотную, но остается неопределенным в своем «что» и «где»[34]. То, от чего ужасается ужас, есть *ничто* из сущего. Таким образом, ужас невозможно представить в виде интенционального переживания. Однако это «ничто из сущего» само есть нечто, а именно мир в своей мирности. Мирность же мира принадлежит к бытию вот-бытия, укоренена в целостном бытии-в-мире. Одновременно «за-что» ужаса есть само это вот-бытие, его бытие-в-мире. В ужасе человеческое бытие (как бытие-в-мире) ужасается за свою возможность быть-в-мире. Следовательно, в основонастроении ужаса «перед-чем» и «за-что» совпадают, причем не в силу «самонаправленности», а в силу исходной неразделенности: «*перед-чем и за-что – это вот-бытие*»[35].

Отсюда настроенность и есть та исходная «самоданность» человеческого бытия, которую Гуссерль пытался приписать «чистому Я» интенционального сознания. *В настроении человеческое бытие показывает себя в себе самом*. Настроение есть не что иное, как изначальный *опыт* человеческого *бытия* как бытия-в-мире. Хайдеггер отмечает: «То, что вот-бытие “есть”, а не “не есть”, это не просто некоторое его свойство: этот факт может быть испытан им самим в изначальном опыте, и эт. е. не что иное, как расположенность ужаса (Angst)»[36]. На основании структуры ужаса – ужас перед бытием есть ужас

за само это бытие – мы впервые получаем «эмпирическое» обоснование центрального тезиса фундаментальной онтологии: вот-бытие есть сущее, в бытии которого дело идет о самом этом бытии, сущность вот-бытия состоит в том, чтобы быть.

То, что вышло на свет в анализе ужаса, не является приватной чертой данного феномена, но принадлежит к сущности любого настроения. Каждое настроение раскрывает бытие самости в его «так оно есть и имеет быть».

Итак, настроение есть нечто принципиально отличное от сознания. Повсеместная путаница настроения с чувствами и эмоциональными состояниями укоренена в том, что к ним подходят так же, как к интенциональным переживаниям сознания, которые характеризуются предметностью. Поскольку настроение не имеет своей предметности и его невозможно схватить в созерцании, сознание совмещает настроение с тем интенциональным переживанием, которое является лейтмотивом текущего настроения. В силу тех же причин настроения в собственном смысле слова очень редко подвергаются серьезному анализу и в подавляющем большинстве не имеют даже собственных названий. С другой стороны, следует указать на тот немаловажный факт, что сфера чувств и эмоций не является собственным доменом настроений. Настроение равным образом обусловливает существование и характер моих восприятий, воспоминаний, желаний и т. д., предопределяет образ мышления или действия. Наше восприятие, к примеру, не есть тотальная рецептивность, но всегда активно и избирательно, так-то и так-то ориентировано; наше внимание способно обращаться к одному и оставлять неприметным другое. Так же и теоретическое мышление никогда не «свободнопаряще», но всегда уже по мере настроения встало на определенную «точку зрения». Текущее настроение как целостность «я могу» не дано осознанно и осмысленно, тем не менее оно всегда *самопонятно*. Достаточно предложить нам совершить нечто, выходящее за пределы текущей настроенности, чтобы стало ясно: «мы не настроены на это». За примерами далеко ходить не нужно. Само философствование возможно только изнутри некоего философичного настроения, и когда его нет, никакое усилие воли не заставит нас вникнуть в суть проблемы. «Только основонастроение *настраивает* вот-бытие и вместе с ним

мышление как набросок истины бытия (Seyn) в слове и понятии»[37]. Исследуя в своих лекциях настроенность, Хайдеггер пояснял: «Мы сказали предварительно и грубо: настроения являются “предпосылкой” и “средой” мышления и действия. Это значит то же, что: они изначально возвращают в нашу сущность, в них мы встречаем только самих себя – как вот-бытие»[38].

У читателя может возникнуть законный вопрос: как может мимолетное и переменчивое настроение принадлежать к сущности нашего бытия? Во-первых, настроение не является чем-то мимолетным, эфемерным. Тот факт, что настроения могут меняться, «улучшаться» и «ухудшаться», свидетельствует как раз о том, что человек всегда как-то настроен. А если мы говорим, что у нас «нет настроения»? Что мы собственно хотим сказать своим «нет настроения»? Разве то, что у нас нет *никакого* настроения? Скорее, мы тем самым сообщаем о своем настроении, что оно неподходяще для какого-то дела, а также свидетельствуем о той роли, которую настроения играют в нашем бытии. Мы сообщаем даже более того: *сейчас* нет настроения, т. е. оставляем за собой возможность позже войти в требуемое настроение. «Поскольку настроение есть изначальное Как, в котором каждое вот-бытие есть как оно есть, настроение – не самое непостоянное, а то, что коренным образом дает вот-бытию *постоянство* (Bestand) и *возможность*»[39]. Во-вторых, фундаментальные настроения, которые и определяют наше бытие, не столь скоротечны, как кажется. Кажимость возникает в силу того, что мы путаем эти глубинные настроения с поверхностными, а также со скоротечными эмоциональными состояниями. Переживания сменяют друг друга, а основонастроение остается. Для того чтобы убедится в этом, достаточно обратиться к воспоминаниям событий, которые происходили с нами вчера, месяц назад и несколько лет назад. Вспоминая давно минувшие события, мы отмечаем, что они утратили свою живость, «поблекли», мы еще в состоянии проследить ход событий (быть может, даже весьма подробно), но *все это было как будто «не с нами»*. Исчезнувшая из воспоминания живость свидетельствует о том, что за это время наше фундаментальное настроение изменилось.

Но если допустить, что самость показывает себя в переменчивом настроении, то это означает, что у человека отсутствует какой-либо

«внутренний стержень», который бы оставался неизменным в течение всей его жизни. А почему бы и нет? Мы ведь никогда не знаем, как будем смотреть на вещи в будущем. Более того, мы отнюдь не всегда согласны с теми взглядами, чувствами, желаниями, которых придерживались в прошлом. Почему бы не допустить, что самость (не будем путать ее с характером и темпераментом человека) *эволюционирует*? Возможно, такой взгляд более адекватен самим вещам, нежели представление о самотождественном Я. Тем более что понимание самости на основе настроения позволяет нам ликвидировать целый ряд загадок – интерсубъективности, конгениальности, перевоплощения, трансляции душевных переживаний и т. п.

Неприметность настроения делает его господство неосознаваемым и оттого еще более властным. Мы «вдруг» наталкиваемся на свое настроение и ничего не можем с ним поделать. «Сопротивление» издавна считалось сущностным свойством «объективной реальности». Таким образом, настроение не есть что-то «чисто субъективное». Напротив, в самом основании субъективности, в настроении, мы обнаруживаем нечто такое, что «перехлестывает» эту субъективность. В настроении субъективность уже всегда выступила в мир, а мир уже всегда заступил в субъективность. Это значит: *настроение есть трансценденция субъективности*. Оно принадлежит человеку в той же мере, в какой он сам принадлежит настроению. Ratio, которое мы по традиции считаем своей сущностью, способно лишь констатировать настроения, оценивать их с точки зрения приемлемости или неприемлемости, но не в силах *непосредственно* господствовать «в» них. «Если настроение есть нечто, что присуще человеку, есть “у него”, как мы говорим, или человек его имеет, и если эту присущность нельзя высветить с помощью осознанности и неосознанности, то мы вообще к ней не приблизимся до тех пор, пока рассматриваем человека как нечто, отличающееся от материальной вещи тем, что оно имеет сознание, что оно – животное, наделенное разумом, animal rationale или Я с чистыми переживаниями, которое связано с плотью. Эта концепция человека как живого существа, которое к тому же имеет разум, привела к совершенному непониманию существа настроения»[40].

Осмысляя результаты проделанной нами работы и сопоставляя их с некоторыми важнейшими интуициями хайдеггеровской мысли, мы приходим к выводу, что основополагающим промахом всей традиции новоевропейского рационализма-трансцендентализма стало некритическое приписывание сущностей вторичного опыта (будь то картезианское сомнение или гуссерлевская рефлексия) опыту первичному. Философское познание, выстроенное по модели мышления как рефлексии, неизбежно вращается в заколдованном круге cogito. Немудрено поэтому, что cogito схватывает самое себя как единственное основание опыта и сущностную определенность самости. Упрощая, можно сказать, что *res cogitans* – это определение философского бытия, незаконно транспонированное в определение человеческого бытия как такового[41].

В этой статье мы предприняли попытку пробиться к фундаментальному опыту нашей жизни, отталкиваясь от привычных мировоззренческих концептов субъекта и объекта, в содержательном плане – самости и мира. Оказалось, что вне зависимости от того, смотрим ли мы «в мир» или «внутрь себя», – на любом пути опыта первично «встречаемым» оказывается настроение. И это «мы» («Я»), в свою очередь, есть не что иное, как настроение, ибо между самостью и настроением нет феноменологического различия: настроение – дескриптивно последнее[42]. Поэтому мы и утверждаем: самость не *имеет* настроение, она *есть* как настроения. Двусмысленная фраза «мы смотрим “в мир” или “внутрь себя”» должна быть заменена – *настроение показывает себя в себе самом*. Классические оппозиции субъекта и объекта, «внутреннего» и «внешнего» опытов здесь деконструированы до основания. Настроение – не переживание сознания, не психическое состояние, но *фундаментальный феномен* и как таковой относится к ведущим темам философии. Но для адекватного осмысления этого феномена не только потребуется преодолеть традиционные философские предрассудки, но и снять имеющиеся ограничения философских средств.

[1] Автор рассматривает эту статью в качестве своеобразного итогового рассмотрения некоторых идей, которые ранее в той или иной степени нашли отражение в таких работах, как «Настроение как фундаментальный феномен жизни» (М., 2002. Деп. в ИНИОН РАН, № 57287 от 19.06.2002), «К критике учения Гуссерля о “чистом Я”» (Вестник Московского университета. Серия 7: философия. 2003. № 3.), «Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики» (М.: Современные тетради, 2004).

[2] *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg, 1976. S. 318. См. также: *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie / Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. IX. Den Haag, 1968. S. 100.

[3] *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. S. 96.

[4] Таким образом, мир опять берется в техническом смысле («быть фоном для…»), ведь горизонт – это всегда горизонт актуально данного.

[5] В «Идеях I» Гуссерль замечает: «*никогда* не бывает так, чтобы такая *целая* взаимосвязь давалась или могла даваться одним-единственным чистым взглядом» (*Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 182).

[6] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 72.

[7] *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik / Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Frankfurt a.M., 1983. S. 412.

[8] Ibid. S. 518.

[9] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 64.

[10] Там же. С. 69.

[11] Ср.: *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. S. 451.

[12] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 138.

[13] См.: *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. S. 208.

[14] *Бибихин В.В.* Мир. Томск, 1995. С. 15.

[15] *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. S. 100.

[16] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II (1): Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001. С. 95.

[17] Гуссерль не видит здесь серьезной проблемы, полагая, что рефлексия не изменяет сущность первичного переживания. По-нашему мнению

(которое более подробно изложено в монографии «Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики»), эта предпосылка принципиально не может быть удостоверена очевидностью в феноменологии Гуссерля.

[18] *Marbach E.* Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag, 1974. S. 74.

[19] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 176.

[20] *Husserl E.* Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution / Collected works. Vol. 3. Dordrecht, 1989. P. 107.

[21] См. напр.: *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб, 1999. С. 22; *Молчанов В.И.* Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). М., 2001. С. LVI.

[22] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 127.

[23] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 210.

[24] Выше мы показали, что самость не может быть «редуцирована» к рефлективной данности, т. е. к *феномену сознания* в смысле Гуссерля. Хайдеггер обращает внимание на то, что феноменологическая редукция высвечивает сущность сущего за счет отвлечения от его способа бытия. Но если есть такое сущее, сущность которого состоит как раз в том, чтобы *быть* и только в этом, то по отношению к этому сущему гуссерлевский подход окажется неадекватным (см.: *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 118-119). В нашем случае речь идет именно о таком сущем. Поэтому Хайдеггер, говоря о *феномене* самости, имеет в виду не способы данности сознанию, а способы бытия.

[25] См. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung / Gesamtausgabe, Bd. 61. Frankfurt a. M., 1985. S. 95; *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 162. *Он же*. Пролегомены к истории

понятия времени. С. 193, 205. *Он же*. Основные проблемы феноменологии С. 211 и сл. *Он же*. Основные понятия метафизики // Хейдеггер М. Время и бытие. М. 1993. С. 331.

[26] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 137 (перевод уточнен).

[27] Там же. С.139.

[28] Так, Хайдеггер пишет: «Что фактично присутствие со знанием и волей способно, призвано и должно владеть настроением, может на известных путях экзистирования означать приоритет воли и познания. Это не должно только сбивать на онтологическое отрицание настроения как исходного бытийного образа присутствия, где оно разомкнуто себе самому *до* всякого знания и желания и *вне рамок* их размыкающего диапазона» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 136).

[29] *Bollnow O.F.* Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a.M., 1968. S. 34.

[30] *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. М., 1989. Т.2. С. 176.

[31] В поэтической и обыденной речи настроение может быть приписано и «мирскому» (например, ландшафту). Эта возможность коренится в том, что настроение (и только оно) открывает целое бытие-в-мире.

[32] См., напр., статью «Настроение» в БСЭ (3-е изд.).

[33] См. § 40 «Бытия и времени», а также § 30 «Пролегомены к истории понятия времени».

[34] В добротных «фильмах ужасов» делается ставка именно на эту черту ужаса. Ужас овладевает как раз тогда, когда зловещее где-то рядом, в невозможной близи, присутствует во всем, и все же еще не явилось в своем «обличье». Как бы ни был страшен образ Фрэда Крюгера («Кошмар на улице вязов»), его появление в кадре прерывает ужасное ожидание. Зло становится «локализованным» и «опредмеченным», т. е. страшным, отвратительным, смертоносным, но не ужасающим. Подчиняясь логике ужаса, Фрэдди вынужден постоянно исчезать и появляться в самых немыслимых местах, превращать окружающее в свою плоть и тем самым распредмечивать и делокализовывать себя.

[35] Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 306.

[36] Там же. «Angst» переведено как «ужас» для унификации с переводом «Бытия и времени» В.В. Бибихина.

[37] *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) / Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt a.M., 1989. S. 21.

[38] *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. S. 102.

[39] Ibid. S. 101.

[40] Ibid. S. 93.

[41] Само собой разумеющимся основанием такого переноса выступает, видимо, представление о философском бытии как о единственно «подлинном».

[42] Попытка различить Я и настроение («Я имеет настроение») предполагает введение некой недескрибируемой сущности Я.

А.В. Ямпольская

ДИСКУССИЯ О ГУМАНИЗМЕ: САРТР, ХАЙДЕГГЕР, ЛЕВИНАС

Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique,
j'essaie seulement d'en chercher le sens[1].
E. Lévinas

Более двухсот лет прошло после Великой французской революции, и с тех пор весь цивилизованный мир принял лозунг «Свобода, равенство и братство» в качестве безусловного стандарта, своего рода этической и политической истины в последней инстанции. Однако время от времени все же раздаются голоса, смеющие поставить под вопрос правомочность отождествления равенства с братством и свободой. Так, например, Иосиф Бродский писал в «Речи о пролитом молоке»:

Равенство, брат, исключает братство.

Сходную позицию мы находим в философии Эмманюэля Левинаса, провозгласившего этику как «мышление неравенства». В настоящей работе мы постараемся показать, что переосмысление этики Левинасом генетически связано с критикой традиционного представления о гуманизме у Сартра и Хайдеггера. С этой целью мы попытаемся прочесть работы этих трех философов как спор о месте «природы» и «свободы» в понимании того, что есть человек, что есть человечность человека. Более того, мы бы хотели показать, каким именно образом Левинас строит этическую концепцию, в которой автономная и отдельная личность с одной стороны, не рассматривается как цель в

самой себе, и, с другой стороны, не подчинена никакой невсеобщей инстанции, будь то народ, история, язык или бытие.

Первыми философскими произведениями послевоенной эпохи, в названии которых фигурировало слово «гуманизм», стали «Экзистенциализм – это гуманизм» Сартра[2] и «Письмо о гуманизме» Хайдеггера[3]. Опубликовав книгу «Гуманизм другого человека»[4], Левинас вступил в дискуссию со значительным опозданием, спустя двадцать с лишним лет. Однако была ли в сущности эта дискуссия попыткой философского осмысления гуманизма? Мы постараемся показать, что все три работы являются в первую очередь размышлениями о соотношении «природы» человека и его «свободы».

Первым о гуманизме заговорил Сартр. 29 октября 1945 г. он выступил в клубе Maintenant с докладом, в котором попытался защитить свое философское детище – экзистенциализм – от критики как слева (от коммунистов) так и справа (от католиков), прибегнув к «гуманизму» как лозунгу, священному для тех и для других. В ходе выступления Сартр подверг критике представление о гуманизме как «теории, рассматривающей человека (*l'homme*, т. е. человека вообще. – *А. Я.*) как цель и высшую ценность»[5], утверждая, что «культ человеческого рода (*l'humanité*) … заканчивается фашизмом»[6]. Как альтернативу Сартр выдвинул «экзистенциалистский гуманизм». Согласно Сартру, экзистенциализм является гуманизмом потому, что «мы напоминаем человеку о том, что нет никакого другого законодателя, кроме него самого, что в этой заброшенности он сам решает за себя; и потому, что мы показываем, что человек реализует себя в своей человечности, не возвращаясь к самому себе, а всегда находясь в поисках цели вне себя, цели, которой является какое-либо освобождение или конкретная реализация»[7]. Определяя свою философию как гуманизм, Сартр выделил в ней две основные черты: каждый конкретный человек является единственным законодателем для себя самого, а закон, который он себе дает, должен быть таков, чтобы человек мог реализоваться в своей человечности. Таким образом, в построении Сартром дискурса о гуманизме проступают три структурных элемента:

– соотношение отдельного человека и всего человечества,

– вопрос о том, каким законом руководствуется человек, и

– вопрос о смысле человеческого.

Первый из этих вопросов – это вопрос об отношении с другими людьми не как с конкретными другими, а как представителями человеческой расы в целом, иначе говоря, вопрос о человеческой «природе». Второй вопрос, если поставить его несколько шире, есть вопрос о человеческой свободе и тех ограничениях, которые накладываются на эту свободу самим фактом существования других людей. В свою очередь решение этого вопроса зависит от представления о человеке вообще и тем самым от ответа на вопрос о смысле человеческого в человеке.

Смысл же человеческого для Сартра заключается в самореализации: «Человек есть не что иное, как ряд начинаний, он является суммой, организацией, совокупностью тех отношений, которые их образуют»[8]. Для Сартра нет человеческой природы как таковой, так как нет божественного разума, в котором идея этой природы могла бы содержаться[9]. Поэтому человек есть только то, чем он себя делает, чем он становится, как он себя изобретает[10]. Рассуждая таким образом, Сартр подводит нас к выводу: в человеке «существование предшествует сущности»[11]. Анализируя это – программное – утверждение Сартра, Александр Койре пишет: «Грубо говоря, экзистенциализм или, по крайней мере, современный экзистенциализм (Хайдеггер и Сартр) может быть определен как доктрина или ряд доктрин, которые <…> ставят *existentia (esse*) прежде и над сущностью. В некоторых случаях, например в случае человека, тем самым отрицается само существование сущности или же она отождествляется с существованием *(esse*). Следует отметить, что <…> экзистенциалисты следуют старой философской традиции, согласно которой *esse est ipsa essentia Dei* [существование есть сама сущность Бога]. Они только прилагают к человеку то, что богословы говорят о Боге, и получают: *esse est ipsa essentia hominis* [существование есть сама сущность человека]»[12]. Это представление о человеке как об «ущербном Боге» (*Dieu manqué*) и является, согласно Койре, тем утверждением, «из которого можно вывести весь экзистенциализм»[13]. Несмотря на некоторую полемическую заостренность позиции Койре (связанную, возможно, с тем, что данный текст не был предназначен для печати), с ним трудно не согласиться.

В позиции Сартра проступает волюнтаристская логика Августина, но соотнесенная не с всеблагим и всемогущим Богом, а с человеком. Если, как утверждает Сартр, Бог есть основание своего собственного бытия, *causa sui*, то человек оказывается лишь «основанием ничто», пишет Койре[14]. «Если Бога нет и все дозволено», а именно это и есть «отправная точка для экзистенциализма»[15], человеку «не за что зацепиться», традиционные ценности и оправдания больше не имеют никакого бытийного смысла и не могут играть какую-либо роль.

Никакого базиса для этического выбора не существует, заявляет Сартр, и человек не способен превзойти свою человеческую субъективность, но тем не менее в каждом своем выборе, который он берет на себя (*l'engagement*) и за который он абсолютно ответственен, человек выбирает сам себя и таким образом все человечество. Именно это пространство (искренних) выборов каждого и составляет или, точнее, строит человеческую универсальность «условия человека» (*la condition humaine*), которое играет в его философии роль «природы» или «сущности» человека вообще[16].

На вопрос о свободе сам Сартр отвечает так: «Человек к свободе приговорен»[17]; каким бы образом человек ни действовал, он не может уклониться от совершения того или иного выбора: даже решив подчинить свою волю определенному закону, человек де-факто предварительно выбирает сам этот закон. Тем самым, что бы человек ни делал, если его выбор является аутентичным, а не основан на лицемерии, то он реализует свою абсолютную свободу, и именно в этой реализации свободы он делается собственно человеком. Это позиция радикальной автономии, которую Ж. Лакан охарактеризовал как «игру разума», которая должна непременно привести к тоталитарным формам организации социума: «В конце исторической затеи общества – больше не признавать за собой иных функций, кроме утилитарных, – и в тревоге индивидуума перед “концентрационной” формой социальной связи, возникновение которой, кажется, вознаграждает это усилие, экзистенциализм осуждает себя на оправдание тех субъективных тупиков, каковые и в самом деле отсюда проистекают: *свободы, которая нигде не утверждается так аутентично, как среди тюремных стен*, требования ангажированности, в котором выражается бессилие чистого

сознания превозмочь какую-либо ситуацию, войяристско-садистской идеализации сексуальных отношений; *личности, каковая реализуется только в самоубийстве*; сознания другого, которое удовлетворяется лишь гегелевским убийством»[18]. Если Сартр хочет описать человека, которой был бы абсолютно свободен и абсолютно не зависим ни от каких «других», то для Лакана такая концепция оказывается примером «наивности». Анализируя все тот же фрагмент из «Братьев Карамазовых», он говорит: «Как Вы помните, сын Иван, заманив его [Федора Павловича. – *А. Я.*] на опасные тропы, которыми движется мысль человека цивилизованного, заводит речь о том, что *если Бога*, мол, *не существует… – если Бога нет*, подхватывает отец, *то все позволено*. Мысль, конечно, наивная, ибо мы, аналитики, знаем, что если Бога нет, то не позволено вообще ничего»[19]. С точки зрения Лакана, сартровская автономия является только «иллюзией автономии», поскольку сама исходная точка сартровского дискурса («если Бога нет, то все позволено») представляется Лакану несостоятельной, т. е. несовместимой с его опытом ни как мыслителя, ни как работающего психоаналитика: свобода дается только извне, только Другим.

В ноябре 1946 г. молодой французский философ Жан Бофре написал Хайдеггеру письмо, вдохновленное теми вопросами, которые были подняты Сартром. Через месяц Хайдеггер ответил ему текстом, опубликованным в 1947 г. в расширенном виде под названием «О “гуманизме”. Письмо Жану Бофре»[20]. Эта статья, безусловно, является одним из важнейших послевоенных текстов Хайдеггера, несмотря на позднейшие оговорки, что этот текст «написан все еще на языке метафизики». Хайдеггер переносит акцент с результата действия, или реализации, на вопрос о сущности действия. Человеческое действие есть лишь развертывание того, что уже есть (а «есть» в первую очередь бытие); самым простым и высшим действием является мышление, в силу того что оно осуществляет связь бытия с сущностью человеческого. Эта связь осуществляется как приношение бытию того, что самим бытием дано; в этом приношении мышление дает бытию слово, допуская высказаться истине бытия. Хайдеггер резюмирует свои размышления французским оборотом: мышление есть *l’engagement par l’Être pour l’Être*, «мысль есть захваченность (или обязательство перед. – *А. Я.*) бытием для бытия»[21].

Обращаясь к слову *engagement*, одному из ключевых слов в докладе Сартра, Хайдеггер уже вступает с ним в полемику. Если для Сартра *engagement* подразумевает свободный выбор, который человек на себя принимает и в котором он себя реализует, то Хайдеггер использует тот же термин для борьбы с субъективизмом, который Сартр объявил непреодолимым. Совмещая два смысла родительного падежа (genitivus objectivus и genitivus subjectivus) в едином обороте *penser, c'est l'engagement de l'Être* («мышление есть захваченность бытием», Хайдеггер избавляется от человека как субъекта мышления. Сделав этот ключевой шаг, Хайдеггер настаивает на том, что мышление – «не только *l'engagement dans l'action* (вовлеченность в действие) ради сущего и путями сущего ... мышление есть *l'engagement* со стороны истины бытия и для нее»[22]. Утверждая, что в мышление вовлечена не столько истина сущего, сколько истина бытия, Хайдеггер, с одной стороны, высказывается о сущности мышления, а с другой стороны, призывает переориентировать мышление определенным образом. И, наконец, еще одним примером имплицитной критики Сартра служит положение о том, что «всякая *condition et situation humaine*» определяется историей бытия.

Тем не менее Хайдеггер принимает сартровскую постановку вопроса: вопрос о гуманизме есть, с одной стороны, вопрос о том, в чем состоит человечность человека, а с другой стороны, вопрос о законе, которым человек должен руководствоваться. На первый из этих вопросов Хайдеггер отвечает следующим образом: «На чем стоит человечность человека? Она покоится в его сущности (*Wesen*)»[23]. Человек, однако, «принадлежит своей сущности лишь постольку, поскольку он слышит требование бытия»[24]. Для Хайдеггера «существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции»[25]. Эк-зистенция присуща только человеку, и единственно по этой причине философии как мышлению бытия приходится иметь дело с человеком. Поэтому ошибочно рассматривать человека как род сущего среди других родов сущего; мыслить человека как *animal rationale* или как духовно-душевно-телесное единство значит мыслить его метафизически. Гуманизм, как и всякая метафизика, ставит человека «недостаточно высоко»[26]. В чем же, по Хайдеггеру, заключается высота

человеческого? В том, что «человек призван хранить истину бытия»[27] и действовать только ради «достоинства (Würde) бытия», а не ради человека, понятого в контексте его социокультурной деятельности[28]. Когда Хайдеггер говорит «не ради человека», он вовсе не имеет в виду того или иного конкретного человека и даже не человеческий род, человечество в достижениях его цивилизации и культуры. В критике так понятого гуманизма позиции Сартра и Хайдеггера оказываются достаточно близкими. В определенном смысле решение, которое предлагает Хайдеггер, по своей структуре напоминает решение того же вопроса Сартром: вместо «старого» гуманизма, направленного на человека вообще, на щит поднимается «новый» гуманизм, который более полно, более глубоко осмысливает сущность человеческого. Однако если Сартр прямо называет свое учение гуманизмом, заявляя, что экзистенциализм – это гуманизм (подразумевая, что это – «новый», «лучший» гуманизм), то Хайдеггер отказывается использовать старую терминологию, опасаясь, что она повлечет за собой и старое содержание. Он отмечает, что хотя и «возможно вернуть слову “гуманизм” бытийно-исторический смысл» и рассматривать его собственную философию как «“гуманизм” странного рода»[29], но куда достойнее не пойти на поводу у моды и, отказавшись от употребления слова «гуманизм», подчеркнуть проблематичность понимания *humanitas*[30], «природы» и «свободы» человека. Хайдеггер указывает, что трактовка гуманизма зависит от понимания «свободы» и «природы» человека. Если вместо «природы» Хайдеггер предлагает обратиться к изначальному – измерению (*Dimension*) истины бытия, то в случае свободы таким подлинным измерением выступит «судьба бытия» (*Geschick des Seins*).

Как же Хайдеггер отвечает на вопрос о законе, которым следует руководствоваться человеку, иначе говоря, о том, как может человек распоряжаться своей свободой? Хайдеггер говорит, что *humanitas* «человечного человека» (*homo humanus*) должна находиться «на службе у истины бытия»[31]. В той мере, в какой человек послушен бытию, он получает от бытия закон (νόμος, Gesetz)[32], который выражает предназначение, направление (*Zuweisung*) человека, скрытое в миссии бытия (*Schickung des Seins*). В ремарке о «законе как поделке человеческого разума»[33] слышится иное, чем зафиксированное в книге

«Кант и проблема метафизики», отношение Хайдеггера к проблеме автономии. Если позиция Сартра по отношению к Канту представляет собой радикализацию автономии, то Хайдеггер, напротив, отвергает самозаконодательство человека, вводя судьбу бытия как до-разумное основание того закона, которым должен руководствоваться человек. Что же именно хотел сказать Хайдеггер выражением «судьба бытия»?

В 1930–1940-е гг. Хайдеггер написал ряд работ, в которых вопрос о свободе выходит на первый план. Речь идет в первую очередь о работе «О сущности истины»[34], а также о курсе лекций летнего семестра 1930 г. «О сущности человеческой свободы»[35]. Согласно Хайдеггеру, свобода – это сущность истины, понимаемой не как правильность высказывания, а как несокрытость, как истина бытия, лежащая в основании обыденного представления об истине. Однако даже тогда, когда речь идет о понимании истины как истинности высказывания, свобода оказывается необходимым условием истины: «Для того, чтобы совершить какое-либо действие, а следовательно, и действие высказывания, заключающее в себе представление, и даже действие, понимаемое как согласие или несогласие относительно “истины”, действующий должен быть, по крайней мере, свободен»[36]. Разумеется, для Хайдеггера речь не идет о том, чтобы «принизить истину до субъективности человеческого субъекта»[37], напротив. Главное новшество Хайдеггера заключается в том, что для него свобода не является одним из свойств человека как наделенного разумом живого существа, *animal rationale*. В этом проявляется его разительное отличие от Канта, который определяет свободу следующим образом: «Воля есть разновидность каузальности у живых существ в той мере, в какой они являются разумными; свобода есть свойство этой каузальности иметь возможность действовать независимо от чуждых причин, ее определяющих»[38]. Для Хайдеггера свобода не есть одно из свойств каузальности особого рода, т. е. каузальности, присущей разумным живым существам. Наоборот, каузальность, будучи лишь модусом бытия подручного, онтологически основана на свободе: «Проблема каузальности есть проблема свободы, а не наоборот»[39]. Свобода же, в свою очередь, есть условие возможности явленности бытия сущего, иначе говоря, она связана с самой сущностью человека как того сущего, через которое являет себя истина бытия.

Свобода как основание возможности для явленности истины онтологически предшествует человеку, а «величие» человека состоит в том, что это то сущее, через которое бытие сущего может являть себя. Теперь свобода понимается уже не как свойство человека, но, наоборот, человек, согласно Хайдеггеру, должен пониматься как возможность свободы[40], более того, человек оказывается *управляющим* свободой, всего лишь тем сущим, которое допускает свободе свободного быть свободой согласно тому способу, которым эта свобода человеку выпала[41]. Итак, Хайдеггер определяет свободу как то, что позволяет каждому сущему быть сущим, таким, каково оно есть. Хайдеггер называет свободу *Seinlassen*, т. е. допущением или позволением быть. Он подчеркивает, что речь идет не о безразличии, но, напротив того, об участии в сущем (*Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende*). Так понятая свобода оказывается сущностью истины, которая для Хайдеггера есть «открытость открытого»: допущение бытия ставит нас перед сущим как таковым, позволяя ему явить себя как оно есть в качестве того, что оно есть. В «Вопросе о технике» Хайдеггер пишет: «Сущность свободы *исходно* связана не с волей, тем более не с каузальностью человеческой воли... Свобода есть та озаряющая тайна, в просвете которой веет стерегущий существо всякой истины покров <...> это область судьбы (*Geschick*), посылающей человека на тот или иной путь раскрытия тайны»[42]. Не человек освобождает себя для познания истины, но, наоборот, свобода как допущение быть (которое превосходит разделение свободы на положительную и отрицательную) освобождает человека, позволяя ему быть тем сущим, которым он является, свобода открывает человека для истины. Поскольку ключевую роль для Хайдеггера играет именно истина, а ложь есть только «блуждание» на путях к истине, то роль свободы в итоге сводится к *послушанию судьбе бытия*[43], к вслушиванию в эту истину, к вопрошанию об ее истоках. Философия предстает как вслушивание в истину бытия.

С историко-философской точки зрения вся философия Левинаса может быть прочитана как полемика с Хайдеггером, и «Гуманизм другого человека» не является исключением из правила. Более того, этот текст и

был задуман как полемический, но не следует поддаваться искушению и воспринимать его как (неглубокую и не слишком интересную) критику великого философа; напротив, левинасовский дискурс следует рассматривать не как попытку исправить Хайдеггера, а как продолжение линии «Письма о гуманизме». Несмотря на все едкие выпады в сторону «современного антигуманизма», несмотря на формальное утверждение «гуманизма другого человека» как альтернативной версии гуманизма (что сближает эту позицию с сартровской), Левинас по сути дела выступает продолжателем именно хайдеггеровской линии. Он соглашается с Хайдеггером в самом глубоком из его замечаний о гуманизме: наше представление о человеке зависит от нашего представления о «природе» и «свободе» человека, и если понимать человека как *animal rationale*, наделенного свободной разумной волей, то гуманизм окажется разновидностью той философии, от которой философ предлагает уйти, а именно метафизики (для Хайдеггера) или философии насилия (для Левинаса). В то же время глубокое неприятие вызывает у Левинаса следующий шаг Хайдеггера: определение человека (которое структурно должно стать на место «природы» в ее метафизическом понимании) как того сущего, через которое являет себя истина бытия. Для Левинаса такой шаг равен возвращению к «природе», так как такой подход сводит человека к «среде, в которой бытие себя мыслит и являет в своей истине, т. е. в систематической последовательности понятий»[44]. Если отождествление хайдеггеровской истины бытия с «систематической цепью понятий»[45] представляется сомнительным, то первая часть аргумента остается, как нам представлется, в силе: для Хайдеггера человек оказывается если не «средой», то своего рода медиатором для чего-то более значимого, чем его бытие как отдельного сущего. Иначе говоря, точка зрения Левинаса может быть по настоящему понята только как радикализация позиции Хайдеггера: недостаточно просто отказаться от «природы», надо, чтобы это место заняла пустота, зияние, «отсутствие общей сущности» (*dés-intér-esse-ment*)[46]. Таким образом «гуманизм другого человека» начинается с утверждения, что у меня с ближним нет ничего общего, но не в смысле каиновского равнодушия к судьбе другого, а как установка на радикальную отделенность Я и Другого, т. е. как абстрагирование от

любого общего понятия, которое может быть применено ко мне и к моему ближнему. В такой перспективе левинасовский Другой не «есть» другой человек; во всяком случае, он не может быть сведен к «бытию-другим-человеком», т. е. он «по ту сторону бытия». Разумеется, речь не идет о том, что Другой не есть сущее или есть не-сущее (в отличие от Бога Псевдо-Дионисия Ареопагита, который находится «вне бытия и небытия»); Другой Левинаса – это другой человек, имеющий свою пространственность, телесность, психическую жизнь, сознание, и в этом смысле Другой – сущее, подобное мне самому. Утверждая, что Другой «вне бытия», Левинас подчеркивает, что философски необоснованно подходить к другому человеку исходя из нашей с ним *общей* человеческой «природы», в чем бы эта природа ни состояла; отношение к другому может строиться только как «не-меж-бытий-ность» (*dés-intér-esse-ment*).

Речь идет не только о том, что мы мыслим другого как сущее-собеседника, сущее, наделенное речью, способное вступить с нами в диалог[47] (как Левинас предлагал в своих более ранних работах, например в работе 1953 г. «Является ли онтология фундаментальной?»). В «Гуманизме другого человека» Левинас последовательно показывает, что если мы мыслим Другого как другое сущее, то тем самым мы себя ему противопоставляем, превращаем его в соперника, противника нашей «свободы», существующей до отношения с другим, тематизируем его и имеем дело уже не с Другим как абсолютной трансцендентностью, а с «другим» как интенциональным объектом моего сознания. Единственный способ избежать диалектической ловушки – это рассматривать Другого не на уровне *высказанного*, а на уровне сказывания, которое никогда не дано в настоящем само по себе, а лишь как след и тем самым «по ту сторону бытия».

Такое прочтение платоновской идеи «блага по ту сторону существования» (ср. «Государство» 509b) резко отличается от хайдеггеровского прочтения того же самого текста: Левинас не делает никакого акцента на слове «идея», более того, он подчеркивает, что речь идет о «невидимом» благе, а не об идее блага[48]. Он подчеркивает, что благо не может быть никак репрезентировано, иначе оно вошло бы в круг бытия и стало бы понятием[49], хотя и признает, что это прочтение

противоречит собственно платоновскому тексту[50]. Благо для Левинаса – не «удобное, полезное», как на основе этимологических исследований нас уверяет Хайдеггер; это не высшая «ценность», но личный благой Бог[51] (хотя Левинас и не навязывает читателю такую трактовку, тем не менее религиозные интуиции, лежащие в основе его мысли, достаточно легко расшифровываются исходя из приводимых им библейских цитат). В то же время Левинас стремится удержаться от апелляции к Богу Откровения как к конечной (и даже какой бы то ни было) инстанции философского дискурса: «Теософия есть самоотрицание философии»[52]. Иначе говоря, наше знание Бога, наше отношение с Ним реализуется как этическое отношение с ближним. Философского дискурса о Боге Самом по Себе быть не может, но вся этика может и должна быть прочитана как нередуцируемый след трансцендентности Божества, а точнее – нашей затронутости ею[53]. Я как воплощенное сущее взаимодействую с благом только через отношения с Другим. Благой Бог дает мне заповедь, которой я послушен прежде, чем пойму ее смысл[54], и эта заповедь – ответственность за Другого. Благо, не принадлежащее бытию, «избирает» меня к ответственности за Другого до моего существования и, тем самым, до моей свободы. Избранность благом – это этическое начало, всегда уже присутствующее в человеке, которое человек не выбирает свободным актом своей воли. Эта ответственность дает смысл, который я не сам конституирую, смысл, который не сводится к моей инициативе, к моему настоящему (или тому, что было или будет моим настоящим), к моей свободе. «Неотвратимая и в то же время никогда не принимаемая на себя в полноте свободы ответственность и есть *благо*», – пишет Левинас[55]. «До-изначальная» ответственность за других предшествует, согласно Левинасу, любому свободному обязательству; она первичнее самого субъекта, из нее рождается субъективность, а не наоборот. В подобном «сыновнем послушании» избранника проявляется его «уже избранность» благом, и с этим избранием связана и обязательность ответственности, и невозможность уклониться от нее.

Как мы видим, философия Левинаса, как и большинство других религиозно ориентированных философских систем, предлагает гетерономную концепцию свободы, однако Левинасу удалось придать ей

новое звучание. Левинасовская гетерономия – это не гетерономия воли, воспринимающей закон извне, из постороннего побуждения. Вполне в хайдеггеровском стиле Левинас стремится отличить понятие свободы вообще от более узкого понятия свободы воли или свободы начала. Но возможно ли вообще говорить о свободе, не подразумевая под ней ни свободу воли (*voluntas*), ни «миссию бытия»? Левинас выходит из положения, вводя в игру диахроническую структуру «сказывание–высказанное». Он проводит различие между информацией, передаваемой в коммуникации, которую он обозначает как *высказанное* (*le Dit*), и адресностью любой реальной коммуникации, обращенной к Другому, которая обозначается им как *сказывание* (*le Dire*). Согласно левинасовской «гиперболической этике», Я обнаруживаю себя находящимся в отношении к Другому, когда опознаю его как того, кто для меня исключительно важен, значим. Эта значимость Другого для меня есть требование ответа, но не простой реплики в разговоре, а ответа как подтверждения этой значимости. Такое подтверждение, вербальное или невербальное, и есть, согласно Левинасу, сказывание. Левинас настаивает на том, что отношение к Другому не может начинаться с активности Я, т. е. с каких бы то ни было наших поступков или волевых актов. Дело в том, что любая последовательность поступков может быть передана в модусе высказанного. Сказывание же само по себе не есть ни акт, ни нарратив; оно не может быть описано в форме предикативного высказывания. Сказывание само по себе вообще лишено какой бы то ни было феноменальности, оно никогда не дано как таковое, но в то же время оно может проступить в высказанном (т. е. в тематическом содержании моего ответа Другому) как его след. Иначе говоря, с точки зрения Левинаса, сказывание первично по отношению к высказанному, так как любая речь есть всегда уже наш *ответ* Другому как значимому для нас. Эта ответ-ственность как необходимость ответа ближнему, как неизбежность признания в нем именно ближнего, а не просто «одного из людей» укоренена, по Левинасу, в том значении, которое для меня играет чужое прошлое. Это «вне-памятное», никогда не бывшее моим собственным настоящим прошлое, парадоксальным образом обязывает меня по отношению к Другому. Хотя те слова, которые Другой мне говорит, не могут меня обязывать, сам факт его

обращения ко мне создает мою субъективность. Как субъект я всегда уже ответствен перед Другим и за Другого, а настоящая, «конечная» свобода есть лишь одно из следствий этой ответственности. Когда я эту ответственность подтверждаю своим ответом, то мои собственные слова в качестве свидетельства[56] об этой «пред-изначальной» ответственности и конституируют меня как подлинно свободное и личностное существо.

В то же время эту концепцию «свободы после ответственности» можно рассмотреть и как своего рода шаг в направлении, предложенном Хайдеггером. Мы считаем, что в логике Левинаса можно выделить ряд существенных структурных элементов, которые несут в себе отчетливое сходство с хайдеггеровским дискурсом. И в наиболее отчетливой форме это сходство с Хайдеггером проступает в постоянной критике Левинасом автономии (как в кантовском, так и в сартровском понимании). Действительно, Левинас отождествляет свободу «быть началом своих действий», свободу брать на себя обязательства, стать вовлеченным (*s'engager*) во что бы то ни стало с предельной активностью и отсутствием (вне-памятного) прошлого: «В психической жизни и верховной свободе представления Я не знает ничего до своей свободы или вне необходимости, которая сталкивается с ней или предстает ей... Восхождение к предельному или изначальному, к первоначалу уже осуществлено свободой Я, ибо оно есть само начинание. Тезис и антитезис в третьей кантовской антиномии предполагают первичность тезиса, поскольку ... и тот и другой предложены свободе, чтобы стать принятыми или отвергнутыми»[57]. Высшим проявлением такой свободы Левинас считает эпохэ, которое дает метафизике *cogito* основание. «Действие, свобода, настоящее, репрезентация выражают различные способы сознания в качестве онтологической модальности»[58]. Отвергнуть свободу в качестве первоисточника субъективности означает поставить в качестве определяющего качества субъективности не активность, а пассивность, но не пассивность как рецептивность (которая с точки зрения Левинаса все еще является инициативой принятия и тем самым отчасти активностью), а «пассивность, которая пассивнее любой пассивности»[59] Такая пассивность есть пассивность «претерпевания блага». Нам представляется совершенно неоспоримым, что

интерпретацией свободы в отрыве от каузальности или, как пишет сам Левинас, «от возможности»[60] Левинас обязан Хайдеггеру.

Согласно Левинасу, моя «конечная», «вне-памятная» свобода проявляется в предстоянии Другому, когда я отвечаю на его зов: «Вот я» [*me voici*, הִנֵּנִי]. Это часто встречающийся в Ветхом Завете отклик праведника на обращение Бога к человеку: «И было … искушал Господь Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал – вот я!» (Быт. 22:1). Как и Dasein, «вот я» (me voici) несет в себе обстоятельство действия, но Левинас делает акцент именно на «самообвинении», о котором говорящий свидетельствует употреблением винительного падежа. Левинас интерпретирует этот ответ как признание того, что Другой «проблематизирует» Я и делает его подчиненным (sujétion). Левинас трактует этот «ответ благочестивого человека Богу» (комментарий Раши), в котором отвечающий ставит местоимение «я» не в именительном, а в винительном падеже, как свидетельство о готовности «заменить» Другого, искупив его. Это свидетельство всегда истинно или «искренно», так как оно не имеет своего собственного содержания, это сказывание, которое высказывает только само это сказывание, иначе говоря, значимость или выставленность Я перед Другим в ситуации «один-для-другого»[61]. Чувство личной ответственности, стыда или вины перед другим человеком или Богом невозможно возложить на другого. Никто не может заменить меня в моем осознании моей вины, никто не может ответить за меня, например, когда свидетель дает показания в суде[62], и никто не может дать их вместо него. В этих ситуациях у меня есть нечто, чем я не могу ни с кем поделиться, в определенном смысле мое «наиболее свое». Ответственность как неотчуждаемая идентичность субъекта составляет сущность субъективности. «“Я есть я” только в той мере, в которой я ответствен. Я могу заменить (*substituer*) любого, но никто не может заменить меня. В этом состоит моя неотчуждаемая идентичность субъекта. Именно в таком смысле следует понимать слова Достоевского: “Всякий из нас перед всеми (и за все) виноват, а я – более всех”»[63]. Я могу заменить любого, но никто не может заменить меня самого в моей ответственности за другого..

Пафос Левинаса заключается в следующем: человек не может познать смысл человеческого из самого себя, он получает доступ к

смыслу человеческого от другого человека в конкретности его проявлений, будь то страдание другого или направленная на меня агрессия с его стороны. Телесный аспект страдания или наслаждения обнаруживает до-теоретический и до-тематический смысл человеческого. Ввиду материальности – как моей, так и другого – мое отношение к другому предшествует моему теоретическому представлению о нем, о его душевных качествах, о его способности конституировать мир; я всегда уже открыт Другому на более базисном уровне – каждое мое движение происходит внутри отношения к Другому. Принимая Другого как источник наслаждения или страдания, я уже нахожусь в ситуации «для-Другого», в до-сознательной ситуации близости. Согласно Левинасу, именно «материя есть место одного-для-другого, есть тот способ, которым значение значит прежде, чем являет себя как высказанное»[64], т. е. до его встроенности в любую синхронизированную систему знаков. Значимыми оказываются в первую очередь акты простой человеческой заботы, такие как накормить, одеть, обогреть, идущие не от моего избытка, а от нужды моего ближнего.

Следует подчеркнуть, что речь тут идет не о том, что я принимаю решение помочь определенному человеку, я могу и не принять такого решения, руководствуясь животным эгоизмом или, может быть, здравым смыслом. «Но следует ли определять приближение как решение (*engagement*) или, наоборот, решение как приближение?»[65], – задает риторический вопрос Левинас. Ответ состоит в том, что я всегда *уже* нахожусь в ситуации близости, в которой я оказался во вне-памятном (*immémorial*) прошлом. Не мои действия сделали этого человека моим ближним, а его собственная судьба сделала меня, чужого, постороннего человека ответственным за него. Этот смысловой сдвиг аналогичен тому, который мы встречаем в евангельской притче о милосердном самаритянине. На вопрос книжника «кто мой ближний?» Христос рассказывает притчу, которая дает образный ответ на встречный вопрос: кто же оказался ближним тому человеку, на которого напали разбойники?

Возвращаясь к проблематике споров о гуманизме, можно сформулировать разницу в позициях Левинаса и Сартра в вопросе об

ответственности следующим образом: различие близости у Левинаса и решения (engagement) у Сартра состоит в том, что у Сартра на первом месте стоит проблема выбора, проблема ответа на вопрос «кого я должен рассматривать как цель, бойцов сопротивления или свою мать?» (этот пример Сартр неоднократно использует в *EH*), т. е. акцент делается на субъекте и на неизбежности того или иного выбора; для Левинаса проблема выбора носит вторичный характер, акцент делается на Другом, а не на моих поступках по отношению к нему.

Проблема принятия того или иного решения представляет собой логический тупик: на практике, помогая одному ближнему, я всегда до известной степени лишаю кого-то другого своей поддержки или участия. По логике Сартра, поскольку то или иное решение непременно будет принято, то вопрос о том, какое именно решение будет принято, становится менее важным, чем «подлинность» этого решения; важно одно: принимает ли человек это решение сам или оно ему навязывается общественными условностями. Таким образом, ответственность оказывается ответственностью в первую очередь перед самим собой и за себя, за свою подлинность. В идее ответственности заключен временной аспект: я отвечаю за то, что случилось или может случиться с кем-либо или чем-либо. Для сартровского субъекта значение имеет только его собственное, актуальное прошлое и настоящее, а также то, что потенциально может стать его собственным будущим. С точки зрения Левинаса, время тем самым сводится к интенционально модифицированному настоящему. Однако если то время, в котором мы живем, есть только репрезентированное настоящее, то свобода субъекта сводится к принятию определенного решения, т. е. к свободе выбора.

Если ввести в философское рассмотрение вне-памятное прошлое, то можно будет расширить понятие ответственности и, соответственно, понятие свободы. Рассмотрим в качестве примера евангельскую притчу. С точки зрения здравого смысла, милосердный самаритянин не может нести ответственность за то, что кого-то избили разбойники. Священник и левит проходят мимо, как бы иллюстрируя юридическое представление о том, что там, где нет вины, не может быть и ответственности. Что же может заставить человека действовать так, как в притче действует самарянин? Левинас говорит, что перед лицом другого я обнаруживаю в

себе ответственность, даже если я и не повинен в тех несчастьях, которые с ним произошли. Согласно Левинасу, ощущение виновности рождается из ответственности за Другого, предшествующей любой реальной вине: «Ответственность без виновности, где я, тем не менее, оказываюсь обвиняемым. Алиби и неединовременность не только не в силах это обвинение стереть, но и как бы выдвигают его»[66]. *Ошибочно отождествлять левинасовскую ответственность с сознанием вины*. То, что произошло с другим без какого-либо моего участия, меня касается, образуя тем самым мое вне-памятное (*immémorial*) прошлое, прошлое, которое никогда не было моим настоящим. Человек, поступающий как милосердный самарянин, поступает так потому, что его касается судьба другого, несмотря на то что он и другой не принадлежат ни к какой общности, общине, биологической или понятийной совместности.

Как и Хайдеггер, Левинас признает кризис гуманизма. Так же как для Сартра и Хайдеггера, речь для него идет о необходимости отвергнуть «старый» гуманизм, но не для установления некоторого нового гуманизма как системы мысли или философского понятия. И если для этого необходимо отвергнуть как пустое и бессмысленное представление о человеке как о принципе гуманизма[67], базирующееся на суверенности человеческой свободы как основе достоинства человека, то у Левинаса хватает решимости пойти на такой шаг. Если Сартр подвергает критике гуманизм, для которого высшей целью является человечество, если Хайдеггер подвергает критике экзистенциалистский гуманизм Сартра, для которого высшей целью является отдельный человек в абсолютности его свободы, то Левинас, принимая и заостряя их критику, в качестве конечной цели или принципа гуманизма утверждает *другого человека*: «Современный антигуманизм прав, отрицая первенствующую роль, которую играет в осмыслении бытия свободная человеческой личность, полагающая себя как самоцель; он прав, несмотря на те аргументы, которыми он пользуется. Он освободил место для субъективности, коренящейся в самоотрицании, в жертве, в субституции, которая предшествует акту воли. Его гениальная интуиция состоит в том, чтобы отказаться от идеи личности, цель и источник которой находятся в ней самой, от идеи, утверждающей, что Я есть что-то постольку, поскольку Я

уже есть сущее. Строго говоря, только другой есть “цель”, а я лишь заложник … Гуманизм должен быть отвергнут потому, что он недостаточно человечен»[68].

Левинас не стремится установить «свой» гуманизм как философскую систему; его гуманизм не есть *понятие* о гуманизме. Если Жан Боффре хотел «вернуть смысл» слову «гуманизм», Левинас хочет *найти, обнаружить* этот смысл как уже существующий для каждого человека. Для этого он оказывается вынужденным отвергнуть понятие о человеке как о принципе гуманности как пустое и бессмысленное, поскольку оно основано на суверенитете человеческой свободы, разделяющей человечество на множество конкурирующих индивидов. Вместо равенства, предполагающего общность человеческой природы, Левинас в качестве основного принципа этики выдвигает братство. Я не рождаюсь братом Другого, я им становлюсь в тот момент, когда принимаю на себя это братство как ответственность за чужую судьбу. Я становлюсь моему ближнему братом в тот момент, когда я перестаю спрашивать, кто ему сторож: ведь ответ мне заранее известен.

[1] «Я не ставлю себе задачу построения этики, я просто ищу ее смысл». *Э. Левинас.*

[2] *Sartre J.-P.* L’existentialisme est un humanisme. Nagel, 1946 (Gallimard, 1996). Далее цитируется как *EH*, пагинация дается по изданию Gallimard, 1996.

[3] *Heidegger M.* Brief über den «Humanismus» // Wegmarken: Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1967. S. 313–364 (воспроизведено в *GA* 9). Русский перевод: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. Пер. Бибихина В.В. М., 1993. С. 192–220. Для работы с текстом также использован перевод на французский: *Heidegger M.* Lettre sur l’Humanisme. Munier R. (tr.). Aubier, Paris, 1964 (1983). При цитировании мы в основном следуем переводу Бибихина, однако в ряде случаев отходим от него. Далее цитируется как *BH*, пагинация дается по полному собранию сочинений Хайдеггера: Gesamtausgabe.Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (далее GA). Т. 9.

[4] *Lévinas E.* Humanisme de l'autre homme. Montpellier, 1972 (Paris, 1996). Книга представляет собой сборник, в который вошли три статьи: «Значение и смысл» («La signification et le sens») // Revue de Métaphysique et de Morale. № 69. (1964). P. 125–156); «Гуманизм и анархия» («Humanisme et an-archie») // Revue Internationale de Philosophie № 85/86 (1968). P. 323–337) и «Без идентичности» («*Sans identité*») // L'Ephémère. № 13 (1970). P. 27–41). Русские переводы см. в: *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. Пер. А.И. Парибка под ред. Г.И. Беневича; *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М., РОССПЭН, 2004. С. 591–562. Далее цитируется как *НАН*, пагинация дается по французскому изданию 1996 г.

[5] EH. P. 74.

[6] Ibid. P. 75–76.

[7] Ibid. P. 76–77.

[8] Ibid. P. 53

[9] Ibid. P. 29.

[10] Ibid. P. 29–30.

[11] Ibid.

[12] *Koyré A.* Present trends of French Philosophical Thought // Journal of the History of the Ideas. Vol. 59. № 3. July 1998. P. 537. См. также предисловие к публикации этого устного доклада Койре, произнесенного в 1951 г.: *Zambelli P.* Present Trends of French Philosophical Thought: Introduction // Ibid. P. 521–530. Аналогичную позицию в отношении Сартра (но все же не Хайдеггера) высказывала в 1946 г. и Ханна Арендт (*Arendt H.* What Is Existenz Philosophy? Partisan Review XVIII/1. 1946. P. 34–56). Отмежевываясь от сартровской интерпретации своей философии в «Письме о гуманизме», Хайдеггер пишет: «Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об экзистирующем существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли о Боге («Бог есть Его бытие», Deus est suum esse); ибо эк-зистенция — не актуализация сущности (essentia) и тем более не экзистенцией производится и полагается сущ-ностное (essentielle) <…> главный тезис «экзистенциализма» не имеет ничего общего с

приведенным в *Бытии и Времени* тезисом» (GA 9. S. 330). Если точка зрения Койре могла быть инспирирована позицией Арендт (или наоборот), то говорить о взаимовлиянии Арендт и Хайдеггера в этот период не приходится. Тем не менее их сходство в оценке французского экзистенциализма в терминах «перевернутого метафизического тезиса» представляется нам достаточно любопытным.

[13] Ibid. P. 538.

[14] Ibid.

[15] EH. P. 39.

[16] Ibid. P. 59–61.

[17] Ibid. P. 39.

[18] *Лакан Ж*. Стадия зеркала // Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 1995. С. 13.

[19] *Лакан Ж*. Семинары / Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2002. Т. 2. С. 185.

[20] Первое издание носит название: Über den «Humanismus» // Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus». Francke; Bern, 1947. В переиздании отдельной брошюрой в 1949 г. кавычки вокруг слова «гуманизм» исчезли, статья называется: Über den Humanismus (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949). При включении в сборник Wegmarken работа была названа так, как ее теперь принято цитировать: Brief über den «Humanismus», однако сохранилась амбивалентность в использовании кавычек: если в оглавлении кавычки отсутствуют, то в самом тексте название дано с кавычками, и этот же вариант сохранен в *GA* 9. Перевод Р. Мюнье 1953 г., предварительно просмотренный и одобренный Хайдеггером, кавычек в названии работы не содержит, точно так же как и русский перевод В.В. Бибихина. Создается впечатление, что Хайдеггер сам не мог решить, о чем работа: о «гуманизме» или о гуманизме? О значении кавычек у Хайдеггера см. также: *Derrida J*. De l’esprit. Heidegger et la question. Galilée. Paris, 1987, однако этого примера Деррида не приводит.

[21] BH. S. 313.

[22] Ibid.

[23] Ibid. S. 319.

[24] Ibid. S. 323.

[25] Ibid. S. 334.

[26] Ibid. S. 330.

[27] Ibid. S. 331.

[28] Ibid. S. 329.

[29] Франсуаза Дастюр в очень интересной работе, посвященной *ВН*, как раз стремится представить философию Хайдеггера как «гуманизм странного толка», однако нам представляется, что это противоречит явно высказанным намерениям самого Хайдеггера (cf.: *Dastur F.* Heidegger et la question anthropologique. Peeters, Louvain-Paris, 2003. P. 79).

[30] ВН. S. 345–346.

[31] Ibid. S. 352.

[32] Ibid. S. 361.

[33] Ibid.

[34] *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit // Wegmarken. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943. Цит. по GA 9.

[35] GA 31. S. 135.

[36] GA 9. S. 186.

[37] Ibid.

[38] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. М., 1994. Т. 4. С. 225.

[39] GA 31. S. 303.

[40] Ibid. S. 135.

[41] Cf. ibid. S. 134.

[42] GA 7. S. 26.

[43] О различии между Schickung, Geschick и Schicksal см.: *Тавризян Г.М.* Техника, культура, человек. М., 1986. С. 123. В частности, она отмечает, что Geschick, в отличие от Schicksal, не является «роком», т.к. не несет в себе характера зависимости. Это различие проясняет, почему позиция Левинаса, рассматривающего хайдеггеровскую свободу как своего рода «порабощение» истине бытия, является в сущности необоснованной.

[44] НАН. P. 80.

[45] И даже с каким бы то ни было архэ, первоначалом, как это показал еще Деррида: «Бытие не есть принцип, не есть господствующее сущее, не есть архэ, позволяющее Левинасу протащить под этим именем облик

безликого тирана. Мысль о бытии (сущего) является радикально чуждой поискам какого-либо принципа или даже корня» (*VM*. P. 200).

[46] *Dés-intér-esse-ment* – дословно «незаинтересованность», но слово разбито так, что может быть прочитано как «без-общей-сущности».

[47] Деррида показал, что ненасильственное отношение к Другому как собеседнику предполагает свободу как «допущение быть»: «Мысль о бытии не только не является этическим насилием; но без нее и никакая этика – в смысле Левинаса – не сможет, как представляется, открыть себе путь. Мысль о бытии – или по меньшей мере пред-понимание бытия – обусловливает (на свой лад, исключающий любую онтическую обусловленность: принципы, причины, предпосылки и т. д.) признание сущности сущего (например, кого-то, сущего как иного, как иного себя и т. д.). Она обусловливает уважение к иному как к тому, что он есть: иной… Если сущности Другого в первую очередь и нередуцируемо принадлежит быть “собеседником” и “вопрошаемым”, то именно это “допущение быть” позволит ему быть тем, что он есть и сохранит уважение к нему как к собеседнику-вопрошаемому» (VM. P. 202).

[48] HAH. P. 86.

[49] См., например, AQE. P. 32.

[50] AQE. P. 36.

[51] О философском подходе к «Богу Авраама, Исаака и Иакова» см. также: «Бог и философия» (DQVI, p. 94–127). Рамки нашей работы, к сожалению, не позволяют нам остановится на этой теме, укажем только важнейший аспект: «Бог не просто “первый Другой”, или “Другой по преимуществу”, “абсолютно Другой” но “другой Другой”, “Другой по-другому”, иная инаковость которого предваряет инаковость Другого…» (*DQVI*, p. 115). Различие состоит в первую очередь в том, что Бог, «трансцендентный вплоть до отсутствия», ни в чем не нуждается, в то время как Другой дан нам в своей конкретной телесной нужде.

[52] QLT. P. 70.

[53] Cf. DQVI. P. 112–115.

[54] Ср. Исход 24, 7: «Сделаем и будем послушны» (נעשה ונשמע, дословно «сделаем и послушаем»). Классический комментарий (Вавилонский Талмуд, Шаббат 88b–89a) говорит, что здесь обещание выполнять

заповеди предшествует их дарованию и ознакомлению с их смыслом. См. детальный анализ этого комментария Левинасом в QLT, p. 65–111.

[55] HAH. P. 85.

[56] О свободе как свидетельстве см. ниже.

[57] Ibid. P. 81.

[58] Ibid. P.79.

[59] Ibid. P.75.

[60] QLT. P. 95.

[61] Ср.: AQE. P. 223.

[62] Эту мысль Левинаса Жак Деррида развивает в своей работе «Вера и знание» (Derrida J. Foi et Savoir. Seuil, Paris, 2000. § 49). Деррида показывает, что любое свидетельство, если оно именно свидетельство, а не лже-свидетельство, является «аксиоматическим перформативом». Содержание свидетельства может быть с объективной точки зрения истинно или ложно, но если свидетель искренне заблуждается, его свидетельство не есть лже-свидетельство. Деррида предлагает рассматривать любое обращение к Другому как своего рода свидетельство. Свидетель абсолютно незаменим в своем свидетельстве, потому что никто не может его заменить в его опыте «там и тогда». С нашей точки зрения речь здесь идет о том, что ситуация свидетельства делает мое прошлое свидетеля вне-памятным прошлым для тех, перед кем я свидетельствую. Отвечая «вот я» на зов Другого, отвечающий тем самым свидетельствует о бесконечной инаковости Другого; этим же ответом как своего рода перформативом он провозглашает свою субъективность. Ср. у Пауля Целана: «Никто не свидетельствует за свидетеля» (Niemand zeugt für den Zeugen).

[63] EI. P. 97.

[64] AQE. P. 124.

[65] Ibid. P. 17.

[66] DQVI. P. 249.

[67] HAH. P. 81.

[68] AQE. P. 203.

Публикации

Х.-Г. Гадамер

ЕДИНЫЙ ПУТЬ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА[1]

То, о чем я буду говорить в связи с десятой годовщиной со дня смерти Мартина Хайдеггера, предопределено сегодняшними обстоятельствами. Моя тема, таким образом, не случайна: речь пойдет о той задаче, которую мы должны вновь поставить перед собой, особенно сейчас, когда новое издание столь значительно расширило наши возможности приобщить молодое поколение ко всему интеллектуальному пути М. Хайдеггера в целом. Здесь можно многое критиковать, и я прекрасно понимаю (в конце концов, я классический филолог), какое количество ошибок скрывается в такого рода изданиях. И все же это было, как мне кажется, весьма мудрым решением со стороны Хайдеггера: без промедления сделать доступными нынешнему поколению свои философские исследования, в особенности лекции. И я должен сказать, если это издание будет столь же плохим, как и издание Гегеля, подготовленное друзьями этого бессмертного мыслителя, то оно будет великолепно. В самом деле, мировую известность принесла Гегелю не «Феноменология» или «Логика», но публикация его лекций. Возможно, нечто подобное произойдет и с Хайдеггером, и в любом случае

мы должны понимать, что для нас с этим связана действительная задача. В последние десятилетия мы пережили своеобразный период покоя, выжидания, которое, впрочем, затронуло не только такого мыслителя, как Мартин Хайдеггер. То же самое произошло с таким поэтом, как Райнер Мариа Рильке, который, возможно, во всем мире известен сегодня лучше, чем в Германии, или даже с Фридрихом Гёльдерлином, великая швабская верность которому сохранится, конечно, всегда, но который еще тридцать, сорок, пятьдесят, шестьдесят лет назад владел умами немецкой молодежи совсем в иной степени, нежели сегодня. Всераскрывающий свет общественности оказывает также и скрывающее воздействие.

В горизонте той своеобразной тенденции отрезвления (Ernüchterungsbewegung) – или как еще это назвать? – которая состоит в попытке всецело подчиниться духу технологии, царящему в нашем настоящем и недавнем прошлом, новое осмысление мыслительного пути М. Хайдеггера и в самом деле является для нас задачей. Это задача для всех нас, для всех поколений, и именно молодым будет дано пойти дальше и превратить хайдеггеровские работы в достояние живой мысли. Но сейчас мы находимся, я думаю, в иной ситуации. Такой мыслитель как М. Хайдеггер встречает все новый резонанс в меняющемся духе времени, и этому особенно способствует, когда достоянием публики становятся новые, ранее не известные его произведения. Здесь я имею в виду прежде всего два обстоятельства. Первое из них – это выход в свет 61-ого тома издания, подготовленного Вальтером Брекером (Bröcker) и Кэте Олтманнс-Брекер (Oltmanns-Bröcker). Я очень благодарен Герману Хайдеггеру и другим ответственным лицам за то, что они так быстро решили вопрос о публикации домарбургских лекций, который сам Хайдеггер оставил открытым. Требуется известное мужество, чтобы признать, что великий мыслитель может недооценивать свое собственное влияние и, прежде всего, многообещающее богатство своих начинаний. Шестьдесят первый том позволил мне впервые ознакомиться с этим текстом и поставил передо мной задачу, которую я отнюдь еще не решил. Текст представляет собой первый мостик между ранним Хайдеггером и его основными трудами. Сам он, конечно, не стал бы причислять этот текст к своим основным трудам,

ибо он полагал, что нашел окончательное направление своего мыслительного пути только в марбургский период. Для нас же именно эти ранние лекции представляют собой один из важнейших путей, подводящих к хайдеггеровскому опыту мысли. Я должен признаться, что показался себе прямо-таки ничтожным, когда год тому назад читал эту работу тридцатичетырехлетнего мыслителя и когда затем обдумывал ее. Я могу даже представить себе, что Мартин Хайдеггер и сам мог бы обнаружить в этой своей ранней работе много нового, если бы смог прочесть ее глазами другого. Ведь одна из величайших тайн человеческой жизни состоит именно в том, что нам постоянно приходится выбирать, и, выбирая, от чего-то отказываться. Мы не можем пойти по всем путям, которые нам открываются, если мы вообще желаем двигаться вперед. Так и Хайдеггер, продвигаясь вперед, должен был выбирать.

Второе обстоятельство состоит, конечно, в том, что это большое издание включает в себя лекции послемарбургского периода, которые я сам уже не слушал, и тем самым позволяет более ясно, чем до сих пор, увидеть путь к поздним работам Хайдеггера.

С вашего позволения я хотел бы сказать пару слов о моем собственном, так сказать, герменевтическом подходе. Ведь я, по-видимому, являюсь старейшим из учеников Хайдеггера, кто может сегодня о нем свидетельствовать, и это моя обязанность, коль скоро я могу говорить о вещах, о которых, собственно, хотел бы знать каждый, на основе собственного жизненного опыта. С той духовной ситуацией, в которой Хайдеггер вступил в философию, я связан много теснее, чем кто-либо другой, именно потому, что я, к счастью или несчастью, несколько старше.

Что это была за ситуация? Будучи молодым человеком, я как раз получил в Марбурге у Наторпа докторскую степень, когда произошла моя решающая встреча с Хайдеггером. Ощущение некоторой нехватки не покидало меня на протяжении всего срока обучения у Пауля Наторпа и Николая Гартмана, ощущение, последние причины которого коренились, по-видимому, в моей природе и в опыте моего духовного образования, и встреча с Хайдеггером дала этому ощущению определенное подтверждение. Я сразу понял, чего мне не хватало и что я искал: философская мысль

должна рассматривать историю и историчность нашего существования не как ограничение, но как собственный (eigensten) движущий принцип нашей жизни. Позднее я еще раз получил подобное подтверждение при встрече с Хайдеггером: в 1936 г., когда я, уже расставшись с ним и став преподавателем в Марбурге, приехал во Франкфурт, чтобы услышать три его доклада о произведении искусства. Это было второе подтверждение. Ведь уже с юности я был убежден в том, что ценность философской мысли необходимо измерять масштабом сущности искусства.

Таков тот опыт, из которого я должен исходить, пытаясь описать ситуацию, в которой Хайдеггер делал свои первые шаги. Неокантианство (марбургская и баденская школы), которое доминировало в то время на академической сцене Германии, характеризовалось как своей антиисторической установкой, так и теоретико-познавательной редукцией опыта исторического. Молодого Хайдеггера, особенно его лекции 1921–1922 гг., следует рассматривать в свете этой ситуации. Чтобы проиллюстрировать, как видел задачу молодой Хайдеггер, я хочу процитировать эпиграф из тома, изданного Брекером. Это слова из «Упражнения в Христианстве» Кьеркегора, которые сам Хайдеггер выбрал в качестве эпиграфа для запланированной книги. Заголовок гласит: «Эпиграф и одновременно благодарственное указание источника». Далее следует текст: «Вся современная философия, как с этической, так и с христианской точки зрения, основывается на некотором легкомыслии. Вместо того чтобы устрашить, говоря об отчаянии и озлобленности, и призвать к порядку, она поманила людей и пригласила их вообразить о себе нечто на том основании, что они сомневаются и сомневались. Другая философия парит в абстрактной неопределенности метафизического». Мы видим здесь двоякую цель: с одной стороны, это обращение к религиозному и этическому беспокойству, исходя из которого Кьеркегор – в противовес спекулятивному идеализму и его картезианскому основанию в универсальном сомнении и методическом идеале достоверности – определил свою собственную ситуацию; с другой стороны, мы видим, что слова о «другой философии», которая парила тогда в абстрактной неопределенности метафизического, словно были сказаны сегодня.

Если попытаться выявить первые побудительные импульсы Хайдеггера, то эта благодарность Кьеркегору органично вписывается в тот путь, на который тогда ступил Хайдеггер и которым он шел до конца своего жизненного и интеллектуального пути. В заключении габилитационной работы стоит предложение: «Речь идет о следующем: живой дух в качестве такового есть по сути своей дух исторический». Это звучит как кредо гегельянца и одновременно как цитата из Дильтея.

Что касается Дильтея, сегодня мы знаем то, о чем я знал уже давно. Было бы ошибкой, опираясь на цитату из «Бытия и времени», делать заключение об особом влиянии Дильтея на развитие хайдеггеровского мышления в середине 1920 годов. Оно началось гораздо раньше. В конце концов, сочувственная оценка Хайдеггером творчества Дильтея в «Бытии и времени» устраняет здесь всякие сомнения. Это влияние началось и не в 1924 г., когда появилось значительное, снискавшее похвалу Хайдеггера введение Миша к 5-му тому приближающегося к завершению издания Дильтея. Это был даже и не тот по-своему эпохальный момент, когда в 1923 г. увидела свет переписка между графом Йорком фон Вартенбургом и его другом Вильгельмом Дильтеем, которая изменила место Дильтея в горизонте Хайдеггера. Этот момент я пережил в непосредственной близости к Хайдеггеру, когда посетил в качестве гостя его хижину в бурные инфляционные недели осени 1923 г. Тогда было совершенно ясно, что Хайдеггер с глубоким внутренним удовлетворением, почти со злорадством, обнаружил превосходство графа Йорка над известным ученым Дильтеем. Для того чтобы почувствовать это, необходимо было хорошо знать поздние работы В. Дильтея, и Хайдеггер их, очевидно, знал. В самом деле, Хайдеггер сам мне рассказывал, как тяжело было тащить домой огромные тома Берлинского академического издания с поздними работами Дильтея, – а затем нести их обратно, когда кто-нибудь заказывал в библиотеке фрайбургского университета, скажем, не трактаты Дильтея, а какие-нибудь другие работы, помещенные в этих увесистых томах. Должно быть, это имело место до 1920 г. То, что почувствовал Хайдеггер в 1923 г. при чтении переписки – превосходство графа Йорка, ощутил, очевидно, и сам Дильтей, и это воистину делает ему честь. Сегодня мы читаем в 8-м томе заметки

Дильтея, сделанные им после одного ночного разговора с графом Йорком. Вероятно, это была последняя встреча друзей. Дильтей ощущает превосходство своего друга, графа, столь ясно, что сам себе кажется совсем ничтожным. Конечно, это было превосходство не в академическом, но в «экзистенциальном» смысле. Здесь он столкнулся с истинным лютеранином. Очевидно, граф поведал своему другу, что страдает от смертельной болезни. Самообладание и непоколебимость графа Йорка, полного жизненной энергии и предвидевшего свой – сравнительно ранний – конец, очевидно, взволновали Дильтея до глубины души. Так же и Хайдеггер распознал в графе истинного лютеранина, распознал и его принадлежность своей земле и своему жизненному кругу. Тот, кто мыслил так, то есть исходя из своей исторической судьбы, смог рассеять самообман нового теоретико-познавательного обоснования наук о духе или философии. Это, однако, ничего не меняет в том, что богатое и стимулирующее творчество Дильтея, несмотря на его понятийную слабость по сравнению с системным мышлением неокантианства, оказало молодому Хайдеггеру существенную помощь, что и признано в «Бытии и времени». Исходя из Дильтея, Хайдеггер мог сделать оправданным свое сомнение в трансцендентальной редукции и в трансцендентальном Я гуссерлевских «Идей» в соответствии со смыслом своего собственного феноменологически-герменевтического поворота. Так, с одной стороны, становится понятным, что в философском плане значил тогда для Хайдеггера Дильтей как посредник между Гегелем и исторической школой; а с другой стороны, те побуждения, о которых с такой силой и интенсивностью говорит в цитате-эпиграфе Кьеркегор, указывают на критическую дистанцию, которую стремился занять Хайдеггер по отношению к Гегелю, как и по отношению к Дильтею и Гуссерлю.

Первая лекция Хайдеггера, которую я слышал именно во Фрайбурге, была достаточно многозначительно заявлена как «Онтология», но имела подзаголовок «Герменевтика фактичности». В чем, собственно, эта герменевтика фактичности заключалась, можно догадаться уже по процитированному эпиграфу из Кьеркегора. Несомненно, это уже выходило за пределы того, что сам Хайдеггер воспринял как назначение

феноменологии, и что стало для него образцом не только у Гуссерля, но и у Аристотеля. Этим я не хочу сказать, что влияние Гуссерля, основателя феноменологии, или Аристотеля – совсем иного Аристотеля, чем тот, с которым Хайдеггер познакомился при изучении католической теологии тех лет, – не имело для него величайшего значения. Хайдеггер учился у обоих, и понятно, что он не только что-то воспринял от них, но и стремился при этом быть верным своему собственному призванию. Ведь подлинные влияния, на которые стоит обращать внимание, – когда встречи с другими вынуждают искать себя самого. Несомненно, что так произошло с Хайдеггером: гуссерлевский анализ времени, а также новая встреча с Аристотелем вывели его на собственный путь мысли.

Герменевтика фактичности: слово «фактичность» вполне понятно каждому, кто понимает немецкую речь, – а тот, у кого слова не на слуху, не знает также понятий, на которые эти слова нацелены. Понятие «фактичность» сформировалось, вне всякого сомнения, в споре о вере в воскресение. Так, слово «фактичность» можно обнаружить у Роте (Rothe) и других теологов гегелевского и послегегелевского поколения. Конечно, у Хайдеггера это слово приобретает совершенно иной акцент, который был связан с тогдашним понятием жизни и невозможностью выйти за ее пределы (Unhintergehbarkeit). Ведь фактичность означает факт в его бытии-фактом (Faktum-sein), т. е. именно то, дальше чего пойти нельзя. В качестве факта, дальше которого нельзя пойти, жизнь характеризуется и у Дильтея (уже в 19-ом томе нового издания). Несомненно, подобным образом она понималась Бергсоном, Ницше, Наторпом.

Что же тогда значит новая программа «герменевтика фактичности»? Толкование, а в этом ведь и состоит дело герменевтики, направлено здесь, очевидно, не на что-то, что посредством толкования становится предметом. Стало быть, герменевтика фактичности есть genetivus subjektivus. Фактичность вкладывает в истолкование себя саму. Фактичность, которая истолковывает саму себя, не применяет истолковывающие понятия к себе, она есть способ понятийного говорения, которое желает удержать свой исток и тем самым свое живое дыхание, когда передается в форме теоретического высказывания. В этих лекциях встречается следующее высказывание: «жизнь = вот-бытие (Dasein), быть в и посредством жизни».

Если это высказывание продумать до конца, то нам откроется единство всего мыслительного пути Хайдеггера. Ведь в этом раннем тексте обнаруживаются удивительные вещи. Здесь говорится, что жизнь есть забота, что она в своей подвижности идет к миру, следуя при этом собственной структуре падения [слово «падение» (Verfall) еще не используется терминологически, в этом смысле там фигурирует «разрушение» (Ruinanz)], и что она отгораживается от себя самой. Все это уже созвучно трансцендентальной аналитике вот-бытия в «Бытии и времени». Жизнь – это склонность, (Neigung), расположение (Geneigtheit), устранение дистанции (Tilgung des Abstandes), которую она имеет по отношению к озаботившему, она так отгораживается от себя самой, что для себя самой не существует. В фактичности заботы, уничтожения дистанции, да и «туманности» жизни явным образом встает задача понять (innewerden) само мыслящее осуществление [жизни], вот-бытие.

Я обращаюсь к хорошо знакомым установкам «Бытия времени», которые мы обнаруживаем уже в 1921 г., чтобы поставить вопрос, получивший почти догматическое благословение, в особенности благодаря авторитетной книге Ричардсона и его различению Хайдеггера I и Хайдеггера II. Каков Хайдеггер до поворота и каков он после? В терминах Хайдеггера лучше всего, наверное, это можно разъяснить посредством его интерпретации «онтологической дифференции». Мне вспоминается один эпизод, имевший место в 1924 г. в Марбурге. Я и мой товарищ по университету Герхард Крюгер (Krüger) провожали Хайдеггера после лекции домой. Должно быть, это было в первый марбургский год, так как дорога пролегала через этот южный город к Шваналлее, т. е. не к тому дому, где Хайдеггер жил позднее. Мы спросили Хайдеггера о том, как же обстоит дело с «онтологической дифференцией». Нам было не совсем понятно, как приходят к этому различению. Тогда, в 1924, Хайдеггер ответил: «Но мы не делаем этого различия. Об этом речь не идет. Дифференция есть то, во что мы вступаем».

Так «поворот» уже присутствовал в той беседе 1924 г. Он имел место, как я убежден, уже в первом высказывании Хайдеггера, которое я услышал – уже тогда один юный студент, вернувшийся из Фрайбурга в Марбург, в полном восторге рассказывал о том, как молодой профессор с кафедры

произнес: «es weltet» (мúрует). И это был поворот до поворота. В этом высказывании нет ни Я, ни субъекта, ни сознания. Скорее, здесь говорится об основной структуре бытия, которую мы переживаем в опыте: мир всходит (aufgeht), как росток из семени. И тогда нужно спросить себя: не является ли склонность заботящейся о себе жизни к падению уже сама по себе, как первичный опыт фактичности, чем-то вроде отхода жизни от самой себя? В любом случае, уже здесь Хайдеггер говорит, что фактичная жизнь, как живущая в мире, собственно не сама осуществляет движение. Лишь из растворенности в мире (Aufgehen in der Welt) становится вообще возможным восхождение мира (Aufgehen von Welt), событие «Вот»; хотя, говоря словами самой лекции, «отражая в себе присущее самому миру падение. Это – ускорение падения, причем такое, что оно осуществляется в самом падении как противоположное в нем самом направление»[2]. Так сказано в 61-ом томе на странице 154.

Эти указания делают более понятным, почему позднее Хайдеггер говорит: «Представляющему мышлению бытие встречается как онтологическая дифференция». Так Хайдеггер высказывается в 1930-е гг. Конечно, это не нужно повторять, но нужно знать, что под этим подразумевается: когда мы ставим вопрос о бытии, и при этом речь у нас идет о понимании бытия, нам следует мыслить «бытие» прежде всего в его отличии от «сущего». Только в этом различении вопрос о бытии доступен описанию. Лишь позднее Хайдеггер отважился решительно отмежеваться от того, что он называл «языком метафизики», и говорил затем о «событии» (Ereignis) «Бытия» (Seyns), говорил о нем, что это не бытие сущего. Когда бы мне ни приходилось говорить о позднем Хайдеггере, я всегда подчеркивал: для Хайдеггера поворот был продолжением движения. Я считал при этом возможным обратиться к алеманскому смыслу слова «поворот». При восхождении в гору дорога поворачивает. Я не знаю, было ли для Хайдеггера именно это значение на переднем плане. Но это, по-видимому, и не так важно. Можно ли в самом деле найти прямые пути в собственном мышлении? Хайдеггер был бы последним, кто бы описал свои пути как всегда ведущие к некоторой цели. Но в «Материалах по философии» (Beiträge zur Philosophie), которые я мог читать с любезного позволения Германа Хайдеггера, можно видеть, что сам Хайдеггер связывал с этим

понятием поворота весьма разнообразные структурные аналогии, в том числе герменевтический круг и все формы кругообразного. Поэтому мне кажется, что основная идея моего толкования верна: движение продолжается, даже когда мы на самом деле поворачиваем и движемся по кругу, в котором вновь и вновь возвращаемся к себе. Тенденция к «возвращению» (Zurück) и является, вероятно, той самой схемой, исходя из которой Хайдеггер начинает говорить о «повороте».

Но что же такое «представляющее мышление»? Может ли мышление быть чем-то иным, нежели тем, что ставит нечто перед нами? Можно ли видеть что-то иное в deloun, о котором Аристотель в знаменитом фрагменте своей «Политики» говорит как о действии языка? Разве оно не создает обнаруживающее себя присутствие (Präsenz), которое вдруг оказывается здесь, в непосредственной близости и в настоящем (gegenwärtig)? Возможен ли вообще иной вид мышления? Думаю, в этом смысле определенно нет. Но может существовать иной способ мыслить, отличный от того, при котором *нечто* мыслится и постигается как присутствующее в настоящем. Мне кажется, необходимо ясно понять, что с этой пра-человеческой способностью мышления и языка создавать присутствие был связан определенный способ мыслить: мышление сущего как сущего – и именно так Хайдеггер видел греческое начало. Он увидел, что в таком мышлении таится изготовление (Her-stellen). Я понял это лишь позже. Я помню, как однажды полемизировал с Хайдеггером, и в определенном смысле я, как филолог, не был неправ. (Впрочем, так ведь думают всегда.) Я возразил, что в действительности *Poiesis*, в его противоположности *Physis* и *techne*, вообще получил отчетливое выражение только в определенной ситуации греческого мышления. Тогда Хайдеггер ответил: «Да, но *Poiesis* с большой буквы!». Теперь, опираясь на его более поздние лекции и на «Материалы по философии», я лучше понимаю, что он имел в виду: в словах-понятиях, в которых мышление, так сказать, выкристаллизовалось, был зафиксирован опыт изготовления. К таким словам-понятиям относятся, например, *logos* – соединение и собирание, или *hypokeimenon* – то, на что можно что-либо положить. Впоследствии эти основные понятия получили предельную отчетливость в *logos apophantikos*, в высказывании и логике – и легли в

основу того отношения мысли к миру, которое стало исторической судьбой Европы[3].

Мне кажется, не будет преувеличением утверждать, что здесь как бы предначертана судьба западноевропейской цивилизации. Мне думается, Хайдеггер выделяется в ряду великих мыслителей, которые определили и измерили судьбу человеческого мышления в Западной Европе, именно этим: он распознал наипервичные начала, не приравнивая на неокантианский манер греческие идеи непосредственно к Канту и трансцендентальной философии (как Наторп превратил Платона в кантианца до Канта), и не пытаясь, как Гегель, усмотреть завершение исторического духа в абсолютном самообнаружении разума (Nous). Он понимал, что Западная Европа обрела свое своеобразие именно благодаря решающим шагам классической философии Платона и Аристотеля, которая даже христианскую весть вынудила пойти по пути схоластической логики. Это язык понятийной логики, которая создала Западную Европу. Сейчас, когда мир начинает приближаться к глобальному единству, мы увидим, если посчастливится, как другие горизонты опыта бытия и истолкования этого опыта, другие горизонты мышления связываются с нашими. Кое-что об этом сказал уже сам Хайдеггер в беседе с японцем. Здесь нужно осознавать, каковы первые пути. Когда молодой Хайдеггер искал свой собственный путь – мыслить бытие, отталкиваясь от жизни, «в жизни и через нее» – он опробовал множество путей. В это время, как нетрудно догадаться, Хайдеггер уделял большое внимание неоплатонизму. Он читал лекции по Августину, лекции по Плотину были, по крайней мере, заявлены, и я сам стал свидетелем того, с каким энтузиазмом он в 1923 г. воспринял издание «Opus tripartitum» Мейстера Экхарта. Так линия платонизма проходит уже через первые начинания Хайдеггера, пока он не выбрал затем свой собственный путь или, лучше, пока его собственный путь не увел его от других путей. Его поздние работы показывают, что этот путь шел через Лейбница, Канта, что Шеллинг и, наконец, Ницше сыграли здесь решающую роль. Великим противником на его собственном новом пути стало мышление Гегеля, вновь актуализировавшееся в рамках неокантианства, в которых двигался ранний Хайдеггер. Это привело к тому, что фигура Гегеля была всегда рядом, приняв для Хайдеггера форму

примечательно интенсивного вызова и попыток размежевания. На всех путях раннего Хайдеггера явным образом присутствовал вопрос о сущности божественного. С самого начала «сущность» понимается здесь не как *essentia* в смысле схоластического понятия, но в том смысле, который оживил в нашем сознании Хайдеггер, и в соответствии с которым «сущность» (Wesen) есть «присутствие» (Anwesen), превосходящее любое ограниченное настоящее.

Так можно, я думаю, описать Хайдеггера I, Хайдеггера до «поворота», в его тенденциях, и затем следует рассмотреть, какое значение имел для него Ницше и каким вызовом стал для него Ницше в итоге. Конечно, имеется в виду Ницше, дошедший до своих радикальных требований – не мыслитель дионисийского и аполлонического, но мыслитель Диониса, который содержит в себе еще и Аполлона в движении созидания и разрушения вплоть до саморастворения любого познания в «воле к власти». Но одновременно с этим Хайдеггер ощутил новый толчок (Stoß) бытия, как назвал это он сам, в результате которого его мышление вобрало в себя Гёльдерлина и вместе с тем обрело лозунг иного начала. Самым непосредственным образом в этом можно будет убедиться благодаря штудированию «Материалов по философии», когда этот труд выйдет в свет. Там формулировка первого и другого начала выступает в качестве лейтмотива. Собственно, рукопись не является, как многие думают, главной работой Хайдеггера. Это только сделанный в определенный момент набросок к запланированному, но незавершенному труду всей его жизни, огромный программный проект, в котором раннее и позднейшее – вещи, которые мы получили возможность читать только в 1970-е годы, и вещи из раннего периода, с которыми мы впервые знакомимся только сейчас, в 1980-е, – впервые образуют единое целое вместе с собственными публикациями Хайдеггера. Тем самым эта рукопись 1936–1938 гг. представляет достаточную ценность, хотя целиком и полностью имеет характер наброска.

Как же обстоит дело с этим первым и вторым началом? Я отчетливо помню, что в Марбурге Хайдеггер любил говорить о «сущем в целом». Подобно «онтологической дифференции» это выражение имело почти мистический ореол. Оборот «сущее в целом» уже своей формой запрещал

связывать с этим вопросом о бытии какие-либо понятийные формулировки. Очевидно, Хайдеггер, используя эту формулу «сущее в целом», стремился избежать всякого мышления о тотальности, абсолютности и об общем всеохватывающем понятии бытия. Пожалуй, в выражении «сущее в целом» слышалось также и бытие-в, которое затем обрело свое специфическое значение в выражении «бытие-в-мире» (In-der-Welt-sein). Хайдеггер, конечно, сознательно не следовал общеупотребительному немецкому выражению «Auf der Welt sein». Он хотел подчеркнуть в-бытие (das In-sein), нахождение-в (Sich-befinden), которое вместе с тем означает невозможность помыслить целое бытия как предмет. То, что Хайдеггер хотел передать с помощью этого выражения, было, очевидно, удивление первому началу, как это начало имело место в греческом мышлении. Сущее в целом явилось как остров в утренней дымке Эгейского моря, только как явление, только как настоящее (Gegenwart).

Тут же возникает в качестве великой задачи другое начало. Эта задача появляется в тот период, когда путь Западной Европы вел через правильность речи к самодостоверности знания и науки, от *veritas* к *certitudo*. Присущий Новому времени способ мышления, который распространился в последние столетия, Хайдеггер назвал «оставлением бытия» (Seinsverlassenheit), «забвением бытия» (Seinsvergessenheit) – предвосхищающий мыслительный эскиз того, что возвестили нам сигналы техники в нашу эпоху. Как должны мы учиться снова мыслить «бытие», которое мы забыли? Естественно, это не значит, что есть какое-то иное мышление, которое уже не ставит перед нами ничего постигаемого и реального (leibhaftig). Однако ожидания, с которыми мы мыслим, и намерения, исходя из которых мы действуем, могут быть иными, нежели те, что владеют нами сегодня. Мы можем усомниться в том, что должны стремиться только к овладению сущим в его бытии, к его постижению. Хайдеггер всегда говорил только о «переходе», который мы осуществляем, то есть о задаче, предваряющей другой способ мыслить. Однако, чтобы это не было лишь воспоминанием или памятью одиночек, чтобы это стало действительно способом мышления всех, нельзя снова начинать с простого «удивления» перед сущим в целом, но с «ужаса» (Entsetzen), который Хайдеггер противопоставил удивлению. «Ужас» тоже употребляется здесь

Хайдеггером с характерной двойственностью значения. Ведь его манера такова: он делает слова столь красноречивыми, что они высказывают и себя, и свою противоположность. Так в «Материалах по философии» он употребляет слово «Entsetzen» не только в известном всем нам эмоциональном смысле («ужас»), но одновременно и в военном смысле: когда осажденные освобождаются от осады. Осада, которая удерживает нас в окружении, есть умение-действовать и очарованность этим. Снятие этой осады (Ent-setzung) есть одновременно и «ужас» (Entsetzen), который вызывает наша одержимость техникой: ужас перед этой бытийной заброшенностью. Серьезное отношение к этому было бы первым шагом к избавлению (Ent-setzung) от этого угнетения со стороны необузданного умения действовать.

Возможно, самое наглядное, что я нашел в хайдеггеровском мышлении, – это то, что он говорит о бездне (Abgrund). Это слово появляется в его поздних работах Хайдеггера, чтобы более глубоко постигнуть сущность основы (Grund), бездны (Abgrund) и подосновы (Untergrund). Я думаю, что сущность бездны можно представить очень просто. Позволю себе еще раз обратиться ко всем, кто хочет овладеть хайдеггеровским наследием: можно и нужно, опираясь на то или иное хайдеггеровское выражение, пытаться мыслить самостоятельно, но никогда не следует использовать его слова, как если бы мы их уже продумали. Так же обстоит дело и с бездной. Что есть бездна? Очевидно, нечто, глубину чего невозможно измерить до конца, или лучше, что можно только измерить, но чего нельзя достичь. Однако в этом заключено и нечто иное: бездна есть основа. Но она такова, что снова и снова отступает от нас в глубину, у которой, однако, есть дно. Если мы более отчетливо проясним это внутреннее движение бездны, то проступит собственная мыслительная судьба позднего Хайдеггера. Снова и снова склонялся он над этой бездной и пытался достигнуть основы. В поисках другого начала, или, скажем лучше, в предуготовлении мышления, которое могло бы осуществить иное начало, он попытался выйти за пределы оснований метафизики Аристотеля и мышления Платона. В самом раннем мышлении досократиков он думал достичь основы *алетейи*, мышления *алетейи*. При этом для меня весьма неубедительным было утверждение,

что Платон якобы сокрыл эту основу своим учением об идеях, мысля правильность (Richtigkeit) вместо истины. Позже Хайдеггер сам пересмотрел этот пункт. Он увидел, что первым, кто так себя понимал, был не Платон, а сам греческий праопыт бытия. В поисках другого начала он по очереди обращался к Анаксимандру, Пармениду и Гераклиту, и в итоге ему пришлось признать: это начало постоянно отступает, как отступает дно при измерении бездны. Так выглядел хайдеггеровский опыт возврата к первому началу и, вместе с тем, поиск другого начала, который вообще может быть предпринят только через возвращение к первому началу. Видимо, в этом состоит учение или, лучше, видение, которое здесь раскрывается. Человек никогда не возвращается к первому началу. Скорее, это возвращение есть игра между поиском другого начала и первым началом. В конце концов, период, в котором, как в единственной огромной «эпохе», артикулируется историческая судьба (Geschick) Европы, становится отчетливым и зримым в качестве той судьбы (Schickung) «Бытия», на которую Хайдеггер намекает нам в своих поздних сочинениях.

Но мне не хотелось бы заканчивать, не подчеркнув еще две вещи. Когда Фрайбургский университет отмечал свой юбилей, Хайдеггер сделал доклад о «Тождестве и различии», который вызвал большой интерес. Я помню, как накануне, прощаясь, Хайдеггер сказал мне: «Любопытно, что завтра произойдет». Безусловно, это не значило, – да Хайдеггер и не был таким, – что он намеревался своими докладами и речами оказать какое-то широкое воздействие, которое, так сказать, открыло бы путь к преобразованному мышлению. Впоследствии – при чтении еще больше, чем в первый раз, – я часто задавался вопросом, что он имел в виду на самом деле. Результат, как мне кажется, состоит в том, что в этом докладе Хайдеггер попытался по-новому помыслить сущность техники. То есть помыслить ее не как бытийную заброшенность, но как последнее присутствие бытия в настоящем (Seinsgegenwart). Мне кажется, это следует из того, что там Хайдеггер говорит о взаимном вызове человека и бытия, видит в этом событие и продолжает: «... тогда был бы свободным тот путь, на котором опыт первичнее откроет человеку сущее, современный технический мир в целом, природу и историю, прежде всего их бытие». И если я сам мог бы

решиться на игру слов, [то я бы сказал], что [этот путь будет свободен] если мы поставим по-став туда, где он будет способствовать выходу на простор (ins Freie), а не туда, где он заслонит его. Мне кажется, что это делает возможным собственная сущность техники. Это было бы преобразованием способа мышления, которое не есть личный постулат некоего профессора Мартина Хайдеггера, но вырастает из конфронтации глобальной цивилизации со своим будущим. Мне бы не хотелось углубляться в частности. Я хочу сказать только одно: между нашим знанием и умением и нашей практикой в том глубоком смысле бытия-в-мире уже несколько столетий нарастает угрожающая диспропорция, и наше выживание зависит от того, найдем ли мы еще время и волю, чтобы уменьшить эту диспропорцию и вновь привязать возможности нашего умения к предопределенной ограниченности нашего бытия. Это, я думаю, и увидел Хайдеггер глазами уроженца Мескирха, который знал мир лишь фрагментарно, но проникал во все столь сильной мыслью, что предвосхитил то, что мы узнаем мало-помалу, и, быть может, более страдая, чем действуя.

Еще одно слово, непосредственно связанное с этим обществом[4] и нашими задачами. Мы все должны постоянно осознавать, что уже в своих ранних работах Хайдеггер, говоря о «формальном указании», сформулировал нечто существенное для всего его мышления. Здесь речь идет о чем-то, что имело решающее значение для всего его мыслительного предприятия этого мышления. То, что унаследовано в качестве феноменологического понятия видения, соответственно, понятия очевидности и ее осуществления, к которому всегда движется феноменологическая работа, претерпевает здесь новый поворот – в экзистентное как историческое. Выражение «указание» (Anzeige) ясно говорит о том, что речь здесь идет не о притязании понятия и постижения, стало быть, и не об эйдетической всеобщности в смысле Гуссерля. Указание всегда держится на некоторой дистанции показывания (Zeigen), а это, в свою очередь, значит, что тот, кому нечто показывают, должен видеть сам. Здесь получает свое новое выражение проблема конкретизации, которая уже в 1920-е годы лежала в основе критики идеализма. Хайдеггер употреблял для этого слово, смысл которого я сначала не понимал[5]. Он говорил так: «испытать [вкусить] что-то и осуществить» (Auskosten und

Erfüllen) и разъяснял [слово] «испытать» как «из него выделить». Вначале я, отталкиваясь от более поздних выражений о бездне и основе, пробовал прочитывать «испытание» как «измерение глубины» (Ausloten). Но для понятийного уровня данной лекции это было ошибкой. Очевидно, семантические поля, которые Хайдеггер здесь привлекает для обозначения методического характера указания и его осуществления, суть, с одной стороны, «предвкушение» (Vorgeschmack), и «ис-пытание» (Auskosten), а с другой стороны, «невыделенность» (Unabgehobenheit) и «выделение» (Heraushebung). В обоих случаях осуществление противопоставляется пустому как формальному. Но вся соль в том, что пустое ведет именно к конкретному. Здесь ощущается принципиальная установка (Grundgesinnung) феноменологии, которую Хайдеггер обогатил понятием деструкции: демонтаж того, что скрывает, что застыло и стало абстрактным; в этом заключался великий пафос хайдеггеровских начинаний, сопротивление «разрушению» жизни, которое впоследствии Хайдеггер назвал склонностью вот-бытия к падению. Необходимо сопротивляться тенденции превращать нечто в догму. Вместо этого следует попытаться самостоятельно облечь в слова, выразить в языке то, что было показано в показывании. «Формальное указание» задает направление, в котором нужно смотреть. И нужно учиться говорить о том, что при этом себя показывает, говорить своими словами. Ибо только собственные, а не повторяемые за кем-то слова пробуждают созерцание того, о чем хотим сказать мы сами. В этом плане молодой Хайдеггер – не только поздний – предъявляет высокие требования. В тексте 1921 г. говорится: «Формальное определяет методический характер реализации обнаружения первичного осуществления указанного». Молодые читатели могут представить себе, как мало понимали слушатели тех лекций. Так борется с языком тот, кто нечто видит. Но если сосредоточиться на этом и иметь в виду, что то, что таким образом описывает формальное указание, само есть формальное указание, то становится ясно, что было для Хайдеггера главным, а именно, что осуществление указанного – это и есть осуществление каждого из нас.

Перевод с нем. В. Панасевич
под редакцией В.И. Молчанова и Е.В. Борисова.

[1] Доклад, прочитанный в Хайдеггеровском обществе (Martin Heidegger Gesellschaft) (25 мая 1986 г. в Мескирхе) по случаю десятилетней годовщины смерти М. Хайдеггера. Был опубликован в специальном выпуске Хайдеггеровского общества: Sonderheft der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Wuppertal, 1986. S. 7–25. Перевод выполнен по изданию: Gadamer H.-G. Der eine Weg Martin Heideggers / / Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3. Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger. Tübingen, 1999. S. 417–430.

[2] GA 61. S. 154.

[3] Превосходный анализ того, что такое Poesis, представил Ж. Таминьё в своем докладе в Оксфорде, в апреле 1986 г.

[4] Речь идет о хайдеггеровском обществе (прим. ред).

[5] Ср.: GA 61, § 33.

О. Финк

ОПЕРАТИВНЫЕ ПОНЯТИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ[1]

1

Попытка рассмотреть оперативные понятия феноменологии Гуссерля не может быть простым изложением, апологией или критическим суждением, ибо все это разновидности преимущественно теоретической установки по отношению к высказанному содержанию философемы, к *тематически* продуманным мыслям философа. Бесспорно, что каждая такая установка, поскольку она возникает из философского интереса, основывается на предметном отношении к вещам (Sach-Bezug). Побуждаемые стремлением к истине, мы читаем труды философов и пытаемся через сказанное ими проникнуть в «предмет» («Sache»), который находился в их поле зрения, был *темой* их мыслящего рассмотрения. В процессе понимания высказываний философов о предмете мышления мы надеемся сами оказаться вблизи этого предмета. Изложение, защита и критика философии едины в том, что все они являются, прежде всего, попыткой высказать истинное. Сопричастность к истине некоторой философемы делает возможным, верным и оправданным ее изложение, защиту и критику. Ведь такое отношение к философии есть, очевидно, со-философствование. И это со-философствование проявляется как участие в общем отношении к предмету мышления. Мы имеем здесь как бы *двойственную тематику*: философствующее мышление становится

«темой» в отношении своих высказываний о том, что для него самого является первичной темой.

Иногда, разумеется, происходит отклонение интереса, например, когда мысли философа излагаются не ради возможной истины, а ради их симптоматической значимости, когда в них усматривают документы эпохи, экзистенциальную позицию или проявления социальной реальности; вне всякого сомнения, философемы всегда являются и общественно-историческими симптомами: они свидетельствуют о величии и ничтожестве нашей конечной экзистенции, но при этом они не сводятся просто к свидетельствам жизни человека, они не могут быть полностью поняты, исходя из психологических или социологических категорий, поскольку в философии человек не пребывает в замкнутой сфере своей собственной жизни, – он устремляется, постигая, в широчайшие дали универсума, он стремится определить все, что есть, в его собственной сути: земную основу и небесную высь, богов и людей, землю и море, животных и растения, естественное и искусственное, чувственное и символическое, просто существующее и творения свободы, как, например, социальные институты; обо всем этом спрашивает человек в отношении характерного типа (EIDOS) и вещественности (субстанциональности), называет это сущим и в умозрении удивляется бытию сущего как таковому, действительности и возможности, бытию, становлению и явленности, бытийной соотнесенности мышления и мыслимого сущего.

В повседневной жизни человек обходится с этими различиями без особых раздумий, он использует их, но, собственно, над ними не размышляет. Философия занимается странным делом, она приостанавливает неосмысленно практикуемое в повседневности понимание бытия благодаря дистанции, которую создает первичное удивление, расшатывает это понимание, продумывает его, проверяя, причем заранее не существует *масштаба* этой проверки, а *по большей части* сам масштаб является *достойным вопрошания (Frag-Würdige)*. «Онтология повседневности» кажется уже «готовой», обычно оперируют необходимыми различиями «вещи» и «свойства», «формы» и «материи», «сущности» и «явления», «действительности» и «возможности», «фактов» и «идеалов», но не продумывают эти применяемые понятия, кажется, что они

выражают нечто такое, что более или менее все понимают. Напротив, «философская онтология» («Ontologie der Philosophie») вовсе не является готовой и окончательно завершенной, она открыта, и все продумывание нашего понятийного понимания бытия ведет все дальше вглубь, к тому, что остается еще неосмысленным. Но философия не только исходит в своем вопрошающем мышлении из несомненности повседневного, ее подъем все снова и снова впадает в ход истории, погружается в «самопонятное» и «текучее» – и завершается в повседневности. Обычное, не-вопрошающее и повседневное понимание бытия человека является до-философским, а также после-философским. Между философствованием и нормальной жизнью существует напряжение особого рода. Философия не только вносит недоверие, не только подвергает скептическому сомнению и самому серьезному подозрению общее доверительное отношение к бытию нефилософствующей экзистенции, но она вносит также недоверие и в свое собственное недоверие и догадывается, что она сама в своем бесконечном вопрошании «поставлена под вопрос» стихией того, что под вопрос не ставится. Рефлексивность не обязательно имеет более высокий ранг, чем наивность жизни. Понятый онтически «дух» является страстью человека, возможно, самой ужасной и самой плодотворной страстью одновременно. И насмешка Аристофана над размышляющим и оттачивающим понятия Сократом, видимо, всегда оправданна.

Если не принимать во внимание эти оговорки, то тогда можем спросить: «В чем заключается тематическое обращение к определенной философии?» На это можно ответить: «В совместном мышлении, размышлении, в обдумывании сформулированных с помощью определенных языковых средств мыслей, которые мыслитель высказал о предмете мышления и представил в форме книги». Но здесь появляются различные проблемы. Что есть *предмет мышления*? Есть ли это *предмет*, который *находится перед нами* и общедоступен? Достаточно ли обычного и общепринятого понимания «предмета», чтобы дать правильный ответ? Имеет ли дело мышление мыслителей с одним и тем же предметом? С каким-либо определенным сущим, с наивысшим сущим или со всем сущим вообще? Если, однако, философия сущностно возникает из удивления, то

ее своеобразие, пожалуй, не в том, чтобы обнаружить перед собой определенные вещи, ей скорее присуще мыслящее толкование вещности как таковой и интерпретация существования (Seiendheit) существующих вещей. «Тема» философствования не может быть, так сказать, задана вообще вне философствования. Философия спрашивает не только о какой-либо скрытой, закрытой или замаскированной вещи, в отношении своей темы она саму себя постоянно подвергает сомнению. Но если нельзя однозначно, ясно и четко сказать, что является собственной *темой* философии, то сообщение о литературно документированной философеме или даже об ее апологии и критике является, вероятно, еще более сомнительным делом. Ибо здесь речь идет об интерпретации языкового смысла, однако такого смысла, который не говорит об устоявшемся и общеизвестном, а, скорее, пытается выразить разрушение всей устоявшейся известности. Мысли философа не могут «быть сообщены» как обычные мнения или положения очевидностей человеческого жизненного мира. Поскольку философия в своей предметной тематике уже является «интерпретацией», уже является спекулятивным определением бытия сущего всех существующих вещей, то изложение определенной философии неизбежно есть *интерпретация интерпретации*.

Вопрос о том, каковы основные тематические понятия той или иной философии уже является спорным. Хотя соответствующими философами обычно эти основные понятия эксплицитно называются и резко выделяются, однако к этому очень часто присоединяется спор последующих толкователей, подчас желающих понять автора лучше, чем он сам себя понимает, или пытающихся выявить скрываемое и умалчиваемое эзотерическое ядро мыслительного мира философа. Такому направлению наше рассмотрение *оперативных* понятий феноменологии Гуссерля не следует. Речь здесь идет не о таком, пусть самом незначительном возвышении над гуссерлевским мышлением, при котором поднятый орлом воробей под самый конец поднимается еще немного выше. Попытки эпигонов возвыситься над мыслителем развертываются, как правило, по следующей модели: они стремятся продемонстрировать методическую наивность и непроверенные предпосылки в философии конкретного мыслителя, указать место в поступательном ходе истории, начиная с

которого последующие философы с «исторической необходимостью» его обгоняют. Да, на *оперативные* понятия философии можно некоторым образом реагировать как на «методическую наивность», как на непроясненные предпосылки или как на «историческую обусловленность» и т.д. Однако решающий смысл остается туманным и непроясненным; *не всякое наивное предположение* мыслителя является *оперативным* понятием. Прежде всего мы должны попытаться обозначить, что мы подразумеваем под выражением «оперативное понятие». Мы различаем терминологически *«тематические»* и *«оперативные»* понятия. Мышление (взятое в философском смысле) – это бытийно-понятийное постижение действительности мира и внутримирового сущего. Мышление удерживает себя в стихии понятия. Формирование философских понятий интенционально ориентируется на те понятия, в которых мышление фиксирует и хранит *продуманное*. Такие понятия мы называем «тематическими». Конечно, они не характеризуются безусловной однозначностью, более того, они заключают в себе все то напряжение, которое присуще постижению неустранимой загадочности сущего как такого. Понятие IDEA у Платона, OUSIA, DYNAMIS, ENERGEIA у Аристотеля, HEN у Плотина, *«монада»* у Лейбница, *«трансцендентальное»* у Канта, *«дух»* или *«абсолютная идея»,* у Гегеля, *«воля к власти»* у Ницше, *«трансцендентальная субъективность»* у Гуссерля и другие подобные понятия являются *тематическими понятиями*, над которыми необходимо размышлять, если мы вообще хотим проникнуть в проблемное пространство этих мыслителей.

Однако при образовании тематических понятий мыслители-творцы *используют другие понятия и мыслительные модели*, они *оперируют* мыслительными схемами, которые они совершенно *не* фиксируют *предметно. Сквозь* определенные мыслительные представления их мысль направляется на их тематические основные понятия. Их понятийное постижение движется в некотором *понятийном поле,* в некотором *понятийном медиуме,* на который они сами совершенно не могут обратить свое внимание. Они используют медиальные пути мышления, чтобы представить то, что продумано в их мышлении. *Используемое в качестве окольного пути и про-думанное,* но в собственном смысле *не об-думанное*

философствующим мышлением мы называем оперативными понятиями. Они суть, образно говоря, *тени философии*. Проясняющая сила мышления поддерживается тем, что пребывает в тени мышления. В рефлексии самого высокого порядка всегда еще проявляется непосредственность. Само мышление коренится в не подлежащем сомнению (das Unbedenkliche). Свой творческий подъем оно осуществляет *в не вызывающем сомнения употреблении остающихся в тени понятий*. Однако под этим здесь подразумевается не психологическое высказывание о процессе мышления в нашей душе, не указание на антропологический факт нашей ограниченности. Здесь на лицо сущностные отношения. Философское мышление никогда не есть всезнание. Человеческое постижение сущего в целом происходит в понятиях *о* целостном, но не таким образом, что Вселенная раскрывается в полностью проясненном и не затененном универсальном понятии. Человеческое постижение мира мыслит целое в тематическом понятии мира, являющемся некоторой *конечной перспективой*, потому что для его формулирования используются понятия, которые остаются при этом в тени. Для самой философии это источник постоянного раздражения и смущающего беспокойства. Она снова и снова пытается *перепрыгнуть через свою собственную тень*. Эти попытки принимают многообразные формы, безобидные и радикальные. Требуют, скажем, теории познания философского познания, методологии ее методов, осмысления имплицитных предпосылок, самокритики ее критического духа, типологии мировоззрений и «форм мышления». Но это еще *вопрос*, попадают ли при этом в поле зрения оперативные понятия философии. Если, например, мы осуществляем рефлексию над определенным актом философского мышления и потом еще рефлектируем над этим рефлектированием, то мы можем проследить бесконечную цепь вложенных друг в друга переживаний, но никогда при этом не выйти из того тематически незатененного понимания, в котором нам было дано первое переживание. Другое дело, если мы направляем наш мысленный взор на то, *в связи с чем* и *благодаря чему* была сформулирована тематическая ясность понимания. Это нуждается в дальнейшем разъяснении.

В педагогике, к примеру, мы говорим о «формировании» воспитанника воспитателем или, по-другому, о заботливом, пестующем обращении,

бережном сопровождении или о «взращивании». В педагогической ситуации такие речевые обороты полностью понятны, хотя они и являются *метафорами*. Чтобы понятийно сформулировать образованное человеком отношение воспитателя и воспитанника, мы используем без всякого сомнения и размышления понятия, которые можно применять только тогда, когда говорится об отношении человека к нечеловеческому сущему в мире ремесленного или крестьянского труда. Мы формулируем *экзистенциальное* взаимоотношение в *технических* категориях, применяем к человеческим отношениям несоответствующие, чуждые понятия, мы оперируем с мыслительными представлениями *по аналогии*, не подвергая сомнению при этом область применения этой аналогии. Формирует ли действительно воспитатель воспитанника так же, как кузнец придает форму железу, взращивает ли его так же, как крестьянин взращивает урожай? Но может ли мир труда, со своей стороны, быть схвачен однозначно и непосредственно такими понятиями? Труд является сущностным экзистенциальным измерением человека, но именно поэтому он скреплен с другими и несет на себе отпечаток других, точно так же существенных измерений жизни. И здесь оказывается, что *истолкование* измерения человеческого существования *постоянно использует категории других измерений и злоупотребляет ими*. Скажем, величие и импонирующая цельность марксистского толкования жизни основывается на том, что «труд» тематизируется как подлинная сущность человека. Но для экспликации *труда* Маркс постоянно использует категорию *господства* и злоупотребляет ею, рассматривая историю экономических процессов как историю классовой борьбы. Однако само оперативное употребление категории господства в тематическом толковании мира труда у него более не разъясняется. Это говорится не в виде упрека. В конце концов, мы имеем здесь дело с глубокой *необходимостью*. Если мы задумываемся о времени, то мы понимаем его, возможно, как всеобще-единую связь всех переживаний и предметностей, мы различаем *вещи во времени и само время*; *бытие во времени* временного сущего имеет вид *покоя* или *движения*. Покоящееся бытие и движущееся бытие суть возможные модусы, в каких *сущее* пребывает *во времени*. Чтобы, однако, определить покой с помощью понятий, мы чаще всего оперируем понятиями, взятыми

из горизонта движения, и наоборот. Покой и движение *взаимно* объясняют друг друга. Но если «быть движущимся» есть возможный способ сущего быть-во-времени, то почему и по какому праву мы также говорим *о движении самого времени, о «потоке времени»*? Почему и по какому праву мы применяем понятия, принадлежащие модусу сущего быть-во-времени к самому времени? Не должно ли тогда само движение «потока времени» быть во времени и не будет ли это движение давать нам время времени времени и т. д.? Из времени мы понимаем движение, а из движения снова время? Не есть ли это порочный круг? Ответ философии заключается в указании на то, что «спекулятивное положение», принимая наивно-естественный смысл слова, одновременно от него отталкивается, употребляя его как *несостоятельную метафору*. Конечно, время течет не как вода в ручье, но все же о нем говорится как о «течении». Или еще принципиальнее: в философии мы говорим о *бытии*, как будто оно является *существующей вещью*, хотя все же мы знаем о фундаментальном различие бытия и сущего. Либо мы эксплицируем структуры бытия и при этом незаметно употребляем темпоральные понятия; либо мы спрашиваем о времени и при этом спрашиваем, что и как оно «есть». При тематической экспликации бытия мы оперативно придерживаемся проясняющего понимания, исходящего из времени и наоборот. В качестве известного и убедительного примера отношения тематического и оперативного можно привести диалог Платона «Парменид», где речь идет о взаимном определении ON и HEN, *«сущего»* и *«единого»*. Если определяется и находится в лучах света ON (сущее), то HEN остается в тени, а если «тематически» мыслится HEN, то «оперативным» оказывается мышление ON.

Но оперативное затенение *не* означает, что затенение лежит как бы *в стороне*, вне сферы интереса – это скорее *сам интерес*. Затенение не попадает «в тему», поскольку посредством него мы относимся к теме. Оно невидимо, поскольку оно есть *среда видения*. Если напряжение между тематическими и оперативными понятиями составляет беспокойство человеческой философии, которая пытается перепрыгнуть свою собственную тень и разрабатывает при этом сверхкритическую методологию своей собственной методики или говорит о необходимом «круге понимания», о «спекулятивном положении», о постоянно

возобновляющемся овеществлении невещественного бытия, о несообразности внутримировых категорий для мирового целого, то это все верно в определенном отношении для *феноменологии Гуссерля*. Ибо здесь это напряжение существует не только «в себе» или для нас, тех, кто стремится ее понять. Это напряжение, скорее, становится как раз *«темой»* гуссерлевского мышления.

2

Возможно, это звучит как преувеличение. Можно было бы усомниться в том, позволяет ли окончательным образом себя опредметить и в известной степени устранить напряжение и противоположность между тематическими и оперативными понятиями в человеческом философствовании. В этом случае конечность нашего мышления девальвировалась бы до некоторого положения дел, которое возможно познать и обозреть. Тогда между конечной сущностью, способной однозначно, точно и ясно познать свои границы, и всезнающим Богом было бы только различие относительно объема знания. Определить с непоколебимой уверенностью границы человеческого разума, априори разметить поле познаваемого для нас и отгородить его от непознаваемой области «веры» – это не меньшая претензия, чем уравнять человеческую философию и божественное знание. В этом отношении различие между Кантом и Гегелем не так уж велико. О философии Гуссерля нельзя сказать, что она претендует на столь безусловное. Однако в некотором существенном отношении она есть, пожалуй, *грандиозная попытка* методологически понять и «зафиксировать» внутреннее беспокойство человеческого мышления. Насколько при этой попытке понятия *остаются в оперативной тени мышления*, – это второй вопрос.

Первым вопросом является: «Как видит Гуссерль противоположность и напряжение между *«темой»* и *посредником понимания* (Verstehens-*Medium*)?» На это мы можем ответить, что его основополагающий метод «феноменологической редукции» как раз и занят этой противоположностью. Теория редукции истолковывает весьма

определенным образом универсальную тематику человеческой жизни, однако обращает внимание и на то, что у этой тематики есть а-тематическая «предпосылка». Основную тематическую установку (Grundhaltung) человечества Гуссерль называет естественной установкой. Живя в ней, мы вживаемся в мир и в предметно встречающиеся вещи. Здесь можно не принимать во внимание, что естественная установка является многоступенчатой, что она содержит основной слой так называемого жизненного мира и что лишь на нем основывается мир науки. В обычной жизни мы тематически повернуты к вещам, к предметам, выступающим нам навстречу из охватывающего горизонта мира, предметам, которые мы воспринимаем, желаем, обрабатываем или созерцаем в мышлении. Каждый такой поворот выделяет из *универсальной темы* единичную тему, но постоянная смена отдельных единичных тем удерживается в целом в тематическом поле мира естественной установки. Гуссерль видит задачу философии, прежде всего, в самоудостоверении человека, соотнесенного с миром посредством своей тематизации мира. Философствующее *мышление* делает своим предметом всеобщую *человеческую тематизацию жизни (Lebens-Thema),* оно пытается тематизировать эту тематизацию как таковую. И для этого Гуссерль принимает картезианский мотив *«эпохэ»*. Но не следует понимать его слишком узко, т. е. видеть в методе «*эпохэ*» прежде всего момент отказа от веры, остановку прежней тематизации мира, разрушение прежней «наивности». Скорее нужно как раз эту *наивность как таковую* сделать предметом мыслящего рассмотрения и созерцать, так сказать, нас самих в нашей собственной тематической отнесенности к миру. Как люди, наделенные способностью переживать, мы не можем совсем перестать верить в существование мира, однако в мыслящем созерцании мы отстраняемся от тематической веры в бытие, мы расщепляемся, мы практикуем эпохэ.

Мы расщепляемся на переживающих и наблюдающих наше переживание. Чтобы выдержать эту методическую «шизофрению», требуется большое напряжение мыслящего, особенно если оно должно быть не мимолетной рефлексией, а исследовательской установкой привычного типа. В самом удержании тематики мира в мыслительное поле попадают все больше а-тематические предпосылки естественной установки.

Например, восприятие вещи отсылает нас к данности сторон, к перспективам, к многообразным феноменам сознания, в которых становится для нас данностью предметный смысл вещи. Теперь мы обращаем внимание и на субъективные акты переживания, которые до сих пор как бы про-живались, но не схватывались предметно. До сих пор у нас было только приблизительное знание о наших собственных способах переживания, но теперь, однако, для нас становится более отчетливым то, что к полному пониманию мира, *пережитому* в естественной установке *наивно-тематически*, относится также понимание неосмысленно *прожитых* переживаний как таковых. То, чем мы раньше, так сказать, *переживая*, *оперировали*, становится предметом последовательного размышления, предметом методического исследования. И в связи с этим открывается поле *трансцендентальной субъективности* в смысле Гуссерля. Теперь можно было бы, однако, критически отнестись к этому изложению и сказать, что эта противоположность «тематического» и «оперативного» относится вообще к *переживаниям*, а не к *понятиям*. Конечно, но когда Гуссерль различает переживание естественной установки и переживание мышления в трансцендентальной рефлексии, он приходит также к новому *образованию понятий*. И притом, он приходит не только к новым понятиям, открывая как ученый-исследователь новую предметную сферу, он понятийно выражает то, что мы, хотя всегда и проживаем, но никогда собственно предметно не схватываем. Когда раскрываются оперативные жизненные предпосылки определенной человеческой тематизации мира, тогда и *оперативные понятия*, которые мы обычно используем при толковании вещей, *выводятся из затенения*. В гуссерлевской теории феноменологической редукции не только разрабатывается подробно и со всей строгостью весьма значимое различие между темой и а-тематическим посредником понимания, благодаря которому и в котором проявляется определенная тема, но и одновременно методологически фиксируется. Гуссерлевская философия «оперирует» не просто с различием тематического и оперативного, но она и эксплицитно «тематизирует» это различие, например в терминах «наивность» и «рефлексия», «естественная» и «трансцендентальная установки».

3

И все же, относительно гуссерлевской философии *для нас* остается *вопрос*, не функционируют ли в ней, тем не менее, понятия, которые остаются тематически непроясненными. Возможно, вообще ни одна философия, созданная человеком, не содержит в себе всех своих понятий в полном, завершенном и лишенном «всякого затенения» виде, в ясном, всепроникающем свете истины. Иначе, вся история мышления была бы закончена, и тогда фило-софия действительно могла бы отказаться, как полагал Гегель, от своего имени «любви к истине», так как была бы завершенным и абсолютным знанием. Но не противоречит ли уже абсолютное знание, которое вообще «становится» [таковым], проходит какой-то путь и имеет определенную историю, которое должно сквозь отчуждение и о-внешнение возвратиться в свою сущность, мысли об Абсолютном? Гегель преодолевает это противоречие, поскольку он определил Абсолютное как противоречие, как «противоположность самого себя», внес в бытие Ничто как негативность. Но понято ли у Гуссерля, *почему* вообще приходят к наивности естественной установки? Вернемся ли мы снова когда-нибудь к этой наивности, если раз уже совершили редукцию и таким образом вступили на абсолютную почву «*трансцендентальной субъективности*»? Конечно, возможна некоторая феноменологическая практика, которая не удостоверяет эксплицитно себя на каждом отрезке трансцендентального горизонта, которая, как кажется, возвращает в горизонт естественной установки, но в действительности эта феноменологическая психология является только определенным затемнением глубоких трансцендентальных слоев. Ибо если феноменологическая редукция прорывает однажды тематическую наивность мира естественной жизни, то эта наивность не может более вернуться; она исчезла навсегда, но это отнюдь не означает, что тогда наше бытие будет осуществляться в ясности трансцендентального самопонимания. Разрыв в скрывающей пелене [наивности] нельзя больше сомкнуть. Если человек удостоверился в самом себе как конституирующей субъективности, то он больше не может обрести прежнее отношение к вещам со всей его беспечностью. Теперь он должен осознавать себя в определенном смысле как «центр мира». Правда, это не

в примитивном смысле оценки самого себя в качестве наиважнейшего сущего во всей Вселенной. Речь идет не о месте в иерархии, которое Я в качестве мыслящей вещи занимает среди всех других вещей, а о *трансцендентальном предшествовании конституирующей жизни* всем конституированным смысловым образованиям. В той мере, в какой я осознаю себя как человека-внутри-мира, как принадлежащего к виду живых существ и природных творений, сам этот тип осознания есть некий конституированный смысл, и поэтому не может быть просто приписан трансцендентальному субъекту-для-мира. Конституирование *мирской типологии субъекта*, в которой скрыта его предшествующая миру изначальность, не было проведено Гуссерлем эксплицитно и достаточно убедительно. В этом причина того, что понятие феномена у Гуссерля удивительно многозначно. В нем можно различить не только многие значения, но также и многие мыслительные уровни. Понятие «феномен» имеет обычный, известный смысл и внутри наивности «естественной установки», там оно обозначает, прежде всего, саму себя показывающую вещь, вещь (Ding) в своем явлении. Само сущее показывает себя, когда оно выделяется среди присутствующего в целом, которое мы называем обычно действительностью мира. Исходящее, таким образом, из себя самого сущее и устойчивая в себе самой вещь являются действительной мерой для всех человеческих мнений и высказываний о вещах. Вещь как «сама вещь» («Sache selbst») открывает через свою явленность возможность человеческого доступа к ней; любое верное соответствие человеческого высказывания о вещи опосредствовано явлением самой вещи. Лозунг «к самим вещам» уже предполагает встроенное в самоявленность сущего многообразие путей человеческого познания. Смысловое смещение в понятии «феномен» имеет место только тогда, когда к вещи подходят как к «предмету» и только как к предмету. В предметном бытии сущее отнесено к человеческому акту представления, оно есть интенциональный коррелят некоторой субъективной системы. Хотя и теперь можно еще мысленно провести различие между самой вещью и ее предметным бытием-для-нас; но наш интерес, по сути, заключается уже в анализе субъективных переживаний, в которых вещь приходит для нас к данности. *Устанавливается* известный ход мысли: у нас вообще нет никаких

других вещей, о которых мы могли бы осмысленно говорить, кроме тех, которые восприняты в наших восприятиях, даны в нашем опыте, мыслятся в нашем мышлении. Исключенная из нашей субъективной интенциональной системы «вещь в себе» есть понятие, лишенное смысла. Феномен в своей феноменальности первично интерпретируется из горизонта *представления*. Однако остается ли характер самого акта представления тем же самым, каким он имеет место в «естественной установке», в соответствии с тем, как понимает себя представляющий человека? Акт представления *не является причиной* представленного сущего, самое большее он является причиной предметного бытия сущего. Если на этом уровне говорят о конституировании предметов в переживаниях естественного, человеческого субъекта, то «конституирование» означает только выстраивание интенционального смысла, в котором дана вещь, но не создание самой вещи. В этой сфере существует, например, и нечто случайное, когда интенциональный предметный смысл выстраивается в субъективных переживаниях и спустя некоторое время снова распадается в ничто, например при галлюцинации, оптическом обмане и т. п. Тогда мы отличаем субъективный предметный смысл от самой вещи, чистый субъективный феномен от предметно-обоснованного, удостоверенного феномена. Но с помощью этого проведенного различия мы можем затем снова различить в предметно-отнесенном смысле представления просто предметный смысл и соотнесенные с ним полагания «тетического характера» (thetische Charaktere). Создавая преграду нашему осуществлению полагания (Setzungsvollzug), т. е. посредством эпохэ в отношении полагания бытия, мы превращаем (для нас) сущее в «феномен», причем феномен здесь означает не вообще себя-показывающее, но некоторую показывающую себя «видимость», как бы «нейтрализованное» сущее, лишенное тетических свойств. Однако, то, что *внутри* естественной установки есть относительно редкое событие, а именно эпохэ, воздержание от веры в бытие единичного и определенного сущего, – именно это выделяется Гуссерлем и превращается в *ведущую методологическую модель* для того, чтобы сломить «естественную установку» в целом. Наивность естественной жизненной тематики человека истолковывается как универсальное и неразрушимое

осуществление веры, выраженной в генеральном тезисе (естественной установки), начало же философии устанавливается как критическая нейтрализация *мирской веры*. Мыслительные средства, которые используются Гуссерлем, для того чтобы разрушить захваченность миром в естественной жизни, которыми он *оперирует*, создавая фундаментальный метод своей философии, он заимствует как раз *из* сферы, которую он хочет прорвать. Здесь возникает для нас проблема, не является ли, в конце концов, неопределенность оперативных понятий «*эпохе*» и «*редукция*» следствием именно этого. Но все же никоим образом нельзя оспаривать, что гуссерлевские высказывания об основах его методики носят всеобъемлющий и тонкий характер, и об этом идет речь в многочисленных рукописях из его наследия. «*Эпохэ*» и «*редукция*», конечно, также являются «*тематическими понятиями*» его мышления. Однако в нашем вопросе мы имели в виду: не остаются ли все же *оперативные тени*, несмотря на подробное обсуждение этих центральных понятий и несмотря на высокое методическое самосознание гуссерлевской феноменологии? В горизонте «естественной установки» понятие «*феномен*» включает в себя как минимум пять значений, которые мы выше различили: 1. Вещь в явленности вообще; 2. вещь в поле человеческого акта представления; 3. вещь, понятая как коррелят субъективной системы представлений (т. е. при исключении «вещи в себе»); 4. феномен как интенциональный предметный смысл, отвлекаясь от [полаганий] тетического характера. 5. феномен как предметный смысл при методически проверенной нейтрализации [полаганий] тетического характера.

Так как Гуссерль теперь использует пять значений в качестве *ведущей методической модели*, чтобы лишить опоры всю «естественную установку» в целом, он все же должен, очевидно, *спекулятивно преобразовать* эти пять значений, чтобы они могли включить *все другие* значения и даже охватить *самих себя в своей наивной форме*. В горизонте наивности нейтральная модификация является возможной только как приостановка нашей бытийственной веры в бытие *отдельного* определенного сущего, т. е. она остается в обширном поле незыблемой веры, остается *на почве мира*. Однако рассматривать общий тезис, в котором полагается эта почва мира так, как обычно обращаются

с единичным тезисом, т. е. нейтрализовать тезис в отношении мира *аналогично* определенному внутримирскому эпохэ, означает, что с необходимостью выявляется напряжение между естественным смыслом ведущей модели и ее новой универсальной функцией. Ибо нейтрализация, которую здесь пытаются осуществить, должна в конечном итоге дать нейтрализацию универсальной ситуации, внутри которой до этих пор метод эпохэ имел ограниченный смысл, опирался на незыблемую веру в бытие и был в границах этой веры. То, что это напряжение между прежним «естественным» смыслом эпохэ и новым «трансцендентальным» смыслом нейтрализации веры в мир недостаточно осознается Гуссерлем как проблема, то, что он при разъяснении своего трансцендентального мыслительного отказа от веры исходит большей частью из горизонта понимания, который заключает в себе нейтрализованный феномен в «*естественной установке*», есть признак некоторого оперативного затенения также в центре его философии. От этого затенения зависит то, что ряд других главных понятий также остается двусмысленным. Благодаря основному методу «*редукции*» Гуссерль открывает поле абсолютной субъективности. И вся мирская предметность «выстраивается» в интенциональных жизненных процессах этой субъективности. И этой абсолютной субъективности приписывается самопроявление, а из ее самовыявленной интенциональной жизни актов – «конституирование» мирового сущего. Но что означает «*конституирование*»? Чем определяется это понятие? Не имеет ли оно, прежде всего, наивный смысл в горизонте «естественной установки»? Конституирование [если перевести дословно, – «составление» (Zusammenstellung)], явно может быть составлением многообразного вида. «Составить» может означать установить взаимное расположение вещей, затем опять-таки изготовление и создание вещей, далее это может означать лишь упорядочение наших представлений о вещах или установление предметного смысла вещей, которые даны нам через представление. У Гуссерля все эти значения переходят из одного в другое, когда он воспринимает понятие конституирования прямо из наивного словоупотребления и придает ему смысл нового трансцендентального типа. Это придание смысла происходит совсем *не* таким образом, что вырабатывается дистанция между спекулятивным

понятием конституирования и наивно-естественной ведущей моделью. То же самое верно и для почти синонимично употребляемого понятия «*исполненная работа*» (Leistung). Жизнь трансцендентальной субъективности характеризуется как жизнь, «исполняющая определенную работу» (*leistendes* Leben). То, что мы обычно называем сущим, есть результат субъективно произведенных действий (Leistung); мирские вещи есть индексы для системы интенциональной произведенной работы (Leistung). В общих чертах это можно понять так: вещи существуют не независимо в себе, они существуют в необходимом отношении к субъективности, они суть полюса единства, вокруг которых объединяются и синтетически группируются множество актов и привычек субъекта. Но в какой степени эта субъективная система представлений есть некоторая «производимая работа» (Leisten)? Что и как здесь «было произведено»? Наивно было бы, пожалуй, под «производимой работой» понимать деятельность, которая имеет результат, успех, которая нечто осуществляет. Это осуществление может пониматься грубо или более тонко. Взятое грубо, оно означает процесс «установления», «изготовления», «производства». Ремесленник производит нечто замечательное, когда он мастерски изготовляет какую-то техническую деталь. Но и оратор также производит нечто, когда он умеет истинное выразить прекрасным образом. Или любовь может быть редкостным произведением человеческого сердца. Не случайно, что Гуссерль для обозначения отношения трансцендентального субъекта к миру вещей выхватывает эти понятия из сферы наивности, используя и употребляя их в качестве основной модели, понятия, которые с самого начала уже характеризуются *парящей неопределенностью*. И эта неопределенность, благодаря *спекулятивному превращению* понятий «*конституирование*» и «*произведенная работа*» (Leistung) становится еще более *неопределенной*. Известный спор интерпретаторов, представлен ли у Гуссерля теоретико-познавательный идеализм, вследствие которого субъект «создает» объект, или же он больше склонялся к реалистической позиции, согласно которой основной характер знаний является принципиально рецептивным, не может быть вообще разрешен в догматическом смысле, поскольку уже «естественный» смысл слов «конституирование» и «произведенная работа» (Leistung) оставляет здесь

все открытым и благодаря трансцендентально-философскому использованию этих терминов у Гуссерля *преодолеваются [рамки] поля, в котором* имеет право на существование различие между созданием вещей и их рецептивным *приятием*. С уверенностью можно сказать: гуссерлевские понятия конституирования и произведенной работы (Leistung) стоят по ту сторону альтернативы «создания» и «приятия». Но тогда то, что позитивно имеется в виду, не выражается *понятийно*. При всем том Гуссерль развертывает *с помощью* этих основных понятий, остающихся в оперативной тени мышления, огромную и весьма плодотворную мыслительную работу по исследованию интенциональных систем субъективности. Существенной проблемой в этой связи стало различие между трансцендентальным истолкованием интенциональных переживаний, отнесенных к вещам нечеловеческого вида, и таких переживаний, в которых даны в опыте другие люди, другие субъекты предметного мира. Очевидно, конституирование вещей как-то отличается от конституирования других субъектов. Хотя здесь Гуссерль проделывает в высшей степени интересный и тонкий анализ, чтобы отграничить самосознание трансцендентальной «интерсубъективности» от универсального предметного сознания, отнесенного к вещам, но это все же не приводит к полной ясности понятия конституирования. Вероятно, более глубокая причина этого заключается в том, что Гуссерль не ставил перед собой проблему «*трансцендентального языка*». Феноменолог, осуществляющий редукцию, мысленно дистанцируется от «естественной установки» не для того, чтобы оставить ее позади себя, а чтобы понять ее как смысловое образование смысло-образующей трансцендентальной жизни. Но тем самым Гуссерль, строго говоря, также *выходит за пределы ситуации*, в которой человеческий язык обитает как именование вещей, зов богов, разговор с другим человеком. Может ли он иметь в своем распоряжении LOGOS в том же смысле, как и прежде? Не возникает ли проблема превращения изреченного в спекулятивное положение? И здесь также остается у Гуссерля непросветленная тень. Он использует «трансцендентальные» понятия, но не проясняет их возможность. В работе «Формальная и трансцендентальная логика» ставятся смысло-конституирующие вопросы в сфере формальной логики и осуществляется попытка прояснения тех

же вопросов, возвращаясь к конститутивным смысло-дающим процессам, однако *не* вырабатывается *логика самого трансцендентального высказывания*. Связь трансцендентально-феноменологического понимания бытия и языка остается темной.

4

Подведем итог нашим размышлениям: хотя Гуссерль именно в своей методологии ставил вопрос об удивительном отношении, которое мы обозначали как различие между «тематическим» и «оперативным» посредником понимания, да и определенным образом это различие он сам тематизировал в теории «феноменологической редукции», но при всем этом он оставил центральные понятия своего мышления двусмысленными. Понятия *«феномен», «эпохэ», «конституирование», «исполненная работа» (Leistung) и «трансцендентальная логика»* скорее используются оперативно, чем тематически разъясняются. Они представляют собой проблемы, которые еще *открыты*. Видеть нерешенность этих проблем не означает давать соответствующую критику взглядов Гуссерля, еще меньше это означает опережение этого мыслителя. Затенение есть сущностный признак конечного философствования. Чем изначальнее сила, отваживающаяся на освещение, тем глубже затенения в основной идее. Без затенения познает один Бог.

Можно спросить, не является ли скованность великих мыслителей границами оперативного также еще и данью, которую они все же платят человеческой слабости? Не является ли это старым, традиционным и достойным уважения представлением – толковать человека из его удаленности от Бога? На основании этого человеческая мудрость объявляется ограниченной, несовершенной и неполной. Однако не является ли эта мысль как раз оперативной предпосылкой западноевропейской метафизики? Не заключено ли это в сути бытия – быть одновременно ясным и темным, блеском явления и скрытой бездной? Не свидетельствует ли человек в экстатичности мышления о такой двойственной природе мира? Как бы там ни было, только при

ориентации на идеал «абсолютной истины», в которой все, что есть, прояснилось и возвысилось бы до знания, затененность человеческой философии кажется недостатком, бедой, слабостью. Возможно, однако, что человек лишь тогда достигает своей изначальной сущности, когда он больше не вступает в безнадежное состязание с богами.

Тень конечной истины становится в начале метафизики – у Платона – специальной темой, обладающей особым смыслом. То, что мы, смертные, называем обычно сущим, там понимается просто как тень идеи. Одна идея истинна, и человек может увидеть ее почти в сверхчеловеческой возможности мышления, только в солнечном блеске AGATHON. Платон заимствовал мыслительные средства для обесценивания земной действительности как раз у этого смыслового мира; в области смыслового света имеются тени. Оперативно он возвращается к HORATOS TOPOS, в то время как в тематике своего мышления Платон выходит за его пределы.

Указание на «тени» в монументальном умственном труде человека, которому посвящена эта конференция, отнюдь не противоречит тому глубокому уважению, которое он заслуживает, не противоречит, прежде всего, гуссерлевской страстной честности и добросовестности. Подобные указания остаются просто слабой попыткой подчеркнуть скрытую диалектику, которая сохраняет открытость феноменологии *как философствования*.

Перевод А. Шиян
под редакцией В.И. Молчанова

[1] Перевод сделан по изданию: *Fink E.* Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. Herausgegeben Franz-Anton Schwarz. Verlag Karl Alber. Freiburg; München, 1976. S. 180–204.

А. Резниченко

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ*

Русский философский процесс менее всего похож на планомерное и поступательное движение «анонимной совокупности знания». Границы его, несмотря на обилие самоописаний, происходивших в период становления этой традиции, описаний, возникших на рубеже 1980–1990-х годов, обилие современных диссертаций и статей по русской философии, еще не очерчены и не определены. Укажу лишь три наиболее цитируемые книги, без учета которых не обходится ни одна уважающая себя современная работа по истории русской философии: это «История русской философии» В.В. Зеньковского, «История русской философии» Н.О. Лосского и «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского, три «кита», на которых, кажется, стоит вся современная историография русской философской традиции. Правда, только лишь работу В.В. Зеньковского мы можем назвать монографией; и труд Н.О. Лосского, задуманный и исполненный как учебное пособие, и полемический трактат о. Г. Флоровского не ставили перед собой общих задач. Определение границ реального дискурса, беспристрастное уточнение позиций, анализ реальной проблематики вряд ли были возможны тогда, когда позиции были не до конца определены, а проблемное поле – подвижно. Авторы «историй» и «путей» сами были участниками дискуссий, сами еще шли по тому «пути», который, как им верилось, и станет «историей».

Задача исследователя русской философской традиции сейчас прямо противоположна: мы уже за гранью той традиции. Это прискорбно, но

это дает свободу оценок и интерпретаций. На поверку оказывается, что философское творчество людей, чьи фамилии в трудах великих авторов великих самоописаний набраны петитом (или вовсе отсутствуют), не менее важны, чем фамилии, набранные курсивом, что филиация идей происходила чуть иначе, что расстановка сил была чуть иной.

Одним из таких имен, «набранных курсивом», является имя Леонида Евгеньевича Габриловича (1879–1954, по другим источникам – 1878–1953). Следует, правда, заметить, что не философская, а литературно-критическая его ипостась (литературный критик и публицист Леонид Галич; философские статьи и брошюры он всегда подписывал полным именем – Л.Е. Габрилович) гораздо более изучена: так, в первом томе известного справочного издания «Русские писатели. 1900–1917» Галичу-Габриловичу посвящена обширная статья. Л. Галич известен как друг и корреспондент Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал, завсегдатай «башни», член Петербургского религиозно-философского общества[1], оппонент Дм. Философова, нелицеприятный критик, чьи личные симпатии и перспективы сотрудничества, кажется, нисколько не влияли на резкие оценки творчества будущих или возможных соратников. Так, после критической оценки «метафизического» направления в целом[2], философских взглядов П.Б. Струве в частности и Габрилович участвует в струвеанской «Полярной звезде», «Свободе и культуре» и «Русской мысли»[3], а отрицательное отношение к теоретическому обоснованию культуры символизма не помешало ему лично дружить с четой Ивановых.

Первая (и, по-видимому, единственная) дескрипция собственно философского творчества Л.Е. Габриловича принадлежит Э. Радлову.

> Габрилович (Галич), Леонид Евгеньевич – писатель (родился в 1879 г.). Окончил Петербургский университет по физико-математическому факультету; был ассистентом в Томском университете по кафедре гистологии и эмбриологии и напечатал статью «Ueber die Entwickelung der Retina bei den Cephalopoden». Состоит приват-доцентом Петербургского университета по кафедре философии. Его главные труды: «О понятиях истинности и достоверности в теории познания» («Вопросы философии и

психологии», книга 94); «Проблема абстракции» (там же, книга 98); «О крайнем солипсизме» (там же, книга 112); «Ueber zwei wissenschaftlichen Begriffe des Denkens» («Archiv für syst. Philos.», том 15); «Ueber Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe» («Archiv für system. Phil.», том 15). Ему принадлежит изобретение, касающееся многократного беспроволочного телеграфирования. Ученик Шуппе, Габрилович по направлению примыкает к защитникам имманентной философии. Э. Подлов. Габрилович Леонид Евгеньевич // Новый энциклопедический словарь. Т. 13. Под общ. ред. К. Арсеньева. Изд.: Ф.А. Брокгауз и И.А. Эфром. б/2 <1911>. Стпб. 581.

Однако эта краткая ссылка не исчерпывает содержания философского творчества Габриловича и не описывает эволюции его взглядов, а приведенная библиография нуждается в уточнениях[4]. Более того; творческая биография автора, столь много времени и сил посвятившего проблеме «достоверности бытия», пока еще далека от реконструкции с высокой степенью достоверности. Причина такого забвения понятна: сформировавшись как философ в основном под влиянием современной ему немецкой философской традиции (ряд его важнейших онтологических и гносеологических статей были написаны и опубликованы в Германии по-немецки, в том числе и наиболее значительный предвоенный философский текст – диссертация «Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form (1914)»), Л. Габрилович оказался маргиналом по отношению к так называемой русской религиозной философии. Фактически, описывая проблемы, общие для всего русского Серебряного века – проблему реального и проблему «я» – философ пытается решить их не на общих основаниях: построить онтологию и гносеологию в ситуации радикального отказа от метафизики. Отправной точкой в его построениях, действительно, послужил имманентизм Шуппе и своеобразная интерпретация понятия *опыта*, в отличие от метафизики Вл. Соловьева и понятия *трансцендентного реализма* неоидеалистической школы (и последующей возможности всяческих «прорывов в трансцендентное»):

«Что понимать под термином “метафизика”? (И далее в сноске: *Разумеется, под термином «метафизика» я понимаю трансцендентную метафизику, а не вполне законную онтологию*). Обычное определение

слова является простой тавтологией. Говорят: метафизика – это знание, выходящее из области опыта. Но что же такое опыт и какова его область? (...) Весь опыт субъективен в том смысле, что содержится в *наличном сознании*. Но он одновременно *объективен*, потому что все его элементы *не определяются нашим сознанием, а даются ему как готовые*.

Подобное понятие опыта *окончательно и навсегда* устраняет не только *возможность* метафизики, но и самую *ее мыслимость*. Опыт совпадает с сознанием, а последнее кроется за бытием. Реальность, «объективное бытие» лежат не вне опыта, а содержатся в нем самом. Поэтому невозможно и знание, выходящее из области опыта. Метафизика не может быть тем, за что она себя выдает. Она – сплошная иллюзия, простодушный обман и самообман. Критицизм отрицал метафизику, но допускал возможность существования предмета ее исканий: бытия, находящегося вне опыта. Анализ имманентной системы уничтожает и это понятие. Разумеется, мыслимо бытие вне *случайного наличного опыта*. Но вне опыта, совпадающего с сознанием, не может *существовать ничего*»[5].

Помимо упоминаемого Э. Радловым имманентизма следует отметить несомненное влияние – и последующее преодоление – неокантианства и эмпириокритицизма. Что касается феноменологического движения, то Л. Габрилович, парадоксальным образом не принимая целый ряд его изначальных постулатов (для него, скажем, гуссерлианство – лишь одна из форм проявления столь нелюбимой им метафизики)[6], в своих конечных выводах, по крайней мере, в попытке построить онтологию сознания, в попытке различить, к примеру, «передний план» и «фон» сознания, в попытке определить границы опыта различений, оказывается близким феноменологии.

Настоящая публикация – тоже лишь опыт: опыт постановки вопроса. Цель ее – дать читателю возможность познакомиться с неизвестным философским именем, воздержавшись, по мере сил, от оценочных суждений. Текст печатается по: *Габрилович Л.* О крайнем солипсизме (К уяснению понятия данности) // Вопросы Философии и Психологии. 1912. Кн. 112 (2). II отд. С. 213–249. Все выделения авторского текста

курсивом сохранены, учтены авторские особенности написания имен собственных и ряда терминов, а также стилистика и особенности пунктуации. Угловыми скобками обозначены границы необходимых по смыслу конъектур.

* Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 05-03-03092а

[1] Существует документ, позволяющий точно датировать вступление Л. Габриловича в СПБ РФО, – письмо *Л.Е. Габрилович – Вяч. Иванову:*

На фирменной бумаге.
В верхнем левом углу листа:
Леонид Евгеньевич
Габрилович
Приват-доцент СПБ. Университета

———

Фонтанка, 38
Телефон 256-56

11. II. 10

Многоуважаемый
Вячеслав Иванович.

Был бы Вам искренно признателен за допущение меня в христианскую секцию религиозно-философского общества. Мне сказали, что это всецело в Вашей власти.

Искренне уважающий Вас
Л. Габрилович.

ОР РГБ (Иванов В.И.) К. 15. Ед. хр. 38.

[2] См.: *Габрилович Л.* Новейшие русские метафизики (спор о возможности метафизики) // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75(5). II паг. С. 645–682.

[3] Правда, в «ипостаси» Л. Галича: *Галич Л.* Религия, политика и культура // Полярная звезда. 1906. № 14. С. 203–210; *Галич Л.* Два пути русского социализма // Свобода и культура. 1906. № 3. С. 159–168; *Галич Л.* О способах борьбы с властью (заметки по философии тактики) // Свобода

и культура. 1906. № 5. 350–361; *Галич Л.* Цель прогресса. Посвящается Н.М. Минскому // Русская мысль. 1907. Кн. 5. II лтд. С. 26–49; *Галич Л.* О религиозной романтике // Русская мысль. 1908. Кн. 4. II отд. С. 11–23.

[4] Приводимая ниже русскоязычная предвоенная библиография не претендует на полноту, но, по крайней мере, позволяет хотя бы в какой-то степени очертить круг философских интересов и пристрастий Габриловича (все тексты подписаны: *Леонид Габрилович*): Немецкий критик дарвинизма: (D-r Wilhelm Haake. Grundriss der Entwickelungsmechanik. Leipzig, 1897) // Научное обозрение. 1898. № 7. С. 1212–1218; О понятиях истинности и достоверности в теории знания (Введение к исследованию об истинности, конкретности и реальности) // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 94 (4). II отд. С. 463–490; Э<дуард> фон Гартман // Свобода и культура. 1906. № 8 С. 609–611; Проблема абстракции (об основаниях достоверности суждений, исключения из которых непредставимы) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98 (3). II отд. С. 444–476; Рец. на: Paul Natorp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. Leipzig und Berlin, 1910 // Логос. 1910. Кн. 2. С. 288–290; Пирсон и его «грамматика науки» // Русская мысль. 1912. № 3. III отд. С. 35–37; Так называемый «формализм» в математике и его отношения к теории знания // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119 (4). II отд. С. 471–513.

[5] *Габрилович Л.* Новейшие русские метафизики (спор о возможности метафизики) // Вопросы философии и Психологии. 1904. Кн. 75 (5). Ср. с позицией идеолога метафизического направления – Николая Бердяева: «Вот почему в теории познания нам правильнее назвать себя реалистами; трансцендентный реализм – вот гносеологическая точка зрения, к которой тяготеет метафизическая фракция идеализма. В метафизике идеализм выражение тоже не совсем хорошее, лучше было бы назвать себя сторонниками спиритуализма или панпсихизма, так как в основе бытия мы полагаем дух, а не идею. Более как будто бы уместен термин идеализм в этике, поскольку мы признаем абсолютные ценности, но и то пожалуй неверно называть идеализмом этику, которая покоится на метафизике, онтологии, видит основу добра не в трансцендентальных идеях, а в трансцендентной природе духовных существ. Вообще, многие так называемые идеалисты исповедуют скорее онтологизм, чем

идеализм, в основе их мировоззрения лежит не понятие, не идея (гносеологическая и этическая), а метафизическое бытие» (*Бердяев Н.А.* О новом русском идеализме // Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). СПб., 1907 С. 156–157).

[6] Напр.: «“Интуитивизм” Н.О. Лосского, утверждающий (отчасти вслед за Джэмсом), что предметы и их отношения даны нам в непосредственном опыте, и в доказательство указывающий на то, что в этом непосредственном опыте есть субъективные и объективные данные – смешивает объективность переживаний с предметностью реальных вещей, т<о> е<сть> два вида независимости от субъекта, коренным образом разнящиеся друг от друга. Дело не меняется и в том случае, если мы на место предметов подставим платоновские «“идеи”, как делает, например, Гуссерль. Ведь и здесь независимость наблюдаемой мною идеи от акта моего наблюдения не может быть дана мне» (О крайнем солипсизме (К уяснению понятия данности) // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112 (2)). «Напротив, современный философ, в роде Гуссерля, считает уже своим долгом предостеречь: “только тот, кто не знает математики, как современной науки, а особенно формальной математики, и кто мерит ее по Эвклиду и Адаму Ризе, – может придерживаться всеобщего предрассудка, будто сущность математики связана с числом и величиной». Современников Канта эти слова повергли бы в немалое недоумение. Еще большее недоумение испытали бы эти современники, если присутствовали бы 7 лет тому назад в Венском философском обществе при беседе двух первоклассных математиков Феликса Клейна и покойного Людвига Больцмана о роли созерцания в математике» (Так называемый «формализм» в математике и его отношения к теории знания // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119(4)).

Л.Е. Габрилович

О КРАЙНЕМ СОЛИПСИЗМЕ (К УЯСНЕНИЮ ПОНЯТИЯ ДАННОСТИ)

Солипсизм и современная философия

Если бы меня просили охарактеризовать возможно короче новейшие стремления в философии, я назвал бы их борьбой с солипсизмом. Во всех углах начинается эта борьба. Со всех сторон мы слышим упреки, что действительность в руках гносеологов превращается в какое-то сновидение. Особенно участились подобного рода упреки по отношению к критической философии. В ней прямо видят замаскированный солипсизм. Говорят, что в кантианских учениях окончательно, так сказать, уничтожилась самая познаваемая реальность, а остались только мысли о ней, представления о ней. Ведь и впрямь для настоящего критициста одинаково недоказуемо и существование вещей вне меня, и существование других, кроме меня, людей. Единственной неоспоримой реальностью является для критициста он сам, да и то не как реальное существо, а просто как единство сознания, как бесплотный трансцендентальный субъект. Правда, это не догматический солипсизм, ибо он не утверждает всерьез, что ничего, кроме меня, нет. Напротив, он упорно твердит, что вера в бытие мира равно и недоказуема, и неопровержима, но между этим миром и знанием раскрывается, по учению критицизма, абсолютно непроходимая пропасть. Если даже и существует реальность, то все же между нею и мною невозможно никакое касание, а все то, что я нахожу в моем опыте, это не реальные сущности, а только грезы о таких сущностях. Так что если не единственность «я», то отрезанность его от вселенной, полная уединенность в себе, действительно, провозглашаются критицизмом, и

это философское направление в самом деле заслуживает названия – учения об одиночестве «я» (solus ipse).

Такое положение дела представляется некоторым мыслителям настолько невыносимым, что они скорее готовы совершенно отказаться от теории познания, чем признать вместе с ее основателями, что всякая наука о мире есть собственно наука о призраке. Оставим пока в стороне философскую обоснованность этих сетований. Заметим только, что они вполне совпадают с общим направлением современной духовной жизни. Жажда настоящей реальности, своего рода борьба с солипсизмом, проявляется не в одной философии. Любопытно, например, проследить, что сталось с импрессионизмом в искусстве, этим эстетическим солипсизмом. Еще недавно он царил безраздельно. Единственным объектом художника признавалось его личное настроение. Даже не понимали вопроса, возможны ли другие объекты. Считалось как бы художественной аксиомой, что решительно всегда и везде художник изображает себя. Ныне с удивительной быстротой совершается поворот к реализму. Прежде всего, на личные прихоти была наложена узда стиля, но стиль не субъективный каприз, – он имеет свои корни в реальности. От художника зависит, конечно, какие элементы действительности; какие стороны реального мира особенно ему врежутся в душу и тем самым определят его стиль. Какой-нибудь, например, парк может произвести впечатление Версаля XVIII столетия, голландского пейзажа XVII или Бэклиновской картины XIX, но элементы для всех этих впечатлений должны действительно и подлинно находиться в самой изображаемой вещи. Художник, создавая свой стиль, должен подчиняться реальности – разумеется не в смысле копирования, как думали когда-то натуралисты, – а в смысле чуткого и внимательного прислушивания к исходящим от природы внушениям. В противном случае он даст нам не стиль, а пустое и бессодержательное манерничание. Вместе с торжеством стиля, доходящим до торжества стилизации (вспомним моду на XVIII век!) в наше современное творчество снова начинают вливаться старые реалистические традиции. Даже клички, под которыми выступают новые эстетические учения, свидетельствуют о таком повороте. Вместо недавнего импрессионизма, иллюзионизма мы слышим о мистическом реализме, натюризме и т. д.

Искусство возвращается к Гете, к этому великому реалисту, учившему о жизни вещей и считавшему задачей художника созерцание живой этой жизни.

Подобное же стремление к реализму замечается и в религиозных исканиях. Здесь особенно характерно желание приблизить богословский объект к реальной человеческой жизни. Покойный Джэмс, например, доходил в своем религиозном реализме до признания непосредственного вмешательства божественной силы в человеческую жизнь и даже в явления природы. У Эйкена и в протестантском богословии явно существует стремление установить некоторую реальную связь между божественным и земным миром, между, выражаясь по-кантовски, явлениями и вещью в себе. У нас в России профессор московской духовной академии Тареев в замечательном четырехтомном труде об основах христианства, оспаривая право религии на владычество в политике и науке, в то же время энергично настаивает на непосредственном и живом отношении человеческой души к божественному началу. Если раньше, – а более всего в XVIII и XIX столетиях – религиозно-философская мысль особенно охотно останавливалась на противоположности между человеком и Богом, на бездне, отделяющей личность от сверх-личного, вне-личного Божества, – то ныне мы наблюдаем иное: погружаясь в религиозную жизнь, личность не только не отказывается от себя, как это было у Спинозы, у Гегеля, а еще раньше у новоплатоновцев, – но именно в религиозной жизни, в общении с Богом надеется и мечтает достигнуть полного своего расцвета. Она уже не смотрит на себя как на призрак или обман, который нужно отбросить, прежде чем придти в абсолюту – она стремится, восходя к Богу, сохранить полную свою эмпирическую реальность. Недаром даже идея воскресения во плоти вновь начинает приобретать глубокую власть над умами, как высший символ религиозного реализма, признающего и реальность вселенной, вплоть до неодушевленной материи.

Вполне естественно, что это течение, для которого реальность вещей является даже не теоретическим убеждением, а религиозным или нравственным постулатом – не может относиться сочувственно и к кантовскому взгляду на мир, по которому и вселенная – призрак, и

человеческая душа – призрак. Тут в основе даже не философское разногласие, а как всегда при переломе мировоззрения, различие в глубочайших оценках. Для мыслителей XVIII столетия всякая, вообще, личная жизнь – нечто совершенно второстепенное. Недаром они такие интеллектуалисты в психологии. И недаром их одинокий предшественник поставил во главе добродетелей интеллектуальную любовь к Богу. Это значит, что горе и сладость бытия не имеют никакой ценности по сравнению с познавательным созерцанием, связанным с отказом от жизни. Таков век, такова психология. Неудивительно, что вещи в себе, к которым нам закрыт доступ, могли казаться в это суровое время приемлемой заменой действительности. Положение, что мир – призрак и человеческая душа – призрак, – ведь это, собственно, переложенный на язык философии равнодушный или пренебрежительный взор на радости и горести человека, которые ни в какой мере не могут повредить или помешать достоинству безличного принципа, хотя бы Лейбницевской всеобщей гармонии. Самый оптимизм века, как он выражен, например, Лейбницем, вытекает из безучастия к жизни, из беглости и холодности взгляда, которым ее привыкли окидывать. Так что можно с известным правом сказать, что вселенная сначала была почувствована как призрак, а потом уже понята как призрак.

Ныне происходит обратное. Вселенную и бытие человека начинают ощущать как реальность. Вот собственно откуда пошел возродившийся недавно онтологизм. Конечно, это еще нисколько не обосновывает теоретической его правоты. Пожалуй, можно даже сказать, что где он выступал как теория, а не просто как программа и настроение, там ему решительно не везло, но все эти теоретические неудачи не могут устранить факта, что потребность в реализме растет, что господствующие сейчас в философии резко противо-реалистические тенденции плохо ладят с современным сознанием, особенно в религии и искусстве, и что поэтому вполне своевременно подвергнуть вопрос о реализме некоторому философскому пересмотру, но вопрос о правомерности реализма всецело совпадает с вопросом: можно ли преодолеть солипсизм? Уединен ли человек в своем «я» или, познавая реальность, тем самым соприкасается с ней? Все ли наши знания субъективны или некоторые транссубъективны, т<о> е<сть> достигают

до фактов, лежащих за пределами «я»? Рассмотрение всех этих вопросов немыслимо без предварительной справки, что мы понимаем под фактом. Ведь в том-то и особенность солипсизма, что фактом, по его мнению, является одно только «я», или, выражаясь точнее, сумма состояний сознания. Бытие же транссубъективного мира является не фактом, а мыслью. Оно, как говорят критицисты, не дано нам, а только мыслится нами. Очевидно, что эти солипсические теории исходят из вполне определенного понятия данности и факта. И вот вопрос: справедливо ли это понятие, или требует каких-либо изменений?

II
Что мы понимаем под данностью?

Понятия данности, данного, непосредственно наличного в опыте или просто непосредственного опыта – принадлежат к числу самых важных, но в то же время самых темных и спорных понятий современной философии. Трудность здесь не в номинальном определении. Едва ли затруднительно указать, что мы понимаем под данностью (хотя, впрочем, даже и этот вопрос вызывает до сих пор разногласия), но главная и основная задача – это выяснить состав данности и роль ее в научном познании.

Данным называется то, что мы просто наблюдаем, испытываем, как хотя бы наши мысли и чувства. Есть предметы, о которых мы думаем, и тем исчерпывается наше отношение к ним; но есть еще другие предметы, к которым мы можем становиться как бы в двойственное или двойное отношение: с одной стороны, мы можем о них думать, а с другой – непосредственно находить их перед собой, испытывать, переживать их присутствие. О том, что эти данные существуют, можно спорить только по недоразумению (хотя такие споры и были). Ведь если я о чем-нибудь спорю, то это значит, что я во что-то не верю, с чем-то не хочу согласиться, что-то понимаю по своему, но слова: «я понимаю, хочу» означают решительно то же самое, как тождественные по смыслу слова: «понимание или хотение существуют». Если даже я начну утверждать, что на свете ничего нет, то все-таки останется вещь, которую никак

нельзя вычеркнуть: а именно сама моя мысль. Я ведь понимаю ее, т<о> е<сть> знаю об ее смысле. И если бы не понимал и не знал, то не мог бы ничего утверждать. И вот это – то свое понимание я прямо нахожу, наблюдаю, как нечто безусловно реальное. Не с *мысли о его бытии*, а с простой его наличности в опыте начинается возможность познания.

Таким образом, приходится допустить, что всякая попытка мышления непременно предполагает существование, – хотя бы существование самой мысли, – и что это, как бы исходное существование, обнаруживается уже не путем мысли, а прямо непосредственным наблюдением. Вот это-то исходное бытие, на которое мы просто наталкиваемся, и принято называть данностью. Так как данность обнаруживается не мыслью, а собственным присутствием в опыте, то можно видеть в ней идеальнейший факт, т<о> е<сть> факт, абсолютно очищенный от всякой примеси предположений и выводов. Данность – это то бытие, к которому мы еще ничего не успели присоединить от себя и которое осталось в том виде, в каком оно непосредственно существует. Когда я, например, думаю, что на Марсе не имеется атмосферы, то, конечно, я могу ошибаться, но самая то моя мысль, независимо от ее истинности, обладает несомненным существованием и при этом существует в том виде, в каком я ее нахожу в моем опыте. Вот когда я начну рассуждать о моей мысли, разлагать ее на психологические элементы, строить разные теории и догадки относительно ее состава и происхождения, тут я к первоначальному факту прибавляю целый ряд примесей, дополняю и переделываю его. Но, разумеется, все эти теории будут уже не самой данностью, а мыслями по поводу данности; не фактом, а обработкой факта. Всем известно, что научные факты и даже то, что в обыденной жизни принято называть фактами, суть именно подобные обработки.

Можно еще определять данность, как чистый или непосредственный опыт. Так и делает новейший позитивизм в лице напр<имер>, эмпириокритической школы, но при этом необходимо остерегаться, как бы не внести в опыт заведомо внеопытных примесей, имеющих характер теорий. Если будут, например, говорить, что чистый опыт составлен из ощущений или даже из одних только ощущений, то построенное таким образом понятие опыта явно не совпадет с

данностью. Ведь мы же видели, что нам даны мысли, а сводить эти мысли к ощущениям, уверять, что, разложив мысли, обязательно придешь к ощущениям – это значит вдаваться в теории.

Наше определение данности, как такого первоначального факта, который уже не мыслится нами, а просто непосредственно наблюдается, – это чисто-формальное определение обладает тем несомненным преимуществом, что не может возбудить возражений. Ведь мы еще ничего не говорили о составе или характере данности. Об этом разговор еще впереди. Впредь же до дальнейшего выяснения мы можем одинаково согласиться с любым из философских учений, какое бы реальное содержание оно ни вкладывало в понятие данности. Если гегельянцы заявят, что вне мысли ничего нет – мы вправе согласиться и с ними, потому что наше понятие о данности не исключает и такого воззрения. Мы только не забудем оговорить, что самая то мысль существует, а именно существует как данность. При этом совершенно не важно, является ли мысль психическим состоянием или чем-нибудь другим. Важно то, что известные понимания или известные мысли фактически присутствуют в опыте, что он реальны, наличны. Очевидно, что такого присутствия не стал бы отрицать и сам Гегель. С той же самой равнодушной готовностью мы могли бы согласиться и с утверждением, будто нам дано наше «я» или наши чувства и ощущения, или, наконец, наша воля. Стало быть и Локк, и Декарт, и Шопенгауэр – все для нас до поры до времени правы. Даже и такие течения, как мистику, с одной стороны, и материализм – с другой, мы не имеем оснований оспаривать. Ведь каждая из этих теорий непременно признает факт, т<о> е<сть> нечто непосредственно находимое, а это-то и есть данность. Нам при этом совершенно не важно, что для мистика такой данностью является бытие Бога, точнее даже – Сам Бог, а для материалиста – существование материи или материальные вещи. Это ведь уже частное разногласие о составе или характере данности, и поэтому нисколько не касается нашего чисто формального определения.

Даже крайние противники данности, каким является, например, Риккерт, и те, хоть и с большой неохотой, но все-таки исходят из факта. Риккерт, например, говорит, что всякая теория знания предполагает

существование знания – jede Theorie des Erkennens setzt *Wirklichkeil* des Erkennens voraus, а в чем же состоит эта Wirklichkeit, как не в том, что мы находим ее? Стало быть, нам нечего опасаться, что наше определение данности может привести к спорам.

III

Понятие данности, лежащее в основе обычного солипсизма

Теперь спрашивается, каков состав данности? Вот тут уже начинаются разногласия. Мы пока установили одно: что к составу непосредственно находимого непременно принадлежать мысли, но только ли одни мысли? «Нет, не только, – говорят представители наиболее в настоящее время распространенного философского течения, – к данности принадлежит все, что входит в состав непосредственно нами находимой в себе психической жизни. Сюда относятся, на ряду с мыслями, наши чувства, ощущения, представления. Все они присутствуют в опыте, так сказать, своею собственною персоной, и мы их непосредственно наблюдаем. Относительно же реальных предметов, как хотя бы физические тела, этого нельзя утверждать. Ведь в самое понятие тела входит признак независимого от нас существования. Так что, если мы отвернемся и перестанем воспринимать тело, то оно все-таки продолжает существовать. Не будь мысли о такой независимости, не было бы вообще никакой разницы между нашими восприятиями и телами, но раз уже существование тела, по самому своему смыслу, расположено вне нашего опыта, то это значит, что оно нам не дано, и мы только догадываемся о нем. Таким образом, существование восприятий представляет непосредственный факт и поэтому не может быть спорным. Существование же тел спорно».

Можно без труда видеть, что изложенное воззрение на данность, как на сумму состояний сознания, из которых состоит наша психика, – составляет общую философскую основу учения Декарта и английского эмпиризма. Методическое сомнение Декарта с его известным

положительным результатом, пожалуй, всего вернее рассматривать как искание первоначального факта, а этим основным фактом Декарт считает не существование вещей, а существование наших актов сознания. Не то факт, что передо мной стол, а то, что я сознаю себя видящим этот стол. Факт – то, что я нахожу в себе «мысли», – то есть, поясняет Декарт: «понимания, сомнения, утверждения, отрицания, желания, нежелания, представления». Это – то, что на обыденном язык называется психической жизнью. Для Декарта только это психическое, находимое мною во мне самом бытие и составляет непререкаемую реальность, а такое истолкование данности неминуемо ведет к солипсизму. Раз все, что я действительно нахожу, обязательно принадлежит к моей психике, то всякое иное существование останется навсегда спорным. Можно доказать наперед, что все выходы из этого круга, которые измыслит Декарт, будут только мнимыми выходами. И в самом деле, все подобные выходы обязательно основаны на признании, что есть истины, которые имеют силу не только в пределах моей психической жизни, но и вне этих пределов. Такой истиной является для Декарта закон причинности, из которого он и черпает доказательство бытия Бога, а именно, что кроме меня существует еще бесконечно реальнейшая субстанция. Однако, это пользование причинностью противоречит основному взгляду самого же Декарта на данность. Ведь причинность мне дана в виде мысли, то есть субъективного состояния, а из того, что мне кажется или представляется, будто эта мысль истинна, никак не следует, что она и в самом деле истинна. Одно из двух: либо вместе с нашими психическими состояниями нам дана еще и какая-то иная, выходящая из их круга реальность, либо же из субъективного мира вовсе нет никакого выхода в объективный. Кто, стало быть, признал положение, что даны лишь наши акты со знания, тот тем самым уже признал солипсизм.

И действительно, Декартова философия очень скоро привела к солипсизму и притом не к солипсизму предположительному, который объявляет существование вещей вне меня только спорным, а прямо к солипсизму, как догмату, который напрямик утверждает, что только я один существую. Уже Беркли, исходя из теории, по которой нам дано лишь сознание, отрицал существование материи, а почти одновременно

с ним, т<о> е<сть> всего спустя какие-нибудь пятьдесят лет после смерти Декарта, французский врач Клод Брюнэ стал отрицать и существование других, кроме него, мыслящих существ и только из писательской осторожности, опасаясь преследования властей, не связал с этой своей солипсической теорией и отрицание бытия Бога. О догматическом солипсизме Брюнэ имеются интересные сведения в брошюре русского историка философии Робинсона, озаглавленной «Историко-философские этюды». Там имеется между прочим указание, что Клод Брюнэ считался последователем Декарта, и иезуиты даже пользовались его учением, как своего рода наглядным сведением к нелепости Декартовых принципов. Таким образом, мы имеем свидетельство не только логической, но даже и исторической связи между Декартовым учением о данности и солипсизмом.

IV

Понятие о моментальной данности, как предпосылка крайнего солипсизма

Однако, при ближайшем анализе, и Декартово учение о данности выходит недостаточно радикальным. С тем же правом, с которым мы усомнились в существовании вещей, мы можем усомниться и в существовании прошлого. Разве это прошлое – факт? Разве мы его непосредственно наблюдаем? Стоит вспомнить об иллюзиях памяти для того, чтобы убедиться в противном. Можно загипнотизировать человека и внушить ему, что он был авиатором. И этот загипнотизированный человек в самом деле начнет вспоминать о своих никогда не бывших полетах, о том, как он носился по воздуху, управлял разными рулями и рычагами и т. д., а между тем этого ничего не было. Шарко делал такой опыт над истеричными. Он им внушал, что они совершили какое-нибудь преступление, скажем, убийство. И в их памяти сейчас же вставала и прочно, иногда на недели, укреплялась подробнейшая картина никогда не бывшего происшествия. Истеричный со слезами рассказывал, какие психологически мотивы довели его до преступного действия; он

описывал, как назревало его решение, как он готовился к совершенно убийства, как подстерег или схватил свою жертву и т. д., а между тем всего этого не было и все его преступное прошлое было ему внушено доктором. Что же вытекает из этого? То, что по отношению к прошлому мы поставлены в то же положение, как и по отношению к вещам. В обоих случаях мы имеем дело не с данностью, не с чем-то непосредственно находимым, – а просто с нашим собственным представлением. В обоих случаях действительным фактом является не существование объекта, а существование нашего представления об объекте. Когда я озираюсь в саду, то факт – не в бытии сада, а в том, что я сознаю себя видящим этот сад. Когда я вспоминаю о прошлом, то факт не в бытии прошлого, а в том, что я сознаю себя вспоминающим это прошлое. Между спорностью существования вещи и сомнительностью существования прошлого имеется полнейшее соответствие, а это значит, что декартовское понятие данности чересчур широкое понятие, что его необходимо урезать. Не все, что принадлежит к «я», можно признавать данным. Не вся моя душевная жизнь составляет непосредственный факт. Таким фактом являются в каждый переживаемый момент только те мои душевные состояния, которые наличны сейчас, а было ли вообще прошлое – этого нельзя констатировать, об этом можно только догадываться.

Что же вытекает из этого? Вытекает новый вид солипсизма, который мы, в отличие от обычного, будем называть крайним. Обычный солипсизм говорит: я один действительно существую, других предметов и людей нет. Крайний солипсизм говорит: только настоящее существует; других моментов и времен нет. Конечно, позволительно усомниться, существует ли такой солипсизм в виде положительной веры. Я, по крайней мере, не берусь назвать ни одного мыслителя, который бы его исповедывал. Ведь даже и положительное исповедание обычного солипсизма составляет величайшую редкость и встречается, насколько я знаю, едва ли не у одного лишь Брюнэ, но видеть в солипсизме систему – значит плохо понимать его смысл. Задача солипсизма не в том, чтобы заставить людей уверовать, скажем, в небытие мира или в небытие прошлого, а в том, чтобы окончательно отграничить в нашем знании элементы достоверные от сомнительных, т<о> е<сть> факты от догадок и

примышлений. Иначе говоря, на солипсизм следует смотреть как на особый методологический прием, который помогает мыслителям испробовать достоверность науки, а особенно ее первых основ. В этой роли – методологического приема – точка зрения крайнего солипсизма встречается в последнее время нередко. Особенно любопытно при этом, что крайний солипсизм считается как бы противоядием против обычного. Философы доводят читателей как бы до последнего предела возможного скептицизма для того, чтобы показать им, что в знании нельзя обойтись без некоторых принятых на веру предпосылок и что в этом смысле обычный солипсизм поставлен не в лучшее положение, чем любое реалистическое воззрение. Оствальд, например, пишет: «Солипсизм в своей обычной форме еще недостаточно последователен, так как он сверх достоверных для субъекта настоящих содержаний сознания допускает еще достоверность соответственных прошедших содержаний сознания, между тем как последнее допущение не может быть принимаемо за стоящее выше всяких сомнений. Последовательный солипсизм должен, таким образом, быть мгновенным солипсизмом – состояние, которое могло бы встречаться у какого-нибудь лишенного памяти низшего организма (если только таковой вообще существует). Отсюда очевидна также необходимость восполнять целесообразно содержание нашего опыта путем интерполяции и экстерполяции за пределы того, что дают нам сознание и память, чем и обнаруживается невозможность всякой абсолютной истины и всякой абсолютной философии» (цитирую по книге И.И. Лапшина «Проблема чужого я»).

Приблизительно подобным же способом разделывается с солипсизмом и Брэдли. Если солипсист отвергает реальность чужого «я» на том основании, что душевная жизнь этого чужого «я» недоступна его, солипсиста, непосредственному наблюдению, то буквально на том же основании солипсист должен был бы отвергнуть и реальность своего собственного прошлого. Оно ведь не дано в настоящем. «В виду этого обстоятельства, – говорит Брэдли, – я не могу доказать, что моя вчерашняя личность, о которой я теперь думаю, действительно существовала в прошедшем… Очевидно, что мое прошлое не может быть демонстрировано, как таковое. Я могу только сказать о нем, что оно практически достоверно и в обоих случаях результат и путь, которым мы

приходим к нему, в принципе тождественны: и чужие личности, и моя собственная суть интеллектуальные конструкции, из которых каждая постольку надежна, поскольку могут быть надежны те или другие специальные факты». («Appearance and Reality»).

Очень любопытное выражение получил крайний солипсизм у последователя имманентной школы Рихарда Шуберта-Зольдерна. Порою начинает казаться, что для Шуберта точка зрения солипсизма нечто большее, чем методологический прием, что он в частности пытается отрицать не только наблюдаемость прошлого, но и самое существование прошлого. Как истый имманентный мыслитель, Шуберт отождествляет существование с сознаваемостью. «Быть» и «находиться в сознании» – для него равнозначащие понятия. И к вопросу *о реальности* прошлого он подходит с тем же самым мерилом: прошлое постольку реально, поскольку мы о нем вспоминаем. Другими словами: на прошлое следует смотреть, как на составную часть настоящего. Оно тождественно с системой воспоминаний, расположенных в известном порядке. Время, – говорит Шуберт, – сводится к порядку воспоминаний, каковой мы непосредственно наблюдаем, а поэтому нельзя мыслить о прошлом, как о чем то отделенном от настоящего, отдельном, не зависимом от него. Различие между прошлым и настоящим прямо наблюдается в данном и сводится к простому различию между восприятиями и воспоминаниями. Эти рассуждения Шуберта производят на меня впечатление некоторой недосказанности. Что значит, что действительность прошлого всецело совпадает с воспоминаниями? Ведь когда мы вспоминаем о прошлом, мы думаем о таких ощущениях, которых мы сейчас не испытываем. Скажем, ночью вспоминаем о солнце или, находясь в путешествии, мысленно переносимся домой. Вот и спрашивается: а имеются ли вообще эти воображаемые нами ощущения, которые в настоящем отсутствуют? Или же мы просто себя обманываем и никаких таких ощущений нет, а есть только представления о них. Проблема здесь буквально такая же, как в вопросе о чужом «я». Ведь я, конечно, представляю себе, что, скажем, у моего собеседника имеются душевные состояния, похожие или не похожие на мои. При этом я могу утверждать, что такое представление иллюзорно, и у ближнего сознания не имеется. Или же я могу думать, что мой ближний и в самом деле

одушевлен, но что бы означала теория, по которой душевная жизнь ближнего, по самому своему понятно, совпадала бы с моим представлением об этой душевной жизни? Очевидно, эта теория являлась бы простым солипсизмом, только несколько неясно формулированными. Если Шуберт бытие прошлого приравнивает к его сознаваемости, то он собственно это бытие отрицает, и учение его может быть названо уже не предположительным или методологическим, а прямо догматическим крайним солипсизмом, т<о> е<сть> замаскированным утверждением, что вся действительность исчерпывается настоящим моментом.

Любопытно, что известные точки соприкосновения с Шубертом можно найти и в чисто методологических (по крайней мере по замыслу) соображениях профессора Ал. Ив. Введенского. Разумеется, профессор Введенский, как на редкость последовательный критицист, не проповедует небытия прошлого, хотя бы и в замаскированном виде, но он выводит кантовское учение об идеальности времени из невозможности наблюдать прошлое лицом к лицу, то есть из того факта, что прошлое нам дано в виде воспоминаний. Таким образом, по профессору Введенскому выходит, что не самые наши реальные переживания представляются нам временно протяженными, растянутыми, как говорит Шопенгауэр, по линии времени, а эта видимость временной протяженности относится только к наличным у нас в настоящий момент воспоминаниям. Другими словами, все наши научные положения относятся не к реальному опыту, не к тому, что действительно переживалось или будет переживаться, а всего только к представляемому опыту. Если я скажу, например, что, увидев среди убийц Брута, Цезарь глубоко опечалился, то это не значит, что действительно такое сплетение реальных переживаний существовало, а только то, что мои представления о зрительных ощущениях Цезаря должны быть известным образом связаны с моими же представлениями о душевной эмоции Цезаря. Таким образом, для существования науки совершенно безразлично, было ли у меня прошлое или его вовсе не было, и сам я, с моими наличными представлениями, начал существовать только сию секунду. Реальность прошлого профессором Введенским не отрицается, она только признается совершенно ненужной для

существования науки, так что можно отрицать прошлое, не отказываясь притом от науки. Реальность прошлого – проблема метафизическая; она одинаково неопровержима и недоказуема, а такие метафизические проблемы могут игнорироваться наукой, у которой есть своя область, независимая от этих проблем.

Мы не будем здесь входить в рассмотрение, насколько это учение о времени совпадает с историческим кантианством, ведь и сам проф. Введенский не считает своей обязанностью решительно во всех своих взглядах следовать Канту. Мы только постараемся выяснить, действительно ли существование науки независимо от признания прошлого реальным, как думает профессор Введенский и Шуберт-Зольдерн. Ведь если оба эти мыслителя правы, то заниматься преодолением крайнего солипсизма не только невыполнимое, невозможное, но и по существу праздное дело, ибо от его выполнения наука ничего бы не выиграла.

Как известно, мы стремимся в науке не к единичным или частным суждениям, а к суждениям всеобщим и необходимым. Когда мы говорим, например, что камень от жары нагревается, то, конечно, мы имеем в виду не какой-нибудь единичный булыжник, случайно созерцаемый нами, и не дюжину или другое ограниченное число таких булыжников, а все вообще камни, где бы, когда бы и при каких условиях они не встречались, но подобное всеобщее знание имеет смысл только при допущении, что, кроме переживаемого момента, существуют и другие моменты. В самом деле, в настоящий момент я могу находить перед собой только ограниченное количество воспринимаемых камней. И если согласиться с теорией, что науке совершенно не важно, есть ли прошлое или его нет, и что она имеет в виду не реальные моменты опыта, существующее вне настоящего, а только находимые в настоящем представления об этих моментах, то окажется, что вера науки в существование всеобщих и необходимых суждений есть вера иллюзорная, мнимая, ибо все научные положения относятся не к неограниченному числу возможных созерцаний, а к ограниченному числу представлений, которыми я располагаю в настоящий момент. И наука уже не вправе сказать: все камни нагреваются от жары, а только: камни, которые я сейчас вижу, нагреваются от жары, но очевидно, что такое суждение не есть вовсе всеобщее и необходимое, а есть простое

региструющее суждение, которое всецело может оправдываться опытом и не возбуждает никакого вопроса о своей возможности. Так что, если мы согласимся с профессором Введенским и Шубертом-Зольдерном, то тем самым должны будем отказаться от самой постановки критического вопроса у Канта, которая, как известно, гласит: «как возможны всеобщие и необходимые суждения синтетического характера», а вместе с тем мы должны будем отказаться и от науки, как системы таких всеобщих суждений.

Мало выиграл бы проф. Введенский, если бы сказал: «высказывая общее суждение, напр<имер>, утверждая, что все камни нагреваются от жары, я вовсе не думаю о тех камнях, которых сейчас не вижу, а просто констатирую факт, что *не могу не связывать* в своем представлении явления жары и камня (или, по Канту, – солнца и камня) с явлением нагревания. Отсюда я заключаю, что так уже раз навсегда устроен мой ум, что он иначе, как по закону причинности, не может связывать представляемые мною явления, а на этом-то устройстве моего ума и основываются всеобщие суждения в физике», но откуда проф. Введенский знает, что так, а не иначе устроен его ум? Откуда он знает, что, напр<имер>, ровно через минуту ум этот не перестанет повиноваться закону причинности? Ведь говорит же сам проф. Введенский, что о *реальном* прошлом и будущем он ничего не в состоянии знать. Стало быть, по смыслу его учения, физику только и остается сказать: все мои суждения основаны на том факте, что в *настоящую секунду* я не могу представить себе беспричинного следования, но куда же при таких условиях девается достоверность физики, напр<имер>, ее способность *предсказывать*?

В несколько иной форме, т<о> е<сть> без утверждения его приемлемости для науки, встречается крайний солипсизм в последних гносеологических статьях Владимира Соловьева и в одной из первых работ молодого немецкого философа Генриха Гомперца. Оба автора исходят из мысли, что данным, непосредственно наблюдаемым, является одно настоящее. Эту мысль оба они доказывают, ссылаясь на иллюзии памяти, причем Владимир Соловьев широко пользуется для этой цели результатами гипнотических опытов. Но, доказав, что только одно настоящее дано, оба автора на этом не успокаиваются. Генрих Гомперц заключает отсюда, что для конструкции научного знания мало одного

опыта, а требуется еще вера. И вероятно, к аналогичному результату, судя по общему построению его философии, пришел бы и Владимир Соловьев, если бы довел до конца свою предсмертную гносеологическую работу.

Остается еще сказать несколько слов об отношении крайнего солипсизма к кантовскому учению о времени. Мы видели, что некоторые мыслители, как, например, профессор Введенский, прямо связывают идеальность времени с крайним солипсизмом. В своей статье «Спор о свободе воли перед судом критической философии» профессор Введенский пишет:

«Суть дела в том, что, по учению критической теории познания, то время, единственно которое мы знаем, известно нам лишь в виде представления времени. Для нашего вопроса особенно важно это обстоятельство относительно прошедшего. И слишком очевидно, что мы знаем его не лицом к лицу, а лишь в той степени, в какой оно воспоминается, т<о> е<сть> представляется нам. Очевидно, что и самую зависимость событий друг от друга в прошедшем времени мы знаем опять-таки лишь в той степени, в какой представляем ее себе, как бывшую прежде. Поэтому нет ничего немыслимого, что эта представляемая нами зависимость событий в представляемом нами прошедшем времени кое в чем не вполне совпадает с действительно бывшей связью событий, совершавшихся в действительном прошедшем времени. Именно: нет ничего немыслимого в том, что во времени, представляемом нами, т<о> е<сть> единственно нам известном, все события располагаются (вернее, невольным образом представляются) так, что они насквозь подчинены закону причинности, между тем как в том времени, которое существует само по себе (помимо того, как оно представляется нами) события не вполне подчинены (или даже вовсе не подчинены) закону причинности».

Таким образом, для профессора Введенского субъективность времени основана на том, что мы никак не можем удостовериться в реальности прошлого, и если бы существовал способ в ней удостовериться, то и время потеряло бы свой субъективный характер. Такая мысль очень часто высказывается профессором Введенским. Помимо упомянутой статьи о свободе воли ее можно найти в статье «Об отношениях веры к знанию», в статье «О новом и легком доказательстве

критицизма» и во многих других работах известного нашего ученого. Как мы видели, такое воззрение предполагает полную независимость науки от признания реальности прошлого. Иначе оно влекло бы за собой отрицание науки, а профессор Введенский видит задачу философии в объяснении возможности науки, т<о> е<сть> исходит из существования науки, как несомненного факта. И действительно, профессор Введенский неоднократно старается доказать, что существование науки совершенно независимо от признания прошлого реальным. «В самом деле, – говорит он в статье об отношении веры к знанию, – в самом деле, для существования эмпирического познания нужны лишь явления; коль скоро они даны, то тем самым даются и условия существования эмпирических наук, ибо коль скоро нам даны явления, то могут быть установлены и их законы, а когда бы мир ни возник (хотя бы только вчера или сегодня утром или даже сейчас), он во всяком случае должен являться нам, т<о> е<сть> сознаваться нами, не иначе как в подчинении форме времени и закону причинности. Таким образом, когда бы мир ни возник, явления всегда бывают даны нам; а вместе с ними дается возможность существования эмпирических наук».

Отсюда видно, что под явлениями профессор Введенский разумеет не все вообще содержания сознания, а только те наличные содержания, которые мы находим в себе в настоящий момент. Вчерашний день, о котором я сейчас вспоминаю, является уже для профессора Введенского вещью в себе. Быть может, эта вещь в себе существует; но, во-первых, у нас нет никакой возможности удостовериться в этом существовании, а во-вторых, для науки нет даже никакой надобности удостоверяться в нем, ибо наука может сохранить всю свою силу даже и в том предположении, что вообще не было вчерашнего дня, а есть только воспоминания о нем. Мы пытались доказать выше, что подобное отношение к прошлому, как к непознаваемой вещи в себе, равносильно отказу от науки (ведь даже самая возможность суждений о причинности предполагает реальность времени). Здесь же позволяем себе добавить, что когда мы признаем вместе с Кантом, что время только форма явлений, мы тем самым еще не обязаны превратиться в крайних солипсистов. Реальность прошлого, необходимая для науки, может признаваться и кантианцами, *как реальное существование опыта*, *не*

входящего в настоящий момент. Только то, что этот независимо от настоящего существующий опыт рисуется как расположенный в прошлом или вообще как расположенный во времени, обусловлено субъективною формою нашего познания. Думается, что исторический Кант приближался именно к такому взгляду на прошлое. Иначе он не стал бы настаивать на *эмпирической реальности* времени, а прямо приравнял бы его к субъективной иллюзии.

Этим, конечно, еще нисколько не решается вопрос, возможно ли каким-нибудь способом удостовериться в реальности прошлого. Этим утверждается только, что уверенность в бытии прошлого необходима для существования науки, а на чем будет основана эта уверенность, на простой ли проблематической вере, как думает, напр<имер>, Гомперц, или на чем-нибудь другом, это должно выясниться из изучения тех попыток, какие делались для преодоления крайнего солипсизма.

V

Попытки преодоления крайнего солипсизма: чистый трансцендентализм и интуитивизм

Все эти попытки преодоления (за исключением опирающихся прямо на веру) стремятся подорвать солипсизм в самом его, так сказать, корне, критикуя то понятие данности, на котором он всецело основан. Здесь можно различать два течения.

Во-первых, существуют попытки совершенно упразднить всякое понятие данности, как входящего в познание элемента. Данное, по этим теориям, совершенно недоступно для мысли и, как нечто насквозь иррациональное, ничего не может дать знанию. Течение это будем называть чистым трансцендентализмом. После Фихте и особенно Гегеля оно свое наиболее яркое выражение получило в двух враждующих неокантианских школах: Когена и Риккерта.

Во-вторых, существуют попытки так изобразить данность, чтобы видеть в ней не только сознание, но и самые сознаваемые предметы, т<о> е<сть> прошлое и вообще «не я». Течение это будем называть

интуитивизмом. Оно ведет начало от Шеллинга и имеет многочисленных представителей в современной философии, среди которых назовем Гуссерля, Липпса, отчасти Джэмса, а у нас Ник<олая> Он<уфриевича> Лосского.

Было бы несправедливо сказать, что чистый трансцендентализм отрицает всякую вообще данность. Такой нелепости, кажется, не отстаивала ни одна философская теория. Но данность в глазах трансценденталистов лишена всякого познавательного значения. Вот как эта мысль обосновывается. Данность в качестве непосредственного испытывания не может составлять знания, ибо знание содержит не факты, а только наши мысли о фактах. Ведь даже и в элементарнейшем случае, когда мы, например, говорим, что данное или факт существует, – мы имеем дело не с простым непосредственным переживанием чего-то, а с мыслью о таком переживании. Риккерт формулирует это так, что понятие существования есть форма, которая привносится в данность. А если так, если данность сама по себе иррациональна и получает познавательное значение только от привнесения в нее формы, то выходит, что основы науки опираются не на самую данность, а на свойства оформляющей мысли. Поэтому нелепо рассчитывать, что можно обосновать философию, констатируя состав данного. Ведь поскольку подобное констатирование имеет познавательный смысл, т<о> е<сть> представляет собою знание, постольку оно уже предполагает некоторые исходные мысли, вне которых невозможны суждения. И если я хочу познавать, то я должен наперед согласиться, что я буду признавать эти мысли, буду видеть в них неоспоримые истины. Теперь спрашивается, какие же это будут мысли? Очевидно, такие, которые обязательно предполагаются в любом акте суждения. Коль скоро я, например, утверждаю, что данное или факт существуют, то я как бы уже наперед согласился, что нельзя одновременно утверждать об одном и том же объекте существование и несуществование, что между существованием и несуществованием ничего третьего нет и т<ак> д<алее>. Словом, я заранее допустил, что все так называемые законы мышления истинны. Мало этого, чистый трансцендентализм думает, что такими же предпосылками знания – скрыто, но необходимо предполагаемыми в любом акте суждения – являются и формы

познания, например, субстанциальность, причинность. Нет потому никакой надобности искать путей для одоления солипсизма. Ведь в самом уже понятии данности, на которое он целиком опирается, он скрыто, но необходимо уничтожен.

В самом деле, описать данность – это значит не просто непосредственно ее пережить, но составить об этой данности знание, а всякое суждение или знание имеет непременным условием признание закона причинности, а тем самым и реальности прошлого. Стало быть, еще только приступая к наблюдению и описанию данного, мы уже наперед согласились, что крайние солипсисты неправы, и без этого предварительного согласия мы даже не могли бы приняться за описание данности, а могли бы только тупо переживать ее, абсолютно не зная, с чем мы имеем дело.

Такова в основных чертах точка зрения чистого трансцен-дентализма. Она, как видно, исходит из допущения, что самые то единичные данные мы переживаем- испытываем, а вот связи и отношения этих данных никак не можем непосредственно пережить. В самом деле, что такое представляет собою эта загадочная, привносимая в данность форма, о которой говорит Риккерт? Что такое, напр<имер>, форма существования? Разумеется, не отдельное данное; кто же будет спорить об этом? Но что же мы имеем в виду, когда высказываем, напр<имер>, мысль, что радость или боль существуют? Очевидно, мы имеем в виду непосредственно наблюдаемое различие между данной мне мыслью о радости и данным мне реальным переживанием радости. Сказать, что содержание существует, это значит наблюсти разницу между простой, так сказать, ничем не заполненной мыслью об этом содержании и отвечающим этой мысли объектом. Я не буду подробно останавливаться на этом пункте, детальное изложение которого желающие могут найти в моей немецкой статье в «Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe», напечатанной в Arch. f. Syst. Phil. Для нас же здесь достаточно указать, что, всецело отрицая за данностью всякое познавательное значение, Риккерт (и не один только он, а и все чистые трансценденталисты) исходит из предвзятого допущения, будто в данности самой по себе не содержится никакой формы, т<о> е<сть> выражаясь понятнее, никаких вообще связей и отношений, а присутствуют одни только чувственные содержания. Разумеется, из

такой данности знания никак не получишь. Скажем больше: мы считаем загадочным, как можно ее вообще опознать? Недостаточно признавать логику, причинность, субстанциальность и проч<ее>, надлежит еще применить эти формы к изучению реальных испытываний. Ведь не к первому же попавшемуся данному можем мы применить, напр<имер>, категорию субстанциальности. Для такого применения категории наше данное должно удовлетворять некоторым определенным условиям. *Значит, прежде чем применять категории, мы должны уже кое-что знать о данности.* А откуда же нам взять эти знания, если данность абсолютно бесформенна? Стало быть, с одной стороны, чистый трансценденталист будет иметь некоторый запас истин, который ему не к чему применять, с другой же – несказуемую реальность, о которой он ничего не знает. Едва ли из таких элементов может создаться научное знание.

Выходит, что чистый трансцендентализм не только не спасает от солипсизма, но ведет к самоубийству науки.

Совершенно иным, можно даже сказать – противоположным способом приступает к своей задаче интуитивизм. Он старается не упразднить данность, а, напротив, расширить ее состав. Если солипсизм думает, что даны лишь состояния сознания, то в этом, по убеждению интуитивистов, и заключается основной его грех. Даны не только акты сознания. Вместе с ними нам даны и объекты. Интуитивисты как бы хлопочут о том, чтобы восстановить в правах изгнанный из философских теорий наивный реализм, а для этого им приходится доказывать, что вещность или предметность объектов так же непосредственно наблюдаются, как хотя бы их цвета или формы. Отсюда и берется учение, что предметность вещей совпадает с той принудительностью и неустранимостью, с которой нам навязываются известные представления.

«В одних случаях я сознаю, – говорит Липпс, – что бытие объектов сознания, их возникновение, сочетание и разделение, их сохранение и изменение кажутся мне непосредственным осуществлением моей воли, я чувствую себя в своем процессе представления активным, свободным, деятельным. В этом переживаемом мною явлении заключается непосредственное сознание принадлежности объектов к моему я,

связанности их со мною, зависимости от меня, короче – непосредственное “*сознание субъективности*”. В других случаях я испытываю, что объекты сознания противодействуют желаемому процессу представления, я чувствую себя стесненным ими в своем процессе представления, связанным, принужденным, несвободным или пассивным. В этом переживаемом мною явлении заключается непосредственное сознание независимости от меня, самостоятельности в отношении меня, короче – непосредственное сознание объективности... Именно отдаленность от я, заключающаяся в этой независимости, заставляет нас привести в связь рассматриваемые объекты самостоятельно, т<о> е<сть> отдельно от я»[1].

«Мы утверждаем, – говорит Лосский[2], – что различие между субъективным и объективным не может быть количественным или складывающимся из отношений, оно должно заключаться в качественной окраске этих переживаний. Иными словами, во всяком акте знания должны быть стороны, окрашенные чувствованием субъективности, и стороны, обладающие характером объективности. Положим, мы выдумываем какую-нибудь небылицу, напр<имер>, рассказываем, что вокруг памятника Петра Великого на Сенатской площади в Петербурге растут четыре огромные развесистые дуба. В этом высказывании несомненно образ памятника стоит в нашем сознании как нечто такое, чего мы никоим образом не относим по его содержанию за счет своих деятельностей; быть может, также и развесистые дубы, виденные нами где-либо прежде, составляют такое же объективное содержание высказывания; но уже наверное сочетание памятника с дубами чувствуется как произведенный нами синтез, как что-то такое, что вовсе не кроется в содержании самого объекта. Наоборот, когда мы говорим, что всадник Петр стоит на гранитной скале, это сочетание представляется как что-то исходящее из самого объекта».

Справедливость заставляет упомянуть, что ту же мысль высказывал еще Юм, хотя и в несколько иной форме.

«Мы можем, – говорит Юм[1], – соединить в нашем воображении голову человека с туловищем лошади, но не в нашей власти заставить себя поверить, что такое животное существует. Поэтому разница между выдумкой и верой состоит в ощущении или чувстве, которое соединено с

верой, но не может быть соединено с выдумкой, нисколько не зависит от воли и не может быть вызвано произвольно... Это ощущение придает соединенным с ним суждениям особую вескость и значительность, – принудительно навязывает их душе и делает их руководящими началами нашего поведения».

Но представление, независимое от воли, далеко еще не есть вещь. Круглое цветное пятно, которое я принимаю за мяч, может оказаться рисунком, видом круглой балки в разрезе, наконец просто – галлюцинацией. От этого мой зрительный образ не утратит своего объективного характера: он останется независимым от моего произвола, извне данным, принудительно навязанным. Но суждения, связанные с ним и делающие его из простого восприятия аспектом или признаком вещи, окажутся субъективными заблуждениями.

«Независимость от субъективного произвола», характерную для восприятий и воспоминаний, в отличие от построений фантазии, нельзя смешивать с иным видом независимости, который мы приписываем вещам, – с независимостью от субъективного впечатления. Дерево не потому вещь, что его образ принудительно мне навязывается – галлюцинация, рисунок или иллюзия обладали бы такою же «объективностью»; – но когда я отвернусь в сторону, уйду или закрою глаза, когда образ, виденный мною, перестанет существовать в моем опыте, я все же буду продолжать верить, что само то дерево существует, – что стоит мне вернуться к нему, открыть глаза или повернуть голову, и я снова его увижу и узнаю. Эта вера в независимое существование – независимое не от субъективного произвола, а от отдельного, наличного впечатления – и составляет сущность предметности или, точнее, сознания предметности. Независимость от субъективного произвола может быть и наблюдается непосредственно, но независимость от субъективного впечатления, т<о> е<сть> от наличного опыта, никоим образом не может быть данной: ее можно только мыслить и постулировать, но отнюдь не переживать в опыте. Нельзя же переживать то, что по самому своему смыслу не может быть дано в настоящем, а только за чертою его.

«Интуитивизм» Н. О. Лосского, утверждающий (отчасти вслед за Джэмсом), что предметы и их отношения даны нам в непосредственном

опыте, и в доказательство указывающий на то, что в этом непосредственном опыте есть субъективные и объективные данные – смешивает объективность переживаний с предметностью реальных вещей, т<о> е<сть> два вида независимости от субъекта, коренным образом разнящиеся друг от друга. Дело не меняется и в том случае, если мы на место предметов подставим платоновские «идеи», как делает, например, Гуссерль. Ведь и здесь независимость наблюдаемой мною идеи от акта моего наблюдения не может быть дана мне. Правда, я могу ее постулировать, исходя из разных гносеологических и иных соображений, хотя бы из того убеждения, что не будь этой независимости идей от моего акта, не могло бы существовать и науки, но подобного рода постулирование нельзя же называть данностью. Ведь как же я могу наблюдать, что идея и тогда существует, когда я перестал ее наблюдать? Это будет равносильно признанию, что я наблюдаю, не наблюдая, или нахожусь там, где меня нет.

Стало быть и теория интуитивизма, смешавшая независимость от субъекта с независимостью от субъективного произвола, не помогла нам преодолеть солипсизм.

Большинство интуитивистических теорий, в том числе и учение Н. О. Лосского, особенно грешат в том, что не рассматривают вопроса о прошлом – об отношении наличных воспоминаний к неналичным, т<о> е<сть> прошлым переживаниям, но раз знание строится на воспоминаниях, а достоверность этих символов прошлого не подвергается критическому анализу – знание остается проблематическим и гносеология не исполняет своей задачи – установить его на достоверном фундаменте.

Попытка Джэмса обойти этот вопрос, выдвинув на место воспоминаний непосредственное сознание изменений, в котором прошлое сливается с настоящим в одно общее текучее данное – остроумна, но не решает проблемы. Переходные состояния сознания, те особые текучие данные, о которых говорит Джэмс, несомненно наблюдаются в опыте и стало быть не могут быть отрицаемы. Всем известны специфические переживания, связанные с ощутительным переходом от одного состояния к другому, напр<имер>, от темноты к свету, от тишины к внезапному шуму, от тепла к холоду и т. д. Когда на сцене «делают темноту» или нота, взятая со всего голоса, постепенно затихает и замирает, мы можем констатировать в нашем опыте

своеобразное сознание перехода, специфичное текучее восприятие, резко отличающееся по характеру от таких «устойчивых» данных, как, напр<имер>, ровный свет солнца, вид горы, ощущение головной боли. Повторяю, нет никакого сомнения, что «текучие» переживания существуют, но нет также никакого сомнения, что все наши суждения о прошлом оперируют не с этими данными, а с отчетливыми воспоминаниями и восприятиями. Непосредственно переживая текучесть – ослабевание и усиление ощущений, переход от качества к качеству, я, правда, сознаю изменение, но в самом этом непосредственном переживании нет ни следа знания о том, что вот только что было то-то и то-то, а сейчас уже не то, а другое. Формулирование такого суждения – можно ли оспаривать это? – всегда предполагает воспоминание. До тех пор пока я только чувствую изменение, не вспоминая о предшествовавшем его фазисе и не отделив его от наличного, у меня, правда есть сознание изменения, но ни следов знания об изменении. Но непосредственное сознание изменения не есть выход из наличного опыта. Только там, где существуют воспоминания, возникает вместе с ними и прошлое, и проблема об его существовании.

Замечается вообще склонность упрощать проблемы гносеологии, замещая дифференцированные переживания, как якобы абстрактные и безжизненные, живым смутным сознанием, из которого они выделились. Это, разумеется, очень просто: ведь и проблема намечается только там, где есть данные, достаточно дифференцированные, а пока нет этой достаточной дифференцировки, не может быть и проблемы, а есть ночь, где все кошки серы. Здесь источник вновь ожившего предрассудка – в свое время почти убитого Кантом, – будто наряду с восприятиями непосредственно даны в опыте и *все* виды связывающих их отношений – причинность, последовательность во времени, взаимодействие, субстанциальность и проч<ее>, так что рассудок все находит готовым и его дело только подмечать и описывать.

Забывается при этом одно: что хотя смутное «живое» сознание и может быть подмечено в опыте, но не оно есть материал знания, а те ясные, отчетливые переживания, которые из него выделились, и только к утверждениям о их связи может быть предъявлен запрос о правомерности или истинности. Когда я говорю: «это – стол», я разумею не наличность смутного чувства, своего рода психического ореола,

связанного с зрительным образом, а цепь определенных явлений и утверждение, что эта цепь существует, и не только в представлении, а реально, за пределами наличного опыта. Гносеология должна показать, что утверждение мое правомерно, что у меня есть на него право. Конечно, цепь представлений дифференцировалась из смутного ореола, окружающего образ стола, но раз она существует, раз я нашел ее в наличном сознании наряду с чувством уверенности, что она есть символ реальности, выходящей из пределов наличного, то вопрос о моем праве на эту уверенность нельзя замазать ссылкой на то, что предметность есть «живое сознание», где нет разницы между наличным и неналичным, а все соединено вместе – «в живом конкретном единстве». Пусть такое сознание существует, но им не устраняется факт, что в моем же непосредственном опыте есть разница между наличным и неналичным и утверждается существование восприятий, которых нет в настоящем. Наряду с *чувством* предметности, ничего не говорящим рассудку, у меня есть *знание* о предметности и вот этому-то дифференцированному знанию и ставится гносеологический вопрос: правомерны ли его притязания?

VI
Попытка реформировать понятие данности

Перед нами возникает проблема: как связать неоспоримую истину, что только о наличных переживаниях можно с достоверностью знать, что они действительно существуют, с потребностью увериться в том, что существуют иные реальности, напр<имер>, прошлые и будущие ощущения. Сдаться ли скептическому воззрению и принять худший из возможных видов солипсизма – солипсизм непосредственно переживаемого момента? Или же утешиться оговоркою, что корень знания не может быть знанием, что он держится на внерассудочной вере? В обоих случаях мы потеряли бы достоверность и попали в плен к скептицизму.

Попытаемся найти третий выход. Для этого рассмотрим внимательно, что значит – непосредственная данность. Очень часто

повторяется утверждение, что опыт есть мозаика данных, как будто в каждый момент, озирая сферу наличного, я действительно встречаю «мозаику», т<о> е<сть> сумму различенных частей, завершенную и законченную в себе. Предполагается, что можно их перечислить: вот сейчас мне дан белый квадрат, испещренный черными буквами, ровный свет лампы под абажуром, воркование голубей на дворе, боль в виске, желание выкурить папироску. Список можно довести до конца и получится подробный реестр, тождественный той сумме переживаний, из которых в настояний момент состоит мой непосредственный опыт, но стоит только заглянуть в этот опыт, чтобы басня о мозаике элементов оказалась непосредственно опровергнутой. Вообразите, что я задаю вам вопрос: «что дано вам в настоящий момент? Что налично в вашем поле сознания»? В состоянии ли вы дать точный ответ? В состоянии ли вы – точно и полно – перечислить все наличные данные? Вы начинаете перебирать в мысли, останавливаетесь на том и другом, но почему-то постоянно оказывается, что в вашем списке нет достаточной полноты, что позади всех названных данных остается неисчерпанное богатство, которого вы не успели затронуть. Вы всегда будете вправе сказать, что существует элемент А, существует элемент В, существует элемент С и т. д. в каком угодно количестве, но никогда вам не удастся сказать, что *только* эти данные существуют. Попытайтесь заключить ваш реестр и вы увидите, что он не закончен, что в нем не достает многого. Наличный, непосредственный опыт богаче самых длинных реестров.

Вы мне возразите на это: пусть так, пусть я не могу перечислить всех моих наличных испытываний. Но, несомненно, ведь, что в каждый момент мой опыт заключает в себе ограниченное количество данных. Вот это ограниченное количество и есть мое «настоящее». Все, что заключается в нем, существует несомненно и достоверно. За пределы же такой ограниченности я никак уже не могу выйти.

Но откуда в вас берется уверенность, что в вашем непосредственном опыте ограниченное количество переживаний? Ведь вот вы заглянули в ваш опыт, попытались регистрировать его данные и оказалось, что это сделать немыслимо. Утверждая, что сознание ограничено, вы уже сделали какое-то допущение, на которое ваш

непосредственный опыт не давал вам ни малейшего права. Хотите знать, что вы сделали? Вы представили себе момент прошлого, ограниченный с обеих сторон предшествующим и последующим моментами, и совершенно верно подметили, что в этом прошлом моменте, – ограниченном с обеих сторон – и число частей ограничено. По аналогии с этим прошлым моментом, вы ограничили момент настоящего, т<о> е<сть> ваше непосредственное сознание, и применяете к нему положение, применимое лишь к прошлым моментам, завершенным и ограниченным последующими. Когда ваш настоящий момент будет завершен будущим, и он станет ограниченным и конечным, но ведь вопрос идет не об отдельном моменте; на той исходной гносеологической точке, на которую мы теперь встали, нет еще и представления о моментах – вопрос идет о непосредственном опыте, о том, что нам дано актуально, в живом наличном сознании. И утверждать про это сознание, что оно дано нам в ограниченном виде, как мозаика, как завершенная сумма – значит отрицать факты. Когда я с напряженным вниманием вслушиваюсь в вой ветра, я как будто ничего иного не испытываю, но стоит мне поставить вопрос, составляет ли воспринимаемый ветер единственное наличное переживание – чтобы лживость этого предположения обнаружилась и явно ощутилось обратное: присутствие добавочных данных. Всякая попытка мышления ограничить сферу наличного – разбивается о непосредственный опыт. Всякий акт знания, утверждающий, что есть только то-то и то-то, немедленно опровергает себя. Произнося такое суждение, мы тем самым расширяем наш опыт, и наше «только» терпит крушение. Таким образом, мы вправе сказать, что всякий акт знания предполагает трансцендентное бытие, ибо всякая попытка его отвергнуть немедленно его обнаруживает.

Конечно, это не значит, что в ограниченный момент настоящего мне дана вся полнота бытия, но это значит, что момент настоящего – если мы хотим определить его как момент, как ограниченную сумму переживаний – безусловно предполагает момент будущего; попытка ограничить его, зафиксировать в солипсистических целях – тотчас же переводит нас в будущее, выдвигая «не замеченные» реальности. Как это ни парадоксально звучит, но приходится откровенно сознаться, что мы не знаем, что нам дано. То есть кое-что из этого данного мы знаем, но

именно лишь кое-что, а не все. А, главное, мы не видим границы, не находим пограничной черты, которая окружала бы данность. Психологи давно уже знают, что поле отчетливого сознания или поле внимания составляет лишь ничтожную часть всего поля сознания, но до сих пор никто не отметил, что *обе* эти области данного, собственно не имеют границ. Мы не можем никогда указать, где предел нашего отчетливого видения и где предел нашего видения вообще. Мы можем только с уверенностью сказать, что рядом с обнаруженным фактом существует и другой факт, рядом с бытием познанным – иная, неопознанная наличность. Можно сказать, что мы со всех сторон окружены действительностью, о которой мы ничего еще не знаем, но которая с достаточной ясностью заявляет о своем существовании.

«Мое знание всегда уже действительности» – вот что говорит нам наш опыт, когда мы наблюдаем его без пред взятых догматических предпосылок. Предрассудок отвлеченной гносеологии – миф о непосредственном опыте, как простой сумме различенных переживаний – есть результат несознаваемой подстановки: актуальное непосредственное сознание, т<о> е<сть> то, что мы находим, как данное, замещается вторичной конструкцией – представлением о настоящем моменте, но актуальный настоящий момент – так, как он переживается непосредственно – не совпадает с представлением о моменте, построенном всегда задним числом, на основании сложившихся категорий. В настоящем, актуально переживаемом, нет знания о пограничной черте, как бы замыкающей его область. Напротив, в представлении о моменте – ограниченность есть коренной признак. Говоря о непосредственном опыте, гносеологи описывают не его, а представление о завершенном моменте, и этим сразу вносят в свои теории бессознательную догматическую подпочву, приводящую к неразрешимым проблемам, и открывающую дверь скептицизму.

Таким образом «эмпирическое» учение, которое недоумевает перед вопросом: «как можно знать, что вне пределов наличного существует и иная действительность», на самом деле совершенно не эмпирично. Оно думает, что имея дело с наличным, стоит перед законченным бытием, перед простой суммой различенных переживаний, про которые мы можем сказать, что нам даны только они. Потому-то оно и спрашивает,

откуда же берется уверенность, что, помимо этих данных переживаний, есть еще другие, не данные, но суждение: «мне дано только вот это» – не может относиться к наличному, потому что в актуальном сознании всякое такое суждение немедленно опровергает себя. Для того, чтобы сказать «только», надо обозреть весь свой опыт, т<о> е<сть> вывести внимание за его грань и этим обнаружить «не только». Граница, так смущающая эмпириков, не предшествует обескураживающему их вопросу, а скорее представляется его следствием. Каждый акт знания о наличном есть вместе с тем и знание об ином, о выходящем за пределы «зарегистрованного». Отрицать это иное не мыслимо, потому что отвергая его, мы двигаем внимание в его сторону и оказываемся лицом к лицу с отвергаемым.

Следы такого нового понимания данности – но именно одни лишь следы – можно найти в одной из последних книг Джэмса: «Многообразие религиозного опыта». Джэмс пишет там на стр. 218 (я цитирую по русскому переводу под редакцией С. В. Лурье):

«Термин “поле сознания”» только в недавнее время стал употребляться в психологии. Раньше общепринятой элементарной единицей душевной жизни было «представление» (idea), которое считалось вполне самостоятельным и отграниченным от других элементов, но в настоящее время психологи склонны к допущению, что такой элементарной единицей вероятнее всего является все душевное состояние целиком, вся волна сознания или, иначе говоря, вся совокупность мыслимых в данный момент объектов; *при чем необходимо иметь во виду, что границы этой волны не могут быть намечены с определенностью...*

«Когда мы говорим о “поле сознания”», мы должны отметить, как самую характерную черту последнего, неопределенность его окраинных областей. Содержание этих областей почти не попадает в сферу внимания; тем не менее оно существует и оказывает влияние на нашу душевную деятельность и даже на то направление, какое примет в ближайший момент наше внимание. Оно является как бы «магнитным полем», внутри которого, подобно стрелке компаса, вращается центр нашей духовной энергии, когда одна фаза сознания сменяется в нас другой. Все наши воспоминания носятся над этим полем, готовые войти

в его пределы от малейшего прикосновения; точно так же непрерывно находится в сфере его влияния наше эмпирическое я, т<о> е<сть> вся совокупность сил, импульсов и знаний, как находящихся в действии, так и не принимающих в данную минуту активного участия в нашей внутренней жизни. Граница между тем, что в данную минуту актуально и что потенциально в нашем сознании, так неопределенна, что всегда трудно сказать относительно какого-нибудь элемента душевной жизни, сознаваем ли он или нет...

Джэмс здесь рассуждает как психолог и пользуется своими наблюдениями исключительно в психологических целях, но благодаря своей гениальной наблюдательности он наметил тот единственный путь, который может привести к реформированию понятия данности.

«Рутинная психология, – говорит он, – признает всю трудность определения крайних границ поля сознания, но тем не менее считает установленным, во-первых, что все содержание сознания в данный момент, – находится ли оно в центральных или окраинных областях, входит ли или нет в сферу внимания, – заключено в пределы именно этого, в настоящий момент выдвинутого “поля сознания”, как бы ни были смутны и неопределенны крайние границы последнего, и, во-вторых, что все находящееся абсолютно за пределами поля со знания, абсолютно не существует как факт сознания».

Здесь на место рутинной психологии можно подставить «рутинная гносеология» и на место «факт сознания» – данность. В самом деле, рутинная гносеология слишком уже упрощенным порядком описывала исходную данность, как какую-то мозаику или карту, которую достаточно обозреть, чтобы иметь, так сказать, на ладони всю наличную действительность, но такой карты или мозаики нет. А есть именно «волна» данности, окаймленная непознанным *«и еще»*. Нам надо приучить себя видеть, что это «и еще» существует, что оно неоспоримо дано. Тогда вопрос о реальности неналичного, и вместе с тем все споры о реализме получат для нас новое освещение.

VII
Несколько пояснительных замечаний

Когда я читал настоящую статью в виде доклада в Петербургском философском обществе[1], то некоторые из моих оппонентов (в том числе профессор А. И. Введенский) истолковали мою точку зрения в том смысле, что я будто бы предлагаю несколько видоизмененное учение Лейбница о «petites perceptions». «Незавершенность», «незаконченность» данности являлась бы, по этому взгляду, простым следствием того факта, что нам даны не одни только ясные и отчетливые переживания, но и постепенно убывающие в отчетливости, – вплоть до «дифференциалов» сознания. По мнению моих оппонентов, я имею в виду именно эти смутные, сумеречные, недостаточно освещенные вниманием элементы, когда говорю, что нам дана актуально не конечная мозаика данных, а нечто неисчерпаемое и неограниченное. Другими словами, устанавливаемое мною различие между данными, так сказать, уже занесенными в наш мысленный реестр (*мне сейчас тепло, весело, хочется выкурить папироску* и т. д.), и еще неприобретшим определенности продолжением этого реестра (*«я знаю, что мне даны A, B, и C; но я знаю, что мне даны не только они»*) – это различие превращается в глазах моих оппонентов в простой контраст между смутными и ясными элементами нашего сознания, но ведь смутные элементы сознания ничем принципиально не отличаются от ясных; можно сказать, что смутность или неопределенность – это их особое качество, которое столь же определенно сознается, как хотя бы желтизна или треугольность. Поэтому смутные содержания, поскольку они сознаются или наблюдаются (как смутные), всецело относятся к *завершенной* уже части реестра; можно, напр<имер>, говорить: я испытываю сейчас чувство голода, ломоту в членах и еще что-то неопределенное; этими тремя элементами, (несмотря на неопределенность или смутность одного из них), не исчерпывается, однако, *весь опыт*. Мы очень хорошо знаем, что кроме голода, ломоты в членах и добавочного смутного данного, – существует и еще что то, ибо если мы начнем утверждать, что *только* эти данные существуют, то сейчас же *обнаружатся новые*. Опыт не потому незакончен, что в нем

имеются и смутные части, а потому, что он по самой своей природе совершенно не мирится с каким бы то ни было ограничением. Крайний солипсизм требует, чтобы то, что он называет наличным, составляло ограниченный круг; чтобы можно было, при описании наличного, употребить ограничительную частицу «только», но именно при описании данности, всякий раз, как мы говорим «только», мы немедленно расходимся с фактами. И вот эту-то невыполнимость ограничения (зависящую не от смутности опыта, а от того, что в нем постоянно оказываются новые и новые элементы, как только мы его принимаемся регистрировать), вот эту-то полнейшую невозможность описывать действительный опыт с помощью понятия «только» – я и выдвигаю вперед, в противоположность общепринятому, рутинному, а главное несогласному с фактами «мозаичному» описанию данности. Расстановка ощущений по «ясности», по степени освещенности вниманием, по степени апперцепированности, нисколько не выходит из рамок рутинного понимания данности. То богатство неопознанных элементов, которое, по моему взгляду, входит в актуальную данность, не имеет ничего общего с теми данными, которые плохо апперципированы или совсем еще не апперципированы, а потому сознаются смутно. Ведь об этих «дифференциалах сознания» я могу, по крайней мере, сказать, что я их испытываю, в виде «каймы», «заднего фона» и т<ак> д<алее>. Относительно же неопознанных данных, составляющих содержание моей мысли о неограниченности актуального опыта, – я решительно ничего не могу сказать: ведь я их совершенно не знаю – ни в виде смутных, ни в виде отчетливых данных. Я могу лишь с достоверностью утверждать, что кроме A, B, C, и т. д., существуют *и еще* данные. Среди A, B, C и т<ак> д<алее> их нет, в этом смысле они *неналичны,* но стоит мне начать регистрировать A, B, C и т<ак> д<алее>, как эти неналичные данные окажутся тут как тут. Сведение моего взгляда к учению о «petites perceptions», а равно к аналогичным теориям – представляет несомненное недоразумение.

Точно также не могу я принять и другого упрека (высказанного другим оппонентом) – в крайней близости моей к Джэмсу, доходящей едва ли не до совпадения. Сам по себе этот упрек не содержал бы в себе ничего обидного или унизительного для философа, тем более, что хотя

мои взгляды были выработаны совершенно самостоятельно (до знакомства с сочинением Джэмса) – я, однако, уже в докладе своем сослался на американского мыслителя, как на предшественника, отстаивавшего родственную точку зрения. Однако, эту близость не следует преувеличивать. То, что говорит Джэмс, имеет своею скрытою целью – доказать существование «подсознательного», как это с очевидностью уясняется из дальнейшего изложения (см. стр. 220 и т<ак> д<алее> русского перевода под ред<акцией> С. В. Лурье). Поэтому главное ударение кладется Джэмсом на неопределенность окраинных областей сознания и на трудность, в каждый данный момент установить, «что является в нашем сознании актуальным и что потенциальным». Для моих выводов ни эта неопределенность, ни эта трудность не имеют никакого значения. Они лишь иллюстрируют положение, что мы не знаем, *что* нам дано, или знаем только часть данного. Основное же ядро моей мысли – что каждая попытка мышления ограничить или завершить данность, немедленно опровергается опытом – вовсе не встречается у Джэмса. Потому-то я и могу считать учение Джэмса всего только психологической иллюстрацией к моим гносеологическим тезисам.

Спрашивается: что же мы в конце концов выигрываем, признав данность принципиально неограниченной? Мы выигрываем твердое знание, что помимо созерцаемых данных существуют *и заведомо неналичные,* т<о> е<сть>, что учение солипсизма (в его крайней «моменталистической» форме) противоречит не только здравому смыслу, но и фактам. За чертою наблюдаемых элементов существует целый мир неопознанных и всякое его отрицание опровергается самим опытом. Солипсист уже не имеет права сказать, что он не знает и не может узнать, есть ли что-либо за предками настоящего. Если называть настоящим заведомо наличные содержания, т<о> е<сть> ту часть моего опыта, в переживании которой я даю себе мысленный отчет, так сказать, озираю ее, – то столь же несомненно и достоверно существует и другой опыт, пока еще не озираемый мною, но которого я отрицать не могу, так как непосредственно знаю, что он есть. Опыт этот –

совершеннейший икс по своему качественному составу (на данной ступени гносеологического рассмотрения), но важно то, что он не только мыслится нами, но и прямо «находится» («wird vorgefunden») в виде постоянного «*и еще*», которое неустранимо стоит за всякою попыткою регистрации, а это значит, что реальное время, реальная *смена* (а не только «переходные состояния» как думал Джэмс) даны нам не только и не просто в виде мысленного построения, но и в виде «первоначального» факта. Надо отказаться от мысли, будто нам дано настоящее – и только; прошлое же и будущее конструируются. На самом деле уже в самом настоящем мы, вполне заведомо для себя, совершаем движение от прошлого к будущему, – нахождением того «*и еще*», которое наличные содержания, так сказать, на наших глазах превращает в прошлые (все равно –длительные ли они или переходящие), а будущие – в наличные. Какой бы участок или кусок опыта мы ни брали, он всегда выступает перед нами в этой двойственной своей роли: во-первых, как «*и еще*» для другого (прошлого) и, во-вторых, как окаймляемый новым «*и еще*» (будущим). Другими словами: временная протяженность, действительно, дана и при этом не только психологически, как у Джэмса и Бергсона, в виде «чувства времени», «ощущения протяженности», «sentiment de la durée» и т. д, а в видt *несомненного факта,* что каждый созерцаемый элемент составляет лишь единичное звено в не терпящей ограничения цепи других элементов – цепи, качественный состав которой нам неизвестен, но *существование дано.*

Гносеологии остается установить, существует ли возможность для нас узнать и качественную структуру этой цепи («содержание» прошлого и будущего) и если эта возможность существует, то каковы ее приемы и методы.

[1] Липпс. Логика, перев. Лосского, § 12 и 24.

[2] Лосский <Н.О.>, Обоснование Интуитивизма, I издание, стр. 209.

[2] Hume, Inquiry on Human Understanding.

[1] 9 декабря 1910 года.

ИНТЕРВЬЮ
С ПРОФЕССОРОМ ГЮНТЕРОМ ФИГАЛЕМ

(Фрайбургский университет), 12 ноября 2003 г.

Андрей Лаврухин: Мой первый вопрос касается актуальности феноменологии сегодня. В последнее время можно слышать весьма скептичные мнения о феноменологии. Многие говорят, что она уже не соответствует вызовам времени, но все дальше уходит в прошлое, становясь достоянием истории философии. Как Вы считаете, насколько оправдан подобный скепсис? В самом ли деле феноменология и герменевтика сданы в историко-философский архив?

Г. Ф.: Разумеется, феноменология и герменевтика – это традиция, имеющая довольно долгую историю, которая требует своей филологической проработки. Поэтому и феноменология, и герменевтика представляют собой также предмет исторического сознания. Два грандиозных издательских проекта – «Гуссерлиана» и собрание сочинений Хайдеггера – впечатляющим образом оживили это историческое сознание. Однако из этого вовсе не следует, будто феноменология и герменевтика представляют собой лишь достояние истории и не имеют никакого отношения к современным дискуссиям. Скорее, наоборот, только теперь появилась возможность для дискуссии, поскольку лишь теперь мы можем оценить, что представляет собой мышление Хайдеггера во всем его объеме. О Гуссерле мы уже имеем определенное представление, а вот о том, что на самом деле представляет собой Хайдеггер как философ, об этом непрестанно расширяющемся диапазоне спрашивания и рассуждения, со все новыми начинаниями и непрестанными попытками по-новому сформулировать свою главную проблему – обо всем этом мы узнали лишь благодаря

публикации собрания его сочинений. В этом отношении условия для содержательного, а значит и плодотворного диалога (Auseinandersetzen) с Хайдеггером еще никогда не были столь благоприятными, как сегодня. Строго говоря, ситуация определенной отдаленности от феноменологии характерна в гораздо большей степени для Германии, чем для других стран. Французская философия вот уже пятьдесят лет находится под влиянием того, что некогда было продумано во Фрайбурге. Я думаю, что и Жака Деррида следует читать как феноменолога. Кроме того, и многие философы нового поколения, такие как Жан-Люк Марион, философствуют, опираясь на феноменологическую традицию. Впрочем, в Германии работает Бернхардт Вальденфельс, который, опираясь, прежде всего, на достижения французской феноменологии, разработал оригинальную и систематически масштабную концепцию. Так что, я бы оценил положение феноменологии не столь негативно. То же можно сказать и о герменевтике, которая благодаря Гадамеру получила мировую известность. Полемика Гадамера с Деррида, дебаты вокруг так называемой философии интерпретации ясно показали, что герменевтические вопросы не замыкаются в рамках некой обособленной и ограниченной философской дисциплины, что они затрагивают познание в целом, как опосредованное языком. В целом же немецкая философия сегодня больше ориентируется на Англию и Америку, особенно на Америку. Это можно объяснить исторически. Это, безусловно, имело и положительный эффект – эффект отрезвления и определенного рода упражнения в непретенциозном мышлении. Но при внимательном рассмотрении можно заметить, что аналитическая философия как раз там, где она изначально и разрабатывалась, т. е. в США, уже давно не является чем-то бесспорным. И понимание этого обстоятельства когда-то придет и к нам, пусть даже окольными путями, через США. Так что будущее традиций континентальной философии я оцениваю, скорее, оптимистично.

А. Л.: И как Вы уже говорили, простое «воспроизведение» аналитической философии на немецкой почве уже не имеет смысла?

Г. Ф.: Я думаю, не имеет. Мне кажется, что в этом случае мы превращаемся в эпигонов. Ведь если мы присоединяемся к некой иной, чужой традиции, то в контексте этой традиции мы будем рассматриваться как эпигоны. А с другой стороны, наши международные контакты будут куда более интересными, если мы будем осмыслять наши собственные традиции и попытаемся сделать их предметом международного диалога. Здесь, во Фрайбурге, мы имеем тесные контакты со всем миром, в том числе и с Америкой, и я думаю, это подтверждает сказанное. Если мы хотим продуктивно работать в международном контексте, нам следует развивать европейскую философию в ее классических формах.

А. Л.: Мой второй вопрос касается философии Хайдеггера. В своих лекциях Вы критически дистанцируетесь по отношению к хайдеггеровскому анализу языка, причем, если я правильно понял, в трех основных моментах. Во-первых, по Вашему мнению, нельзя осмысливать язык, исходя из феномена говорения (Sprechen), что Хайдеггер как раз и делает, когда вводит следующую дефиницию языка: «Язык говорит» (Die Sprache spricht). Во-вторых, знак нельзя понимать из перспективы взаимосвязи отсыланий. И, в-третьих, «экстериорность» (Äußerlichkeit) может быть рассмотрена как понятие, альтернативное хайдеггеровскому понятию мира. Не могли ли бы Вы подробнее разъяснить суть трех этих тезисов?

Г.Ф.: Позвольте мне начать несколько издалека. Я уже упоминал о том, что, на мой взгляд, содержательный, а значит, и философски адекватный диалог с Хайдеггером еще только предстоит. Когда закончился второй период непосредственного и интенсивного влияния философии Хайдеггера (конец 1950-х и начало 1960-х годов), отношение к Хайдеггеру было либо поверхностно полемическим, либо ученически апологетическим. На отношение к Хайдеггеру повлияли также политические дискуссии и попытки представить всю его философию как политически подозрительную. Я считаю это абсурдным. Нападки и доносы на хайдеггеровскую философию вызвали в качестве ответной реакции боязливую апологетику, так что, по крайней мере в Германии, действительно плодотворный диалог с Хайдеггером имел место лишь в

очень редких случаях. Один из таких случаев – Ханс-Георг Гадамер: будучи учеником Хайдеггера, он никогда не был его последователем в узком смысле слова. Еще я упомянул бы Эрнста Тугендхата, работы которого имеют ярко выраженный критический характер, и тем не менее они придали важный импульс осмыслению философии Хайдеггера. Гадамер и Тугендхат – это два имени, с которыми связан продуктивный критический диалог с Хайдеггером. У них обоих я многому научился. Во Франции таких примеров гораздо больше. Собственно говоря, все значительные французские философы последних пятидесяти лет опираются на продуктивное критическое прочтение Хайдеггера.

Теперь по существу вашего вопроса. Итак, моя принципиальная позиция, – а в скобках я бы хотел добавить, что этой позиции я придерживаюсь и как президент «Общества Мартина Хайдеггера», – состоит в том, что Хайдеггер в его философском величии и значении требует критического отношения. Критическое отношение заключается в том, что мы воспринимаем его импульсы, что мы у него учимся, что можем многое артикулировать в опоре на его философию, но при этом результаты его мышления ведут нас к новым возможностям. То, что я пытаюсь сделать в настоящее время, над чем я работаю, – систематика герменевтико-феноменологической философии, базирующаяся на центральном понятии понимания и интерпретации – во многом базируется на такого рода отношении к философии Хайдеггера. Итак, Вы упомянули три пункта, которые я рассмотрю по порядку.

Я думаю, что представленный в *БВ* анализ вот-бытия (Dasein) является достижением, на которое можно во многом опереться, но при этом следует осознавать предпосылки этого анализа. Эти предпосылки задаются прежде всего восходящим к Аристотелю и развернутым Кьеркегором определением бытия как сущего, которое в своем бытии имеет к этому бытию определенное отношение. Отталкиваясь от структуры отношения к себе (Selbstverhältnis), Хайдеггер продумывает то, что он называет миром, как взаимосвязь, в которой существует вот-бытие, но при этом бытие вот-бытия в мире он понимает в свете этого отношения к себе. А это означает, что в конечном счете отношение вот-бытия к миру всегда является отношением к себе. Этот пункт разворачивается у Хайдеггера в двух аспектах: отношение к миру

рассматривается либо как такое, в котором человек теряет себя в мире (эта потеря себя тоже представляет собой разновидность отношения к себе), либо как отношение, в котором человек обретает себя благодаря заключению мира в скобки и тем самым через отношение к миру относится к самому себе. И если это так, то можно сказать, что мир в хайдеггеровском смысле никогда не является внешним миром (Außenwelt). Пожалуй, Хайдеггер и не мог понимать его иначе, поскольку свое понимание внешнего мира он разрабатывал в противовес концепции, согласно которой существует некая замкнутая в самой себе субъективность, которая затем должна каким-то образом войти в соприкосновение с тем, что находится вне ее.

Мысль Хайдеггера о том, что мы определены отношением к миру, убедительна. Но я думаю, мы должны попытаться развить ее и сформулировать по-другому – так, чтобы мы понимали отношение вот-бытия к миру именно как отношение к миру, а не как более или менее замаскированное или открытое отношение к самому себе. Отношение к миру означает, что мы относимся к чему-то, чем мы сами изначально не являемся, и лишь через это отношение мы формируем нечто такое, как отношение к себе, причем мы делаем это в некоторой открытости, или, как я это называю, в измерениях, которые никоим образом не могут принадлежать ни нам, ни тому, что нам встречается и противостоит.

В мысли о мире меня интересует прежде всего то, что не находится ни внутри, ни вовне (по отношению к сфере внутреннего), но представляет собой экстериорность в том смысле, что может быть связано с действительным опытом. Понятие опыта нужно реабилитировать таким образом, чтобы то, с чем мы сталкиваемся в опыте, признавалось в его экстериорности. На мой взгляд, экстериорность не получила должного признания даже в ходе дебатов о Другом во французской философии, поскольку эти дебаты, инспирированные прежде всего философией Левинаса, разворачивались исключительно в этическом аспекте, т. е. по отношению к Другому (der Andere), но не к Иному (das Andere), т. е. не к вещам и предметам. Это первый пункт. И с этой точки зрения, я думаю, нужно искать возможности, которые нам открываются в перспективе такого рода опыта экстериорности.

Одна из основных таких возможностей связана с феноменом языка. Язык не может быть понят в качестве некоего отношения внутри мира или внутри вот-бытия. Язык не является тем, что каким-то образом открывает нам мир из самопонимания, а если язык и открывает мир, то во всяком случае не так, как это описывает Хайдеггер в учении о речи (Rede). Я думаю, что здесь необходима реабилитация понимания языка как знака. Знаковый характер языка отличает язык от мира, понятого исходя из отношения к себе. И это второй момент, о котором Вы спросили. Хайдеггер трактует знак как нечто, что находится внутри мира и вот-бытия. Мой же тезис состоит, напротив, в том, что мы сможем прояснить своеобразную ориентирующую функцию знака, на которую указывает и Хайдеггер, лишь в том случае, если будем рассматривать знак как нечто, что трансцендирует мой мир, или, как выразился бы Хайдеггер, мир самости. Имея дело со знаками, мы вступаем в измерение, которое как таки *не* определяется ни нашим отношением к себе, ни нашим отношением к сущему, поскольку последнее встроено в отношение к нам самим.

Отсюда легко перейти к третьей части Вашего вопроса. В своих поздних работах Хайдеггер сделал значительный шаг в направлении понимания языка как возможности экстериорности. Его упущение я вижу лишь в том, что он понимал язык как нечто единое и единообразно к нам обращающееся, причем по-прежнему рассматривал язык по образцу говорения (Sprechen). Но во всех этих замечаниях вы можете видеть, что моя критика Хайдеггера предполагает, что у этого автора можно очень многому научиться, а если мы чему-то учимся, мы должны спрашивать и о возможностях собственного мышления. Ведь самостоятельное мышление – это естественный результат любого обучения.

А. Л.: В связи с этим я бы хотел уточнить еще один момент. В своей лекции Вы привели интересный пример с дорожными знаками как раз для того, чтобы показать, что знак вырван из всех взаимосвязей отсылания и обладает своей собственной автономией, или автореферентностью. Однако, на мой взгляд, это весьма спорный тезис. Я бы хотел привести все тот же пример с дорожными знаками, но уже в

необычной ситуации. Например, если мы видим дорожные знаки у кого-нибудь дома, в квартире, то это кажется нам странным как раз потому, что здесь как бы столкнулись два мира: мир квартиры и мир дорог, движения, автомобилей и т. п. Тем самым я бы хотел указать на то, что мир всегда со-присутствует в знаке в качестве фона. Ведь этот знак тотчас указывает на все те взаимосвязи, в которых он используется.

Г. Ф.: Я бы описал это иначе. Я бы сказал, что дорожный знак, который поставлен не туда, где он должен стоять, уже не выполняет ориентирующую функцию, и именно поэтому он так бросается в глаза. Но неверно думать, что только благодаря такому перемещению он оказывается изъят из размыкающейся через поведение взаимосвязи отсыланий. Он не принадлежал этой взаимосвязи и прежде, и именно поэтому мог обращать на нее наше внимание. То, что мне в этой связи представляется важным, можно, несколько утрируя, назвать реабилитацией наличности. Проблема, как мне видится, заключается в том, что в *БВ* Хайдеггер всегда придает понятию наличности лишь вторичный, дефективный характер. Это можно объяснить. Это связано с тем, что он исходит из изначального отношения к себе и миру и пытается описать, как эти отношения утрачиваются, прежде всего в науке. Это один из лейтмотивов феноменологической философии; очень отчетливо он выражен, например, в поздней работе Гуссерля «Кризис европейских наук». Критика науки характерна и для раннего Хайдеггера: уже в первой его лекции, т. е. в лекции 1919 г., она играет весьма важную роль. Проблема здесь заключается в том, что в этой критике упускается из виду, что мы можем достичь ясности относительно существующего в мире и мира в целом лишь благодаря тому, что можем дистанцироваться от мира в том или ином специальном аспекте и мира в целом. Впоследствии Хайдеггер осознал необходимость такого дистанцирования. Но и поздний Хайдеггер тоже ориентировался на модель, не затрагивающую самого решающего момента, – модель поэсиса. В начале и середине 1930-х годов он понимал искусство и поэзию в качестве того, что выводит из самоочевидного мира, мира повседневности, как он был описан в *БВ*. Но, по Хайдеггеру, это происходит благодаря тому, что искусство, поэзия заново учреждают (er-

stellt), заново открывают мир. Такое открывание мира представляет собой революционный процесс, и мы можем обрести дистанцию по отношению к повседневному миру только благодаря этому процессу. Меня это описание не убеждает, поскольку искусство создает подобную дистанцию не благодаря открыванию мира, но благодаря тому, что оно есть, что оно существует как произведение и как таковое может передаваться в традиции, тем самым вновь и вновь создавая возможность для другого взгляда, для взгляда извне. Я думаю, наш первичный познавательный интерес в отношении искусства и философии направлен на такую ориентацию в мире, которая первично не укоренена в отношении к миру. Это радикальным образом отличает философию и искусство от науки новоевропейского типа. Правда, наука тоже выделяется из взаимосвязей действия, но так, что выделенное из мира описание мира образует предпосылку для установления контроля над взаимосвязями мира (причем в Новое время этот процесс принимает прямо-таки драматический характер); таким образом, наука представляет собой то, что Хайдеггер убедительно описал как сущность современной техники.

А. Л.: Это очень важный момент, ведь как только мы начинаем говорить о знаке, об экстериорности, о дистанции, тотчас вступает в игру новоевропейское понимание дистанции. Не появляется ли здесь опасность вновь возродить субъект-объектную модель познания?

Г. Ф.: Я думаю, нет. Наоборот, мне кажется необходимым – и прежде всего в виду революционных возможностей современных наук – спросить о возможностях ориентации в мире, которые как таковые имеют характер теоретического усмотрения. Я думаю, мы нуждаемся в новом понятии философской теории, а именно в феноменолого-герменевтическом понятии, чтобы найти адекватный ответ на оккупацию понятия теории эмпирико-математическими науками.

А. Л.: Но эта встреча все же должна быть продуктивной.

Г. Ф.: Да, хотелось бы надеяться.

А. Л.: Эта идея еще не реализовалась или для этого уже есть какие-то предпосылки и начинания?

Г. Ф.: В философской традиции такие предпосылки есть. Без понятия теории невозможно понять сущность философии. Мы не можем определить философию ad hoc; если мы хотим понять ее, мы должны возвращаться к ее началу. Иначе мы говорим о чем угодно, что мы именуем философией, но не о самой философии. В этом смысле Платон и Аристотель по-прежнему актуальны. И это нужно понимать не как оправдание слепоты современности, но в смысле вызова. Тот, кто сегодня хочет философствовать ответственно, должен осмыслить то, что представляет собой философия и чем она всегда была (и что не было проблематизировано вплоть до Гегеля), чем она еще остается у Гуссерля, чем она является в некоторых блестящих положениях и понятиях Хайдеггера, например, когда в конце 1930-х годов в центре его внимания оказывается понятие осмысления (Besinnung). Осмысление – это теоретическое понятие, которое уже выходит за рамки отношения к себе, как оно описано в *БВ*.

А. Л.: В этой связи у меня еще один вопрос о понимании языка. В какой мере возможно, так сказать, «извлечь» язык из говорения (Sprechen) и занять такую позицию, которая позволила бы нам рассматривать язык как таковой? Мне кажется, что такие попытки вновь возвращают нас к трансцендентальному субъекту, некоему анониму, занимающему привилегированную «позицию», благодаря которой он, как субъект Декарта, способен охватывать взором все остальные пространства (языка, мышления и т. п.).

Г. Ф.: Конечно, если бы у нас была такая возможность – как бы выпрыгнуть из языка, – это было бы просто замечательно. Но такой возможности у нас нет. То, что я называю языком и отличаю от говорения, является порядком говорения, открытостью, в которой говорение исполняется и находит свои слова. Эта открытость, понятая в перспективе голоса, т. е. в перспективе говорения, представляет собой тот опыт, который можно пережить лишь при остановке говорения –

когда мы ищем подходящие слова или ретроспективно обнаруживаем, что нашли новые слова. Но есть и другой аспект языка, наглядно демонстрирующий предданность открытости, в которую каждый раз встраивается и вписывается процесс говорения. Этим другим аспектом языка является письмо. Ведь то, что мы видим на письме, это язык, поскольку он представляет собой не говорение, но взаимосвязь говорения. Перед нами текст, и мы читаем его предложение за предложением, но при этом мы видим – видим поистине наглядно, – что здесь имеет место некая взаимосвязь, которую мы не формируем в процессе говорения, но можем лишь реализовать ее или уже реализовали, причем всякий раз по-новому.

А.Л.: Когда мы говорим об этом различии между голосом и письмом, на память сразу же приходит имя Жака Деррида. Вы согласны с Деррида в том, что исходным в понимании языка является феномен письма?

Г.Ф.: Да. Я думаю, что это весьма продуктивная идея и грандиозное открытие, которое можно взять на вооружение. Однако концепция Деррида представляется мне проблематичной: на мой взгляд, то, как у него разворачивается понятие письма, не согласуется с феноменальными данностями. Письмо – это нечто, реализующееся в тексте. Письмо обусловливает единообразное присутствие языка. Деррида же в своем понятии *Differance* придает письму некую ницшеанскую динамику: он трактует письмо как хаотическую игру знаков, как лингвистический эквивалент хаотической игры воли к власти из текстов позднего Ницше. Таким образом, письмо, по Деррида, уже не является всего лишь экстериорностью языка. Скорее, оно обусловливает неконтролируемость употребления языка. То есть идея письма продумана им недостаточно последовательно. Деррида понимает письмо исходя из говорения – как и та традиция, с которой он полемизирует. Письмо для него представляет собой не что иное, как говорение в его неконтролируемой бесконечности, которая всякий раз по-новому определяется в тех или иных контекстах и теряется в них. В этом смысле Деррида вполне последователен, когда связывает опыт самотождественности, или идентичности, с голосом. Но на самом деле в голосе такой идентичности нет: голос изменчив.

Идентичность имеет место именно в письме, в тексте. Написанное слово – это слово, к которому в будущем можно вернуться. Письменное слово – это слово, которое можно записать и которое может быть вырвано из контекста и рассмотрено само по себе, которое можно найти в лексиконе. Это слово как раз и является тем, что делает возможным повторение, к чему привязано повторение, благодаря чему мы обнаруживаем нечто такое, как значение, которое мы этому слову приписываем. То есть свойственная языку референциальность как раз не является чем-то метафизическим в смысле Деррида, чем-то, что следует приписать непосредственной достоверности разума и присущему ей языку; самотождественность, а тем самым и возможность значения живет в письме. Даже если сначала эта возможность значения существует в памяти, только в письме она находит путь к самой себе.

А. Л.: Но не является ли язык письма мертвым языком? Ведь язык жив только тогда, когда на нем говорят?

Г. Ф.: Да, последнее утверждение верно. Но текст не мертв, а *латентен*. Конечно, он реализуется лишь в ходе его чтения. Но именно то, чем является текст в отличие от чтения, как раз и делает возможным понимание языка в качестве взаимосвязи говорения. Как уже было сказано, язык представляет собой некую открытость, которая выходит за рамки говорения и которой невозможно владеть в говорении.

А. Л.: Вы также упомянули Гадамера, который, на Ваш взгляд, был одним из тех, кто впервые критически дистанцировался по отношению к хайдеггеровской позиции. Что Вы подразумеваете под этим дистанцированием?

Г. Ф.: Гадамер существенно скорректировал философию Хайдеггера прежде всего в двух отношениях. Во-первых, благодаря Гадамеру отношение к традиции потеряло драматическое напряжение. С точки зрения Хайдеггера, отношение к традиции всегда должно иметь революционный характер. По Хайдеггеру, традиция – это то, что заглушает оригинальные мотивы мышления; мы всегда должны вновь

осваивать первоначальные мотивы мышления вопреки традиции. С Гадамером отношение к традиции стало менее напряженным. Он показал, что традиция открывает нам наши возможности, и мы сами должны реализовать их. Без инновации нет никакой традиции. Традиция – это не совокупность того, что мы унаследовали, но продолжающаяся жизнь всего унаследованного в изменении. Во-вторых, развивая эту мысль, Гадамер смог показать, что понимание нельзя охарактеризовать лишь в качестве отношения к самому себе. Скорее, это возможность освоиться в языке и в мире, который приобрел языковой характер, как в игре, в которую мы можем играть лишь тогда, когда не пытаемся над нею «господствовать». Не мы понимаем себя через то, что воспринимаем, но традиция обретает через нас свою значимость. Меня впечатляет то непроизвольное и даже неперсональное в понимании, на что указал Гадамер. В понимании мы имеем дело не с самими собой и не с другими в их отношении к нам самим. По Гадамеру, получается даже, что традиция, по сути, понимает саму себя. Она представляет собой нечто наподобие объективного духа в гегелевском смысле. Я же ищу промежуточное решение между Хайдеггером и Гадамером: вопреки Гадамеру нужно акцентировать собственные размыкающие возможности понимания, и вместе с тем необходимо вопреки Хайдеггеру подчеркнуть, что эти собственные возможности размыкания исходят из чего-то и направлены на что-то, чем мы сами не являемся.

А. Л.: Это довольно парадоксальная точка зрения. Не могли бы Вы представить ее более подробно?

Г. Ф.: Думаю, то, что под этим подразумевается, можно наглядно пояснить на примере процесса интерпретации, а именно процесса интерпретации текстов. При этом я имею в виду, прежде всего, такие тексты, которые Гадамер называет эминентными. Это – тексты, которые можно бесконечно интерпретировать и которые нуждаются в бесконечной интерпретации. Интерпретация удается только при двух условиях: во-первых, если мы самостоятельно находим способы артикуляции; мы интерпретируем текст тогда и только тогда, когда мы его не репродуцируем и не воспроизводим. То, что следует высказать, мы

должны высказать своими собственными словами. Но, интерпретируя что-то, мы не просто рассказываем что-то своими словами, но мы говорим собственными словами что-то *иное*. Это и есть подлинная интерпретация. Именно об этом свидетельствует и само латинское слово *interpretatio*. Интерпретация всегда является переводом, она, по сути, – перевод. В каждом переводе иное говорится собственными словами переводчика, и в этих собственных словах переводчика иное распознается именно как иное. Таким образом, интерпретация – это ни самопонимание в смысле «Бытия и времени», ни самотрансляция традиции в духе Гадамера. Интерпретация – это опыт инаковости, которая хотя и не находится в нашем распоряжении, тем не менее не является для нас недоступной. Если то, что обнаруживается в интерпретации, рассматривать как отношение, которое составляет основание человеческой жизни, можно заметить, что иное имеет здесь место (da ist) не просто как некая вещь в себе или как чуждая субстанция. Иное имеет место и сохраняется как раз благодаря тому, что нам приходится идти своим собственным путем, самостоятельно артикулируя иное, утверждая его действительность в этой своеобразной фигуре переноса и перевода. Иное никогда не замыкается в себе. И поскольку оно никогда не замыкается в себе, сохраняется та инаковость, которая присуща ему изначально. Таким образом, любая интерпретация представляет собой подобное отношение к экстериорности и вместе с тем представляет собой отношение, *присущее самой* экстериорности.

Кристина Лядская: Я хотела бы поставить вопрос об экстериорности с несколько иной точки зрения. Если мы говорим о экстериорности, то при этом что-то соприсутствует или, по меньшей мере, кажется, что вместе с экстериорностью подразумевается что-то такое, что мы могли бы назвать интериорностью (Innerlichkeit), т. е. то, по отношению к чему только и возможна какая бы то ни было экстериорность. Быть может, это всего лишь логическая диспозиция или языковая (!) провокация, которая не имеет отношения к делу. Но если бы дело обстояло именно таким образом, если бы эта сфера внутреннего существовала на самом деле, как бы мы могли ее тогда охарактеризовать?

Г. Ф.: Сразу же соглашусь с Вами относительно того пункта, что понятие экстериорности понимается неправильно, если ему противопоставляется понятие интериорности, если экстериорность мира понимается из противоположности внешнего и внутреннего мира. Когда я говорю о понятии экстериорности, я не исхожу из этого противопоставления. Экстериорность означает, что все то, чем мы сами являемся, приобретает значимость либо тогда, когда мы имеем дело с чем-то другим, либо когда мы придаем ему характер того, что доступно не только нам самим. Во всяком мышлении, восприятии и претерпевании, во всяком действии и изготовлении мы всегда уже «вовне». И из этого «вовне» мы не можем вернуться к себе. Конечно, существует что-то вроде «внутренней жизни», по крайней мере, в форме невыраженных и невыразимых чувств и мыслей. Но и мышление – «молчаливая беседа души с самой собой», как его определял Платон – представляет собой что-то внешнее (äußerliches), поскольку оно вынуждено артикулировать себя в языке и для языка и, таким образом, существует всегда в языке.

К. Л.: И все же по отношению к чему язык – равно как и мышление – выступает как что-то внешнее? Или, иными словами, что такое внутреннее? Что из того, что находится внутри нас, способно утвердиться в экстериорности, соответственно, в языке? Можем ли мы сказать – коль скоро язык мы соотносим со сферой внешнего, – что сфера внутреннего, со своей стороны, совершенно лишена языковой природы?

Г.Ф.: Я считаю что понятие внутреннего является привативным по отношению к понятию внешнего, поскольку оно отсылает к молчаливой беседе с самим собой. Существует один автор, на сочинениях которого это можно хорошо показать. К тому же этот автор считается главным экспертом по вопросам внутренней сферы. Я говорю о Марселе Прусте. Роман Пруста представляет собой упражнение в экстериорности, ибо то, что описывается в этом повествовании, является миром. Речь здесь идет не о том, что осталось, так сказать, от мира в виде воспоминания. Напротив, воспоминание представляет собой одну из возможностей показать мир как пространство, в котором мы движемся. Суть

мемориальной прозы Пруста состоит в том, что мир здесь впервые испытывается в качестве мира не тогда, когда мы в нем движемся, а тогда, когда мы вырываемся из его движения и всецело настраиваемся на то, чтобы позволить миру выразиться в языке. Мы достигаем внешнего не тогда, когда рассматриваем мир в горизонте нашего действия, а когда рассматриваем мир созерцательно, когда он нам противостоит.

К.Л.: Но если мы можем – как было сказано – вырваться из этой взаимосвязи действия, то мир все же остается изначальным пространством этого действия, что вполне согласуется с хайдеггеровской идеей мира как открытости. Отличие от этой идеи состоит здесь лишь в том, что, по Хайдеггеру, этот мир является всецело языковым и нам не нужно в каком бы то ни было смысле покидать мир, чтобы дать ему выразиться в языке.

Г. Ф.: Я не считаю, эту взаимосвязь действия первичной. Первичен язык. В языке мы всегда уже выведены из этого прагматического контекста. Первично язык представляет собой не медиум взаимопонимания, а медиум самопоказывания, стало быть, – медиум феноменальности. А феноменальность никогда не совершается в контексте действия.

А. Л.: Считаете ли Вы, что семиотическая трактовка языка является в этом смысле базовой, следовательно, что семиотика понимает природу языка адекватнее Хайдеггера?

Г. Ф.: Да, я бы так и сказал. Систематика этого отношения состоит в том, что существует особое измерение действия, что наша жизнь, так сказать, имеет некое измерение действия. Это измерение действия я бы назвал свободой. Языком я бы назвал измерение явления жизни. Мы, конечно, всегда пребываем в обоих измерениях, в них и еще в одном – во времени. Причем так, что мы никогда не переживаем одного измерения без другого, и наша жизненность (Lebendigkeit) всегда представляет собой взаимодействие и взаимосвязь этих трех измерений: свободы как измерения действия, языка как измерения явления и времени как

измерения свершения (измерения фактичного, того, что происходит безвозвратно).

А. Л.: Но если смотреть на язык с семиотической точки зрения, не утратит ли он тогда чего-либо существенного из-за своей объективации? Не превращается ли он тогда в один только набор знаков, который находится в нашем распоряжении и который мы можем объективно рассматривать, анализировать, препарировать и т. д.?

Г. Ф.: Но мы ведь понимаем знаки не тогда, когда анализируем их, а когда следуем их функции показывания, когда позволяем показывать себе что-то с их помощью и можем сами посредством их что-то показывать. Таким образом, в языке есть движение, которое привязано к знакам. Знаки представляют собой, так сказать, вехи этого движения, с которыми мы это движение связываем и благодаря которым способны испытать его как движение.

А. Л.: Еще один вопрос, касающийся онтологической проблематики. Как известно, хайдеггеровский анализ языка в «Бытии и времени» представляет собой фундаментальную онтологию языка. Можно ли рассматривать Вашу критическую позицию по отношению к хайдеггеровской трактовке языка как попытку деонтологизации анализа языка?

Г. Ф.: Да, поскольку я думаю, что вопрос онтологии не следует насильственным образом ставить в центр философской рефлексии. Легко показать, что он смог стать важным вопросом лишь при весьма конкретных условиях. Для этого Аристотелю пришлось пересмотреть диалектику идей своего учителя Платона в том отношении, что он больше не спрашивал о понятности мира в его структуре, а связал возможность понятности с изготовлением, соответственно, с для-себя-бытием понятного. В результате этого, то, что у Платона является коррелятом понимания, а именно эйдос, модифицировалось в коррелят констатации существования. Онтология означает: сделать эту констатацию существования прозрачной в ее структуре. Таким образом,

своим происхождением онтология обязана редукционистской рецепции платоновского учения об идеях. Ограниченность этой рецепции можно легко продемонстрировать исходя из самого Платона, сказав, что и сущее представляет собой лишь аспект мира в его понятности, а отнюдь не главную тему философии, как это представлено у Аристотеля в «Метафизике Г 2», где он возрождает идеи, высказанные еще в парменидовой поэме. Аристотель подверг ревизии диалектику идей, что и привело его к онтологии.

А. Л.: Таким образом, в принципе философия могла бы обойтись и без онтологии?

Г. Ф.: Да, Платон показал, что это возможно.

А. Л.: И в этом пункте Вы единодушны с Платоном?

Г. Ф.: Да.

А. Л.: Что общего имеет Ваша позиция с критикой любой онтологизации в аналитической философии?

Г. Ф.: В аналитической философии представлены обе эти противоположные позиции – позиции, которые cum grano salis можно спроецировать на Платона и Аристотеля. Эта проблема обсуждалась в рамках вопроса о значении общих предикатов. Здесь имеется, с одной стороны, «ристотелевская фракция», типичным представителем которой является Питер Стросон, настаивающая на существовании единичных (индивидуальных) предметов и, с другой стороны, «платоновская фракция», которую представляет Уиллард Куайн. Эта фракция рассматривает предикаты чисто структурно и поэтому может утверждать, что «быть» означает быть возможным значением связанной переменной.

А. Л.: Наш последний вопрос к Вам, г-н профессор: Что бы Вы хотели пожелать читателям нашего ежегодника, возможно, и как редактор

«Международного ежегодника по герменевтике» (Internationales Jahrbuch für Hermeneutik), который хотя и начал издаваться сравнительно недавно, тем не менее уже пользуется в нашей стране хорошей репутацией?

Г. Ф.: То, что я хотел бы сказать, – это, скорее, не совет, а выражение надежды. Я рад тому, что мы беседуем сегодня с Вами, и я был бы рад, если бы эта беседа послужила началом ряда дальнейших философских бесед. Философия живет дружеской беседой. Она является делом, которое по своей сути преодолевает границы и позволяет устанавливать связи. Для нас, европейцев, это особенно важно. Мы понимаем, что такое Европа не в последнюю очередь тогда, когда задумываемся о том, что все мы вышли из греческого мышления, а значит, – из философии.

Беседу вели А. Лаврухин и К. Лядская (Минск).
Перевод с нем.: А. Лаврухин и Ю. Бедаш
под редакцией Е. Борисова и И. Инишева

ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ ФРИДРИХОМ-ВИЛЬГЕЛЬМОМ ФОН ХЕРРМАННОМ

(Фрайбургский университет), 8 декабря 2003 года[1]

Андрей Лаврухин: Прежде всего, мне бы хотелось сердечно поблагодарить Вас за то, что Вы, при всей Вашей занятости, нашли время для этого интервью. Беседовать со столь авторитетным исследователем философии Хайдеггера, как Вы, – большая честь и удача.

Ф.-В. фон Херрманн: Я, в свою очередь, тоже хочу выразить Вам свою благодарность. Для меня тоже большая честь быть проинтервьюированным Вами, именно Вами как представителем минской философской школы, с которой у меня давние – еще со времени больших перемен, принесших нам свободу Духа – и очень хорошие контакты.

А. Л.: Мой первый вопрос касается наследия Хайдеггера. Насколько оно велико? Как Вы считаете, когда издание собрания сочинений Хайдеггера будет завершено?

Ф.-В. ф. Х.: Ваш вопрос можно разделить на две части. Во-первых, Вы спрашиваете об объеме наследия Мартина Хайдеггера. Чтобы ответить на этот вопрос, мне бы хотелось сослаться на один текст, написанный Хайдеггером в 1937–1938 гг. и озаглавленный «Оглядываясь на путь» («Ein Rückblick auf den Weg»). Этот текст разделен на две части: первая часть носит название «Пройденный мною путь» («Mein bisheriger Weg»), и обзор в ней начинается с его диссертации 1913 года, а завершается ретроспективным взглядом на «Бытие и время». Таким образом, эта часть имеет отношение только к тем сочинениям, которые были

опубликованы ко времени написания данного текста. Вторая часть носит название «Приложение к *Пожеланию и воле*» («Beilage zu Wunsch und Wille»). «Пожелание и воля» – это личное завещание Хайдеггера, само же «Приложение» имеет подзаголовок: «О сохранении предпринятого» («Über die Bewahrung des Versuchten»). Под «предпринятым» здесь понимается все то, что не было опубликовано к 1937–1938 гг., т. е. неопубликованное наследие. В этом тексте Хайдеггер дает обзор *внутреннего содержательного членения* своего архива на тот момент. Я могу сослаться на данный текст, поскольку, хотя он был написан за сорок лет до смерти Хайдеггера, он не устарел и поныне. Конечно, впоследствии наследие Хайдеггера увеличивалось, но в рамках представленного в этом тексте членения.

Первую часть архива составляют лекции, которые еще не были опубликованы к 1937–1938 гг. Тут надо заметить, что лекции составляют тома 17–63 Собрания сочинений. Всего это 44 тома[2], и если все издание будет состоять из 102 томов, то лекции займут почти половину его объема, т. е. это самая большая часть хайдеггеровского наследия вообще.

Во вторую часть входят еще не опубликованные на тот момент доклады. Доклад «Что такое метафизика?» уже был опубликован, поэтому он здесь не упоминается, и наоборот, Хайдеггер перечисляет здесь ряд других, неизданных докладов, например, доклад «О сущности истины», который был опубликован лишь в 1943 г. По поводу докладов стоит сказать, что те из них, что не были опубликованы при жизни Хайдеггера, – а таких докладов очень много, – выйдут в свет в одном весьма объемном томе: это будет восьмидесятый том из третьего раздела собрания сочинений. В третий раздел входят неопубликованные при жизни Хайдеггера работы и доклады.

К третьей части Хайдеггер относит заметки к семинарам. Эти заметки будут опубликованы в томах 83–88. Эти тома входят в четвертый раздел, который, по плану Хайдеггера, должен иметь название «Указания и заметки» («Hinweise und Aufzeichnungen»). «Указания» – это звучит так незамысловато, но это целостные работы, причем значимые работы, прежде всего в отношении к «Бытию и времени». Это работы 30–40-х гг., т. е. времени, когда переход к бытийно-историчному мышлению уже был осуществлен и Хайдеггер

ретроспективно осмысливал «Бытие и время», в известном смысле это была хайдеггеровская интерпретация «Бытия и времени» с позиции бытийно-историчного мышления. В этой связи особенно важен 82-й том (первый в четвертом разделе). Тут мне бы хотелось зачитать Вам одно краткое предложение из «Приложения к *Пожеланию и воле*», характеризующее «Указания и заметки», чтобы показать, какое значение он придавал этим «Указаниям». Он пишет: «“Указания” содержат важнейшие дополнения к лекциям и работам над Трудом (Werk) (тут он имеет ввиду наиболее значимые бытийно-историчные работы – *Ф.-В. ф. Х.*), развернутые более или менее детально» (GA. Bd. 66. S. 423).

В-четвертых, он называет «Подготовительные работы к Труду» («Vorarbeiten zum Werk»). Под Трудом он подразумевает главный бытийно-историчный труд, подобно тому, как «Бытие и время» было главным фундаментально-онтологическим трудом: в 1932 г. он приступает к главному бытийно-историчному труду; его первая, но отнюдь не окончательная версия была представлена в «Материалах по философии» («Beiträge zur Philosophie»). За «Материалами по философии» последовали другие наброски, другие крупные работы, входящие в состав третьего раздела [например, «Осмысление» («Besinnung»), которое я уже упоминал]. И здесь я бы хотел зачитать еще один фрагмент, разъясняющий, что значит «Подготовительные работы к Труду»: «Эти “попытки” предпринимались не для того, чтобы “покончить” с “Бытием и временем ”: вся постановка вопроса здесь выдерживается более изначальным образом и выдвигается в соответствующие ей горизонты». С весны 1932 г. в основных чертах существует план, получивший первое воплощение в наброске «Из события обретения собственного» (Vom Ereignis) («Материалы по философии» – *Ф.-В. ф. Х.*)» (GA. Bd. 66. S. 424). Я перечислю здесь семь тематических рубрик, в которых разворачиваются эти подготовительные работы. В качестве первой такой рубрики он называет «Различие между сущим и бытием», т. е. онтологическую дифференцию. Вторая рубрика называется «Вот-бытие – истина». Третья – «Время-пространство» (большой раздел из «Материалов»). Четвертая – «Модальности», модальности бытия в метафизике; в бытийно-историчном

мышлении этому соответствует разверстость (Zerklüftung) бытия. Пятая – «Настроение» – большая тема, которая впервые оказалась в центре внимания в § 29 «Бытия и времени», озаглавленном как «Расположенность». Шестая рубрика – «Язык», т. е. вопрос о сущности языка. И, наконец, седьмая – «Образ действий (Vorgehen) и сущность вопроса». Эта рубрика охватывает все то, что относится к методу, методическое мышление: у Хайдеггера выражение «образ действий» означает метод, методический образ действий в мышлении. А «сущность вопроса» – потому что этот методический образ действий по существу имеет характер вопроса, причем вполне определенный характер вопроса. Б*о*льшая часть этих предварительных работ вошла в ряд сочинений, написанных после «Материалов», другая же их часть будет опубликована в третьем разделе, например в 73-м – тоже очень объемном – томе, озаглавленном «К мышлению события обретения собственного» (Zum Ereignis-Denken). Итак, мы охарактеризовали четвертую часть хайдеггеровского наследия – «Подготовительные работы к Труду».

К пятой части в своем обзоре Хайдеггер относит «Черные тетради» («Die Schwarzen Hefte») или «Записные книжки» («Die Notizbücher»), которые составят последний блок четвертого раздела Собрания сочинений, т. е. тома 94–102. Что же говорит Хайдеггер здесь, в этом тексте, о «Черных тетрадях»? «То, что представлено… в этих записных книжках, отчасти передает основные настроения вопрошания и указывает на предельные горизонты опытов мысли (теперь следует самое важное. – *Ф.-В. ф. Х.*). При всей их кажущейся спонтанности они показывают ход неустанных усилий, направленных на один единственный вопрос (о бытии. – *Ф.-В. ф. Х.*).» (GA. Bd. 66. S. 426). Эти «Черные тетради» Хайдеггер ведет с 1931 г., когда начался переход от фундаментально-онтологического к бытийно-историчному мышлению. Всего это 38 тетрадей, черных тетрадей в клеенчатой обложке. Важно здесь то, что Хайдеггер заполнял эти тетради последовательно и без перерывов, одну за другой, начиная с 1931 г. и до самой смерти. Это означает, что «Черные тетради» представляют собой целостный путь мысли. Это очень важно: кто прочтет их полностью, увидит изменения в рамках единства мышления.

Шестым пунктом Хайдеггер называет «Лекционный курс о Гёльдерлине». На тот момент (к 1937 г.) существовал только первый курс по Гёльдерлину, прочитанный в 1934–1935 гг. (в год моего рождения): «Гимны Гёльдерлина “Германия” и “Рейн”». Позже к нему добавились еще два курса о Гёльдерлине, прочитанные в 40-е годы. Интересно, что Хайдеггер, составляя обзор своего наследия, выделяет «Лекции о Гёльдерлине» в отдельную рубрику, не включая их в круг прочих лекций. «Лекции о Гёльдерлине» занимают особое место. Хайдеггер говорит по этому поводу следующее: «Гёльдерлин берется здесь не как поэт среди других поэтов и не как якобы самый на тот момент своевременный (эксплуатируемый национал-социалистами. – *Ф.-В. ф. Х.*), но как *единственный* (*der*) поэт иного начала нашей будущей истории. Поэтому этот курс находится в самой тесной связи с принятой задачей – поставить вопрос об истине бытия; и она вовсе не является лишь неким экскурсом в “философию поэтического искусства” или искусства вообще» (GA. Bd. 66. S. 426). Итак, это особое положение гёльдерлиновской поэзии, которая выступает в качестве поэтического указании на возможное мышление другого начала.

И, наконец, седьмым пунктом Хайдеггер называет «Материалы по философии». Он говорит: «Эти “Материалы по философии”, будучи новым подходом (первый подход был осуществлен в “Бытии и времени”. – *Ф.-В. ф. Х.*), должны выявить всю широту вопроса о бытии; здесь не раскрываются частности, поскольку это слишком легко суживает кругозор и приводит к потере главного направления вопрошания» (GA. Bd. 66. S. 427). Затем, после 1937–1938 гг., в группу текстов «Материалы по философии» были включены и другие сочинения, а именно: «Осмысление» (т. 66), «Преодоление метафизики» (т. 67), «История бытия» (т. 69), «О начале» (скорее всего, выйдет в следующем году как 70-й том), «Событие обретения собственного» («Материалы» имеют подзаголовок «Из события обретения собственного») (т. 71) и последнее большое сочинение – «Мостки начала» («Die Stege des Anfangs») («Stege» – это, например, мостки над пропастью. А «начало» здесь означает «другое начало»). Таковы внутреннее членение и объем наследия. В последующие сорок лет перечисленные рубрики расширялись только по объему, сама же структура осталась неизменной.

Вы спрашиваете также о возможных сроках завершения этого издания, полный объем которого должен составить 102 тома. В настоящий момент мы готовим к изданию 68-й том, а из остальных томов проще всего, т. е. быстрее всего можно будет подготовить к публикации многочисленные «Черные тетради». И хотя неизданными остались еще 34 тома, если поделить это число на два или на три (в дальнейшем будет издаваться как минимум два, а иногда и три тома в год, например в случае с «Черными тетрадями» вполне можно рассчитывать на три тома в год), то получается, что где-то через 12–15 лет, т. е. в период с 2015 по 2018 г. издание будет завершено, – вот как долго мне бы хотелось прожить...

А. Л.: В том, что так и будет, мы нисколько не сомневаемся, ведь Ханс-Георг Гадамер показал, что это возможно.

Ф.-В. ф. Х.: (смеясь) Именно так, именно так.

А. Л.: Предусмотрена ли определенная последовательность издания томов? Что будет издано в наступающем 2004 году?

Ф.-В. ф. Х.: Этот вопрос, конечно же, очень важен. На него можно ответить словами самого Хайдеггера. Он сказал так: «В первую очередь следует издать лекции (здесь речь не идет о первом разделе, в котором собраны все работы, опубликованные при жизни Хайдеггера: они могут быть изданы когда угодно. Итак, в первую очередь, – лекции, ибо они учитывают дидактическую сторону дела. Публикация лекций прежде неопубликованных работ должна была дидактически подготовить читателя к пониманию последних, ибо они намного сложнее. – *Ф.-В. ф. Х.*). Только после того, как бо́льшая часть лекций будет опубликована, можно будет перейти к изданию неопубликованных сочинений».

А. Л.: Так и получилось?

Ф.-В. ф. Х.: Да, так и получилось. Мы начали в 1989 г. с «Материалов по философии». Правда, на тот момент еще оставались неопубликованные

лекции, но все они уже были розданы редакторам для подготовки к публикации, а бо́льшая часть лекций уже была известна. Так что уже можно было начинать издавать сочинения, не нарушая завещания Хайдеггера. Разумеется, к 100-летию Хайдеггера должно было появиться что-то *особенное*. И мы издали «Материалы по философии». Это второй главный труд Хайдеггера, ибо он стал основополагающим для бытийно-историчного мышления. И, наконец, в-третьих, Хайдеггер говорит, что лишь в заключительной части собрания сочинений должны быть опубликованы «Черные тетради». Поэтому они и завершат собрание сочинений. В «Черных тетрадях» в принципе нет ничего такого, чего бы не было в его трактатах и сочинениях. Но здесь это содержание сформулировано на языке, претерпевшем частичные изменения, т. е. здесь предпринята попытка постичь то же самое положение дел, но уже по-другому. Язык, на котором Хайдеггер изъясняется в «Черных тетрадях» труднодоступен (я имею в виду, что для знатока он, конечно же, будет понятен. Но в нем есть что-то эзотерическое, хотя это ненамеренная, невольная эзотеричность. Язык «Черных тетрадей», заметно отличается, например, от языка «Материалов по философии»).

А. Л.: Существует ли специальное распоряжение, касающееся последовательности выхода в свет отдельных томов в рамках каждого из этих трех этапов, установленных Хайдеггером?

Ф.-В. ф. Х.: Нет. Какой том выйдет следующим, всегда зависело и зависит от наличия квалифицированных редакторов и от того, располагают ли они необходимым временем для подготовки нового тома. Поэтому иногда издание того или иного тома откладывается на многие годы, поскольку редакторы ведь должны заботиться и о себе, о своем собственном финансовом благополучии.

А. Л.: И что же будет опубликовано в ближайшее время?

Ф.-В. ф. Х.: В конце января выйдет 87-й том[3], продолжающий серию протоколов семинаров (четвертый раздел собрания сочинений): это будет семинар, посвященный философии Ницше. Затем весной, скорее всего в

марте–апреле, в рамках этой же серии выйдет 90-й том[4] – обширные заметки Хайдеггера к «Рабочему» Эрнста Юнгера и полемика с ним. В начале лета наконец-то выйдет в свет последний лекционный курс марбургского периода – «История философии от Фомы Аквинского до Канта» («Die Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant») – под редакцией Хельмута Феттера (Vetter) из Вены. Название звучит довольно академично, однако, по сути, этот лекционный курс вполне самобытен. Хайдеггер был вынужден прочесть этот курс, поскольку тот, кто обычно читал в Марбурге историю философии, по какой-то причине не смог этого сделать. Но Хайдеггер, конечно, разработал эту тему совершенно самостоятельно, так что здесь перед нами самобытная интерпретация Фомы Аквинского, осуществленная в фундаментально-онтологическом горизонте, а также интерпретация Декарта, Спинозы (о котором мало что можно найти у Хайдеггера, а тут есть целая глава, посвященная философии Спинозы), интерпретация философии Лейбница, Кристиана Вольфа, Баумгартена, Канта. Это в высшей степени важные лекции. В конце года (в следующем, 2004 г., появится особенно много новых томов) будет опубликован единственный до сих пор не изданный лекционный курс из первого фрайбургского периода, – это 62-й том собрания сочинений, «Феноменологические интерпретации Аристотеля» («Phänomenologische Interpretationen des Aristoteles»), по отношению к которому 61-й том, имеющий такое же название, выступает лишь как систематическое введение. 62-й том содержит лекции летнего семестра 1922 г., в которых представлены уже сами интерпретации Аристотеля в горизонте феноменологии фактичной жизни и аналитики вот-бытия. Возможно, в конце 2004 г. или через год в свет выйдет еще одно большое исследование «О начале», которое пополнит собой третий раздел собрания сочинений. В этом исследовании язык Хайдеггера вновь претерпевает изменения. Читать этот трактат достаточно сложно. Здесь встречается новое важное слово «Anfängnis» («начинание») (не знаю, как Вы переведете это слово на русский язык, Вам это лучше знать). Итак, «начинание» – это другое начало в его начинательности, в исполнении его начинательности. «Начинание»... – невероятно насыщенный язык! Но со временем привыкнут и к нему, как мы уже привыкли к языку «Материалов по философии».

А. Л.: Большое спасибо за поистине исчерпывающий ответ. Мой второй вопрос касается уже содержательной стороны философии Хайдеггера, хотя этот вопрос, пожалуй, тесно связан с Вашими последними замечаниями о языке. Философия Хайдеггера кажется настолько самодостаточной и герметичной, что невольно задаешься вопросом, возможна ли вообще продуктивная полемика с ней. Кажется, все предпринимавшиеся до сих пор попытки в этом направлении потерпели крах: это была либо тотальная критика, вообще не способная следовать мышлению Хайдеггера, либо апология Хайдеггера, в случае которой о самостоятельности мышления говорить уже не приходится, либо, наконец, так называемый «срединный путь», когда более или менее удачно сочетались обе установки. Как Вы считаете, есть ли сейчас или, быть может, существовали прежде примеры действительно плодотворного критического рассмотрения философии Хайдеггера?

Ф.-В. ф. Х.: Я бы так ответил на этот вопрос: непременным условием плодотворного критического рассмотрения, плодотворного диалога, причем не только с мышлением Хайдеггера, но и с мышлением любого великого мыслителя, является всеобъемлющее и основательное освоение интерпретатором труда соответствующего мыслителя – в целом и частностях. И это всеобъемлющее, основательное интерпретативное освоение и есть то, что мы называем *следованием за ходом мыслей философа*. Итак, такое всеобъемлющее, основательное интерпретативное усвоение должно – особенно в случае с Хайдеггером – осуществляться в двух направлениях. Одним из этих направлений является экспликация хайдеггеровского метода. Это как раз то, на что недостаточно обращают внимание в подавляющем большинстве интерпретаций хайдеггеровских текстов. Метод Хайдеггера состоит в том, чтобы увидеть, понять и объяснить специфику герменевтической феноменологии в ее критическом размежевании (Auseinandersetzung) с рефлексивной феноменологией Гуссерля. А это, в свою очередь, означает следующее: изучение Хайдеггера предполагает основательное изучение Гуссерля.

А. Л.: В этом смысле можно сказать, что первая философская концепция, с которой полемизировал Хайдеггер, была философия Гуссерля?

Ф.-В. ф. Х.: Да, в этом сказывается преемственность Хайдеггера по отношению к Гуссерлю. Ведь Хайдеггер следует Гуссерлю, и в методическом отношении он строго придерживается самого существенного в гуссерлевской феноменологии – принципа всех принципов, т. е. исследовательской максимы «К самим вещам». Это та формула, в которой запечатлено все широко разветвленное методическое понимание феноменологии, и тот, кто хотел бы вступить в продуктивную полемику с философией Хайдеггера, должен выполнить необходимые для этого условия: он должен понять, каким образом герменевтическая феноменология, радикализовав феноменологическую исследовательскую максиму, выросла из феноменологии Гуссерля. Только после этого можно увидеть присущую ей строгость. По меткому замечанию Гадамера, Хайдеггер – это мыслитель, тексты которого следует читать, всматриваясь в каждую букву. Это звучит весьма эксцентрично, однако Гадамер хотел сказать этим лишь то, что любое сочинение должно быть прочитано шаг за шагом, предложение за предложением, в соответствии с присущей ему внутренней последовательностью шагов и внутренней структурой. Кто из сторонников тотальной критики проделал это? Они критикуют Хайдеггера извне. Но ведь не можете же Вы, господин Лаврухин, продуктивно дискутировать с Кантом и Гегелем (а Хайдеггер – это мыслитель кантовского и гегелевского масштаба, и здесь я нисколько не преувеличиваю), вынося критические суждения извне, т. е. исходя из совершенно иных предпосылок. Напротив, такого мыслителя, как Кант или Гегель, Вы должны будете проработать, начиная с тех оснований, в которых их мысль укоренена. Но кто способен на это? По сути, на это способен лишь тот, у кого есть собственная философская позиция. Конечно, можно проблематизировать и скорректировать отдельные элементы соответствующей философии исходя из понимания сути разбираемого вопроса. Но кто способен «выбить почву из под ног» у такого мыслителя, как Гегель или Кант, кто может «выбить почву из-под ног» у Гуссерля, кто может «выбить почву из-под ног» у Хайдеггера?

Если в отношении этих вещей будет достигнута полная ясность, то диалог с тем или иным великим мыслителем окажется намного сложнее и серьезнее, нежели критические нападки извне. Глубокое интерпретативное проникновение в философскую концепцию, учитывающее метод, с одной стороны, и содержательную структуру, с другой, – это тот образ действий, который для меня лично олицетворяет собой плодотворную полемику, некое *krinein*[5] в смысле разделения и различения. Требующаяся в случае с Хайдеггером интерпретативная работа еще далека от завершения. Многие и вовсе игнорируют эту задачу и довольствуются чем-то куда более легким, а именно подходом извне, суждениями извне. Но, увы, на таком пути нельзя встретить ни Гегеля, ни Канта, ни Хайдеггера. Только ту критику в адрес Хайдеггера можно признать серьезной, которая исходит от исследователя, овладевшего основаниями его мышления. Я сам вижу свою основную задачу в этой всеобъемлющей, методически обоснованной и содержательной интерпретации, которая еще далека от завершения, и я тоже ставлю перед Хайдеггером ряд критических вопросов, а именно там, где он, с моей точки зрения, – а я считаю свою позицию содержательно обоснованной, поскольку я довольно глубоко проработал его тексты, – сформулировал вопросы с такой радикальностью, которая уже ведет к сужению горизонта мысли.

А. Л.: Ваш подход к философии Хайдеггера, который Вы представили в Вашей диссертации как «самоинтерпретацию Мартина Хайдеггера», тоже предполагает такого рода плодотворное критическое рассмотрение? Если да, то в чем оно состоит?

Ф.-В. ф. Х.: Тогда, в конце 50–начале 60-х годов, на очень ранней стадии изучения текстов Хайдеггера я в этой диссертации поставил вопрос: что значит интерпретировать текст? Я научился этому у О. Финка, а также у Хайдеггера через их учение. Я интерпретативно проработал опубликованные к тому времени тексты Хайдеггера, причем так, что оказался в состоянии предметно соотнести второй, бытийно-историчный путь Хайдеггера с первым, фундаментально-онтологическим. При этом я выявил множество структур, которые в тогдашней литературе

совершенно не замечались, и, с моей точки зрения, это было первое «критическое рассмотрение». С выражением «критическое рассмотрение» мы склонны связывать критическое отвержение чего-либо. Однако сначала нам следует понять то, что мы намереваемся отвергнуть. Тогда я пришел к результатам, которые, к моему удивлению, не были опровергнуты последующими публикациями хайдеггеровских работ, таких как «Материалы по философии», в то время мне еще не известных. Я герменевтически постиг предметно-существенное. Возвращаясь к Вашему исходному вопросу – тотальная критика или голая апологетика, я хочу заметить, что это чересчур узкая альтернатива, и Вы, конечно, имеете в виду нечто иное. Плодотворное критическое рассмотрение – это как раз-таки глубокое методическое и предметное проникновение во все творческое наследие. Это не то же, что голая апологетика. О тотальной критике я уже сказал. Тотальная критика Гегеля или Канта – как Вы могли бы таковую осуществить? Хайдеггер прекрасно сказал в «Материалах по философии», фрагмент 93: «Великие философии – это вершины, на которые никто не поднимался и на которые невозможно подняться». То есть эти вершины невозможно покорить, потому что всякая великая философия, унаследованная нами от прошлого, содержит в себе собственную историческую истину. Но это же можно сказать и о мышлении Хайдеггера; голая апологетика по отношению к Хайдеггеру означала бы отказ от всей мыслительной работы по глубокому интерпретативному проникновению в его произведения и попытку защитить его словами из его собственных текстов. Я полагаю, что такой апологетикой я никогда не занимался, и не вижу в ней никакой ценности. Мыслитель не нуждается в апологии. Но если его критикуют, эту критику следует отвергнуть или принять на основе глубокого понимания сути дела.

А. Л.: Мой следующий вопрос связан с проблемой, которая уже многократно обсуждалась и тем не менее, как мне кажется, все еще остается открытой. Это вопрос о возможных этических следствиях хайдеггеровской философии. Я думаю, что до сих пор все дискуссии вокруг этого вопроса задаются двумя противоположными позициями: с одной стороны, позицией Эрнста Тугендхата, критиковавшего

Хайдеггера из так называемой перспективы жертвы; с другой стороны, позицией Х.-Г. Гадамера, который как убежденный последователь и благодарный ученик Хайдеггера пытался реабилитировать его мышление. Так, уже в своей знаменитой книге «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера» («Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger») Тугендхат писал, что гуссерлевская идея предельной ответственности по своей значимости выходит за пределы философии Хайдеггера[6]. Он говорит, что в мышлении Хайдеггера этика играет очень незначительную роль, и оно понимает себя как этически нейтральное (как мышление, говоря словами Ницше, «по ту сторону добра и зла»). С другой стороны, Гадамер в своей книге «Пути Хайдеггера» («Heideggers Wege») пишет: «Все это (социально-этический пафос социологической рефлексии. – *А. Л.*) выглядит несколько забавно в отношении к мышлению, которое не разделяет подобной озабоченности, поскольку для него мысль не является инструментом для достижения целей, когда все сводится к смекалке, а то и всезнайству, но переживается как подлинная страсть. <…> Следует признать, что в некотором глубоком и окончательном смысле мышление всегда было бес-самостным, оно не направлено на какую-либо личную или общественную пользу; в мышлении даже собственная самость того, кто мыслит, в ее личной или исторической обусловленности словно бы стерта. Конечно, такое мышление встречается редко – и оно должно принять упрек в общественной безответственности, поскольку не присоединяется к какой-либо партийной позиции, – однако в нем есть великие образцы и убеждающие примеры»[7]. Насколько убедительна, по Вашему мнению, критика Тугендхата? Или нужно, следуя Гадамеру, рассматривать мышление Хайдеггера как «беспартийное, бес-самостное», которое, как «страсть», не только не дает «личной или общественной пользы», но и свободно от какой бы то ни было этической ответственности? Не является ли хайдеггеровская трактовка совести и ответа на зов бытия чересчур общей и эзотерической, чтобы на ее основе можно было из определенной этической перспективы дать ответ на конкретные актуальные вызовы?

Ф.-В. ф. Х.: На этот вопрос я тоже хотел бы ответить, обращаясь к некоторым местам в текстах Хайдеггера, которые, таким образом,

обоснуют мой ответ. Во-первых, что касается Эрнста Тугендхата, его ссылки на замечательную идею «предельной ответственности» у Гуссерля, которая якобы выходит за пределы хайдеггеровского мышления. Здесь господину Тугендхату следует ответить: гуссерлевская идея «предельной ответственности» – это одна из многих гуссерлевских формулировок идеи феноменологии. А феноменология руководствуется своей исследовательской максимой, как ее сформулировал Гуссерль во введении ко второму тому «Логических исследований»: «вернуться к “самим вещам”» (auf die «Sachen selbst» zurückgehen); Хайдеггер переформулировал ее так: «К самим вещам» (Zu den Sachen selbst). И здесь следует сказать, что если Хайдеггер является феноменологом, пусть и герменевтическим, а не рефлексивным, то как *феноменолог* он придерживается основного принципа феноменологии. И если этот основной принцип вместе с тем включает в себя смысл идеи «предельной ответственности», то и Хайдеггер, будучи феноменологом, разделяет эту идею. Затем надо заметить, что эта идея «предельной ответственности» включает в себя одно из основных понятий Гуссерля – понятие очевидности. Феноменология нацелена на очевидность. И предельная ответственность заключается именно в обретении наивысшей возможной очевидности по отношению к той или иной вещи. В отношении понятия очевидности между Хайдеггером и Гуссерлем существует различие. Это различие вытекает из различия между герменевтической и рефлексивной феноменологией. Да, в некоторых местах Хайдеггер говорит «очевидность», однако у Гуссерля очевидность всегда имеет теоретическую ориентацию, очевидность у него несет на себе отпечаток теории. Но этой теоретической очевидности предшествует нетеоретическая очевидность. Нетеоретическая очевидность принадлежит сфере фактичной жизни, но это тоже очевидность, и она тоже подразумевается исследовательской максимой «вернуться к “самим вещам”», поэтому гуссерлевская формулировка – «идея предельной ответственности» – точно так же применима и к Хайдеггеру. Несомненно, Тугендхат – высокоодаренный мыслитель, но это аналитический мыслитель, т. е. представитель аналитической философии, поэтому Гуссерля в его глубочайших интенциях он понимает лучше, чем Хайдеггера. Герменевтическая интуиция, герменевтическая

очевидность требует не только рефлексивно-аналитического подхода, и Тугендхату в силу его интеллектуальных склонностей трудно было распознать в герменевтико-феноменологических анализах «Бытия и времени» то же самое стремление к предельной ответственности, что и у Гуссерля. Можно сказать, что для герменевтической феноменологии идея «предельной ответственности» тоже является определяющей. Тогда под словом «ответственность» подразумевается этическое понятие, но при этом следует сказать, что речь идет здесь не о практической, а о теоретической ответственности, которую феноменолог Хайдеггер разделяет с феноменологом Гуссерлем. Таким образом, тугендхатовский упрек в адрес Хайдеггера, на мой взгляд, не выдерживает критики.

Другой важный вопрос: можно ли считать хайдеггеровское мышление, как фундаментально-онтологическое, так и бытийно-историчное, этически нейтральным? На первый взгляд кажется, что можно, поскольку этики у него нигде нет.

А. Л.: В чисто монографическом смысле?

Ф.-В. ф. Х.: В чисто монографическом. Но здесь следует сказать также вот что: в последнем марбургском курсе «Метафизические начала логики» («Metaphysische Anfangsgründe der Logik») Хайдеггер говорит о переходе от фундаментальной онтологии к метонтологии. Метонтология, или метафизическая онтика, – это метафизическая (теперь в положительном смысле) философия сущего в целом, рассматривающая сущее в аспекте различных способов его бытия и основывающаяся на прежде разработанной фундаментальной онтологии. Здесь существует также метонтология экзистенции, т. е. основывающаяся на фундаментально-онтологической аналитике вот-бытия конкретная метонтология экзистенции, в которой тематизируются различные, как выражается Ойген Финк, поля экзистенции. Хайдеггер говорит в связи с этим: здесь – систематическое место этики. Я хочу процитировать один фрагмент: «Отсюда вытекает необходимость своеобразной проблематики, которая теперь (после завершения фундаментальной онтологии, т. е. трех разделов первой части: «Подготовительный фундаментальный анализ вот-бытия», «Вот-бытие и временность», «Время и бытие» – *Ф.-В. ф. Х.*)

тематизирует сущее в целом. Эта новая постановка вопроса заключена в сущности самой онтологии (онтологию здесь нужно понимать в смысле фундаментальной онтологии. – *Ф.-В. ф. Х.*) и вытекает из ее перехода, ее μεταβολή. Эту проблематику я называю *метонтологией* (в § 3 «Бытия и времени» он говорит о ней как о региональной онтологии. – *Ф.-В. ф. Х.*). И здесь, в области метонтологически-экзистентного спрашивания, расположена также область метафизики экзистенции (здесь впервые может быть поставлен вопрос этики, – *Ф.-В. ф. Х.*)» (Gesamtausgabe, Bd. 26, S. 199). Тем самым показано, что фундаментально-онтологическое мышление не лишено этического аспекта, не лежит «по ту сторону добра и зла»: фундаментальная онтология полагает основу для всего, что над ней надстраивается, и этика, как и философия искусства (в этом тексте есть также место, где он упоминает искусство), в систематическом отношении принадлежит метонтологии, или метафизике экзистенции на почве фундаментальной онтологии. Но важен вопрос: является ли мышление Хайдеггера, является ли фундаментальная онтология в своих истоках этически нейтральной? Ответ дал сам Хайдеггер, указав на место этики в своей онтологии.

Как же обстоит дело с бытийно-историчным мышлением? Существует ли высказывание самого Хайдеггера по этому вопросу в работах бытийно-историчного периода? Я приведу один пассаж из «Письма о гуманизме» (здесь Хайдеггер отталкивается от понятие *этоса*, потому что оно встречается в одном фрагменте Гераклита, в котором сказано: *ethos anthropo daimon*): «Если же в согласии с основным значением слова *ethos* (этос как местопребывание, специфически человеческое местопребывание. – *Ф.-В. ф. Х.*) название “этика” должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке»[8]. Это разъясняется на стр. 355[9]: изначальная стихия человека – это истина бытия, т. е. экзистирование *в* истине бытия и *из* нее. Это есть уже в «Бытии и времени». Понятие «вот-бытие»: «бытие вот-бытия» означает «бытие Вот» (Sein des Da), «бытие» означает «экзистирование». Экзистирование способом брошенного раскрытия (Aufschließens) Вот как

разомкнутости, как истины бытия в целом. Но какое отношение имеет истина бытия к этике? Здесь следует важное дополнение. Хайдеггер говорит: «Лишь поскольку человек, эк-зистируя в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия (теперь следует решающее – *Ф.-В. ф. Х.*) прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Предназначить – по-гречески – *νεμειν. νομοζ* – это не просто закон, но в более изначальной глубине предназначение, таящееся в миссии (Geschick[10]) бытия. Только это предназначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддерживать и обязывать»[11]. Далее можно спросить: что такое эти знамения или предназначения? Прекрасный ответ на этот вопрос дан в знаменитом докладе «Вопрос о технике» (1953): «Существо техники покоится в поставе. Его власть принадлежит посылу (Geschick) (посыл – это не просто посыл, но историческое властвование истины бытия в ее раскрывающе-скрывающей сущности. – *Ф.-В. ф. Х.*). Последний (посыл, исторический бросок [Zuwurf] всякой конкретной исторической формы непотаенности бытия. – *Ф.-В. ф. Х.*) всегда посылает человека на тот или иной путь раскрытия потаенности (посылать – значит направлять по определенному пути. Например, когда мать посылает ребенка за покупкой, она направляет его по пути к магазину. Бытийно-историчное значение слова «посылать» Хайдеггер привязывает к этому донаучному, повседневному значению. – *Ф.-В. ф. Х.*), поэтому человек постоянно ходит по краю той возможности (и теперь выделяются две возможности того, как человек в своем раскрывании потаенности, в своем раскрывающем отношении относится к непотаенному. – *Ф.-В. ф. Х.*), а значит, приближается к тому, что будет исследовать и разрабатывать только вещи, раскрытые по образу постава, все измеряя его мерой. Тем самым закроется другая возможность – что человек все раньше, глубже и изначальное будет вникать в существо непотаенного и его непотаенности, принимая эту требующуюся для ее раскрытия принадлежность к ней как свое собственное существо. Приведя человека к этим двум возможностям, судьба поставила его тем самым на край опасности. Посыл раскрытия потаенности как таковой во всех своих видах, а потому с необходимостью, есть *риск*»[12]. Итак, помещенность, брошенность человека в эту опасность, в две эти возможности, между

этими двумя возможностями: здесь вступает в игру свобода, бытие-свободным для выбора одной из этих возможностей. Вы видите, что здесь бытийно-исторично интерпретируется фундаментально-онтологическое различие между собственностью и несобственностью. Первая возможность – это просто манипуляции с сущим, погоня за сущим без какого-либо внимания (Beachtung) к его сущности; здесь имеет место пренебрежение (Mißachtung) сущностью сущего. Другая возможность состоит в том, чтобы прежде всего обращать внимание на конкретное сущее и его несокрытость, и из этой внимательности реализовывать свое отношение к сущему; это относится как к не-вот-бытийному, так и к вот-бытийному сущему. Это и есть бытийно-историчная этика. Теперь можно сказать, что эта мысль позволяет сформулировать нечто вроде бытийно-историчного категорического императива. Я сформулировал этот императив в одном еще неопубликованном докладе следующим образом: «Такая предданность (предданность этих двух возможностей) могла бы осуществиться и в демонстрации основных черт вот-бытийной этики, которая была намечена уже на первом пути разработки бытийного вопроса как тема метонтологии, или метафизики экзистенции. Этика, которая имела бы свою основу не в разумном живом существе, а в вот-бытии, могла бы найти свое концентрированное выражение в категорическом императиве, сформулированном в перспективе истории события обретения собственного (ereignisgeschichtlich). Этот императив мог бы иметь такую форму: поступай так, чтобы возвести внимание к сущности всякого сущего и его несокрытости в максиму твоей воли, годную служить всеобщим законодательством». Тем самым я хочу, отвечая на Ваш чрезвычайно важный, центральный вопрос, указать на то обстоятельство, что мышление Хайдеггера в целом – и на его фундаментально-онтологическом пути, и на бытийно-историчном – не игнорирует этического измерения; напротив, этическое измерение является конституентой как фундментально-онтологического, так и бытийно-историчного мышления.

А. Л.: А как Вы находите гадамеровскую апологию Хайдеггера в упомянутой работе 1969 г.?

Ф.-В. ф. Х.: Гадамер защищал Хайдеггера, еще не зная о метонтологической этике, которая тогда еще не была опубликована. Но он мог бы сослаться на изначальную этику Хайдеггера, о которой говорится в «Письме о гуманизме», и на эту помещенность человека между двумя возможностями. Он не сделал этого, потому что не размышлял об этом. Поэтому я бы сказал, что гадамеровская защита Хайдеггера – по крайней мере, в этом тексте – слаба и неубедительна, поскольку она не опирается на то, что сказал по этому вопросу сам Хайдеггер.

А. Л.: Мой следующий вопрос связан с дискуссией, которая состоялась недавно на Вашем семинаре по хайдеггеровской интерпретации Аристотеля. Мой тезис состоял в том, что структура самосоотнесенности вот-бытия у Хайдеггера (определение вот-бытия как сущего, которое в своем бытии соотнесено с этим бытием) находится под столь сильным влиянием аристотелевского понятия *гипокейменон*, что можно говорить и об обратной интерпретации: Хайдеггер интерпретировал Аристотеля, но вместе с тем и он сам словно бы интерпретируется Аристотелем. Вы скорректировали этот тезис в двух аспектах: 1) Аристотель не *повлиял* на Хайдеггера, а *определил* его; 2) но речь идет здесь не о такой категории, как аристотелевское *гипокейменон*, но о понятии экзистенции. Не могли бы Вы разъяснить эти корректуры более подробно?

Ф.-В. ф. Х.: Вы поставили очень хороший вопрос, потому что он дает повод для одного важного пояснения. Итак, мы исходим из понятия *гипокейменон*, означающего «лежащее в основе». Но в этой интерпретации Хайдеггера «лежащее в основе» означает присутствующее, но присутствующее – как всегда уже наличное, всегда уже налично присутствующее для дальнейшего категориального определения. Теперь о понятии *вот-бытие*. Я думаю, что Ваш вопрос, в котором Вы сближаете гипокейменон и вот-бытие, спровоцирован переводом слова «Dasein» Владимиром Бибихиным (я с ним тоже знаком, это замечательный человек; я познакомился с ним в 1989 г. в Москве). Если не ошибаюсь, он переводит его как…

А. Л.: «присутствие».

Ф.-В. ф. Х.: Да, но это неверно. Такой перевод совершенно сбивает с толку. Если *вот-бытие* (Dasein) понимать как присутствие, а *гипокейменон* как присутствующее, то напрашивается сближение этих понятий. Но *вот-бытие* означает не то, что есть вот (das Daseiende) в смысле присутствующего, но бытие Вот. «Бытие» же означает экзистенцию, рассматриваемую в структуре самосоотнесенности (Selbstverhältnis), т. е. бытие, в котором человек соотнесен с самим собой. В бытии человека дело идет для него о его бытии. Эта формулировка выражает формальную структуру экзистирования, т. е. исполнения экзистенции, и Вот здесь означает не присутствие, но не что иное, как разомкнутость, раскрытость, открытость, высветленность (Erschlossenheit, Aufgeschlossenheit, Offenheit, Gelichtetheit). Таким образом, *вот-бытие* означает бытие Вот в смысле экзистирующего удержания-раскрытой разомкнутости бытия в целом (не только бытия как экзистенции; последняя сама является, как я говорю, экстатически раскрытой): это горизонтная разомкнутость всех возможных способов бытия сущего в целом. Почему Хайдеггер называет экзистирующее сущее вот-бытием? Потому что экзистирование – это экзистирование как удержание-разомкнутым этого Вот, не только Вот экзистенции, но Вот бытия сущего в целом. И теперь следует решающее: только в этом экзистировании, а именно через осуществление раскрытого в брошенном наброске Вот, может обнаружиться нечто присутствующее в смысле *гипокейменон* как таковое. Таким образом, *гипокейменон* имеет свое место в Вот вот-бытия, но в Вот как высветленности бытия в целом. Вот – это не только Вот самости (с этим связаны глубочайшие заблуждения, распространенные и среди немецких интерпретаторов): бытие Вот как экзистирование – это удержание-раскрытой разомкнутости бытия в целом, и как таковое оно является условием возможности для *гипокейменон,* которое впервые обнаруживается в Вот вот-бытия для категориального толкования. В этом состоит конкретное соотношение *гипокейменон* и вот-бытия, а из слова «гипокейменон» вырастает, как мы все знаем, латинское «subjectum» – как логический, так и онтологический

субъект; в начале же Нового времени, у Декарта (строго говоря, впервые у Лейбница) слово «субъект» стало означать самосознание. Но в этом специфическом субъекте – самосознании – вот-бытие как таковое остается сокрыто. Так я ответил бы на Ваш вопрос.

А. Л.: А другой вопрос – о соотношении Аристотеля и Хайдеггера?

Ф.-В. ф. Х.: На этот вопрос я ответил бы следующим образом. Вся интерпретация Аристотеля Хайдеггером с самого начала направлялась хайдеггеровским постижением фактичной жизни. Дело обстоит вовсе не так, будто Хайдеггер обращается к Аристотелю и, не привнося ничего от себя, лишь выслушивает его, а потом говорит: «Ах да, верно». Великий мыслитель движим основной идеей своего мышления. Есть основная идея Канта, Гегеля и т. д. Мышление каждого из них представляет собой только разворачивание этой основной идеи, и когда они обращаются к другим мыслителям, те всегда встречаются им в горизонте их собственного мышления. Поэтому Хайдеггер увидел у Аристотеля больше, чем видел сам Аристотель. Это и есть *переосвещение* (Überhellung).

А. Л.: В русскоязычном интеллектуальном пространстве Хайдеггер по-прежнему считается довольно эзотерическим мыслителем. Я думаю, что основания этого заключаются в специфике его языка, но и в том, что его труды создают впечатление, будто он описывает мир негативно: как то, в чем наше вот-бытие теряет себя, в то время как обретение нами нашего собственного вот-бытия означает «заключение мира в скобки». Существует ли и в самом деле такая кьеркегоровская противоположность (либо мир, либо собственное вот-бытие)? Нуждается ли мир в реабилитации?

Ф.-В. ф. Х.: Очень важный вопрос, ибо он вновь дает повод для принципиального разъяснения, которое ведет нас в центр хайдеггеровского начинания. Этот вопрос, как Вы его сформулировали – в качестве широко распространенного мнения, таит в себе недоразумение. Конечно, это недоразумение Хайдеггер спровоцировал сам некоторыми из своих формулировок. Но если попытаться осмыслить

формулировки Хайдеггера исходя из существа дела, тогда удастся избежать этого недоразумения. Собственный исходный пункт Хайдеггера, представленный в лекции военно-экстренного семестра 1919 г. «Идея философии и проблема мировоззрения», включает в себя два аспекта. Во-первых, речь идет здесь о методе, об обретении герменевтической интуиции, которая отличается от рефлексивно-феноменологической интуиции Гуссерля. Во-вторых, следует назвать уяснение сущностной связи между человеком и миром, между жизнью и миром. Эта связь состоит в том, что жизнь сущностным образом соотнесена с миром. Причем «мир» означает теперь «целостность значимости». Жизнь первоначально живет из понимания значимого, понимания значимостей из значимого горизонта, имеющего характер мира. В этом – одна из важнейших новаций Хайдеггера. И с этой точки зрения, которую он реализует и в «Бытии и времени», необходимая связь с миром не может состоять в том, что вот-бытие, становясь самим собой, изолирует себя самого от мира, а утрачивая себя, теряет свою самость в пользу мира. Напротив, то и другое – утрата и обретение себя – представляют собой различные модусы, или различные способы исполнения связи с миром. Утрата самости как утрата себя в озабоченно устраиваемом мире и используемом внутримировом сущем представляет собой утрату самости потому, что в ней отношение этой самости к миру исполняется не изначально. Обретение самости как движение, противоположное ее утрате, происходит не ради безмирной самости, но ради изначального отношения к миру. Понимаете? Как раз наоборот. В тексте «Бытия и времени» есть одно замечательное место, которое я особо подчеркиваю на всех моих семинарах: «Понимание (которое подразумевает набрасывание, брошенное набрасывание, следовательно, экзистенцию. – *Ф.-В. ф. Х.*) *может* вложить себя первично (это, однако, не означает “исключительно”. Слово “первично” постоянно понимается читателями как “исключительно”, тем не менее оно подразумевает лишь определенный акцент. – Ф.-В. ф. Херрманн) в разомкнутость мира (это как раз-таки несобственное, неподлинное отношение к миру, когда вот-бытие увлечено миром и препятствует тому, чтобы его отношение к миру стало изначальным, т. е. осуществлялось из исполнения его бытия-самостью, из его брошенного набрасывания, набрасывающего

раскрытия отношения к миру), т. е. вот-бытие может понимать себя ближайшим образом и большей частью из своего мира. Или, наоборот понимание бросает себя прежде всего на *ради-чего*, т. е. вот-бытие экзистирует как оно само. Понимание есть или собственное, возникающее из своей самости как таковой, или несобственное[13]» (SZ. S. 146, §31). Понимание может вкладывать себя – это один модус исполнения отношение к миру – в разомкнутость мира. Это значит, что вот-бытие может понимать себя прежде и чаще всего исходя из своего мира. Но это как раз означает, что в этом модусе не обретается изначальное отношения к миру, которое состоит в том, чтобы первично вкладывать себя в мир отнюдь не ради отношения к миру, ибо отношение к миру может быть достигнуто и исполнено изначальным образом только из обретения самости. Обретение самости не подразумевает изоляции от мира. Обрести самость означает изначально исполнить себя как возможное брошенное набрасывание. Или – это уже другая возможность – понимание (т. е. экзистенция) бросает себя первоначально в «ради чего». Это означает, что вот-бытие экзистирует в качестве себя самого. Однако «ради чего» и «экзистирование в качестве себя самого» не означают «без мира». Напротив, они подразумевают следующее: исполнение себя самого в качестве изначального брошенного набрасывания, исполняемого ради отношения к миру, дабы вот-бытие могло экзистировать из *изначально* раскрытого отношения к миру. Таким образом, понимание (или экзистирование) может быть либо собственным, возникающим из собственной *самости* как таковой (но это именно собственное понимание *мира*, а не изолированной от мира самости), либо несобственным, т. е. несобственным отношением к миру. Обретение самости происходит не ради самости, которая изолирована от мира, не ради самости, избегающей мира, но ради изначального отношения к миру, ради изначального бытия-в-мире, присущего вот-бытию. В этом заключается главное, потому что отношение к миру устранить вообще невозможно, но оно может исполняться в двух модусах. Если оно исполняется так, что самость схватывает свое брошенное набрасывание не изначально, но лишь производным образом, тогда оно впадает в мир и внутримировое сущее, не раскрывая мир изначально и не открывая изначальным образом внутримировое сущее.

Если же вот-бытие обретает себя в своем бытии-самостью, т. е. если оно становится прозрачным для себя самого и исполняется как изначальное брошенно-набрасывающее бытие-в-мире, тогда оно не замыкается в себе самом, а приводит себя как раз в изначальное экстатичное отношение к миру. В этом состоит решающий пункт, необходимый для разъяснения данного вопроса.

А.В.: Теперь я бы хотел спросить Вас о том, в чем состоит различие между философскими концепциями Хайдеггера и Гадамера, учитывая то, что их многое объединяет. Они разрабатывали общие темы – искусство и язык, – однако в чем, по Вашему мнению, состоит существенное различие между ними?

Ф.-В ф. Х.: Все фундаментально-онтологические и бытийно-историчные вопросы – а это те же самые вопросы, лишь по-другому поставленные – являются для Хайдеггера сущностными вопросами. Следовательно, он спрашивает о сущности бытия, истины, мира, времени, пространства, языка, поэзии, искусства, мышления. И во всех этих вопросах всегда заключен вопрос о сущности человека. Эти сущностные вопросы были поставлены и развернуты как основные вопросы, т. е. вопросы для заложения новых основ философии в целом. И то, что здесь разыгрывается, исторически следует сопоставлять с тем, что совершил Декарт в своих «Meditationes de prima Philosophia». Это было новым заложением основ в размежевании с традицией. Или с тем, что совершил Кант в своей «Критике чистого разума»: это было также новым заложением основ – теперь уже по отношению к Декарту. И то же самое происходит у Хайдеггера. Можно так говорить (я еще не ответил на Ваш вопрос о «герметичности» Хайдеггера и хотел бы сделать это сейчас), ибо у Хайдеггера речь идет именно о новом всеобъемлющем заложении основ философии, которое еще более радикально чем заложение основ философии, произведенное Декартом и Кантом, ибо все основания дошедшей до нас западной философии Хайдеггер подвергает радикальному пересмотру. Поэтому его мышление кажется столь странным и герметичным. Однако это впечатление полностью исчезает, если целиком посвятить себя этим текстам и читать их не просто как тексты, интересные в литературном отношении. Тексты Хайдеггера

читают иначе чем тексты Лиотара, иначе чем тексты Делеза и Хабермаса. Ибо тексты Хайдеггера – это основополагающие тексты, в которых под философскую традицию подводятся новые основания. И такие тексты нуждаются в систематической проработке со стороны интерпретаторов. И если вы принимаете всерьез это притязание таких текстов, тогда впечатление герметичности исчезает. Так бы я ответил любому. Это именно первоначальное впечатление от этих текстов. Однако нельзя читать какой-либо из текстов Хайдеггера (например, «Вопрос о технике») и надеяться понять его в полной мере, не зная того, что этому тексту предшествовало. В таком случае эти тексты останутся недоступны. Но ведь то же относится и к текстам Канта или Гегеля. Гегелевская логика! Для того, кто начинает с нее, не зная «Феноменологии духа», «Логика» окажется книгой за семью печатями: абсолютно герметичной! Таким образом, необходимо смотреть на все это в более широком контексте. Требования, которые я предъявляю к интерпретации текстов Хайдеггера, – это те же самые требования, которые я предъявляю к обращению с трудами любого из известных мыслителей. И мои семинары, посвященные другим мыслителям, семинары, которых я провел достаточно много, подчинены тем же самым методическим требованиям. В этом – специфика Фрайбургской школы, которая была основана Хайдеггером и которую по-своему продолжил Ойген Финк.

Итак, это были хайдеггеровские фундаментально-онтологические вопросы как сущностные вопросы, сущностные вопросы как основополагающие вопросы, в которых философия в целом, до самых своих глубин, обретает новое основание. Как же относятся вопросы Гадамера, гадамеровские ходы мысли, к сущностным вопросам Хайдеггера? Отвечая на этот вопрос, я буду исходить из его философской герменевтики. Гадамеровские «Основы философской герменевтики» («Истина и метод») покоятся на почве разработанной Хайдеггером герменевтической феноменологии Dasein – как фундаментально-онтологической, так и бытийно-историчной герменевтической феноменологии. Это значит, что гадамеровские вопросы и гадамеровская философская герменевтика не закладывают новых основ философии в целом, как это делает Хайдеггер. Гадамер на это никогда и не претендовал! Он намного скромнее, чем многие из его интерпретаторов, которые дают его работам завышенную оценку.

Он сам сказал это на праздновании своего столетия в Гейдельберге – это было его заключительное слово. Гадамер намного скромнее. Он знает свои пределы. Эти пределы заключаются, прежде всего, в том, что он ставит свои вопросы и разворачивает свои мыслительные ходы на почве, заложенной Хайдеггером. Так что можно сказать: хайдеггеровское обоснование герменевтики происходит через обоснование философии в целом. Гадамеровская герменевтика представляет расширение и развитие того, что уже было положено в основание, даже если Гадамер иной раз приходит к собственным, иным, «отклоняющимся» результатам. Однако эти «отклонения», в том числе и полемика Гадамера с Хайдеггером (например, с хайдеггеровской интерпретацией греков и т. д.), являют собой все же ходы мысли в смысле расширения и развития, а также время от времени в смысле корректирующего развития того, что было заложено Хайдеггером.

Так бы я охарактеризовал это «*различие* в общности». *Общность* состоит в том, что Гадамер сознательно становится на заложенное Хайдеггером новое основание и, пребывая на этом основании, предпринимает вышеупомянутое расширение и развитие. Различие же состоит как раз в том, что Хайдеггер закладывает основу, в то время как Гадамер в своей философской герменевтике не производит обоснования философии в целом, которое было бы сопоставимо с тем, что делает Хайдеггер в «Бытии и времени» или в «Материалах по философии». Это я говорю не для того, чтобы критиковать Гадамера: я собственными ушами слышал, как Гадамер оценивал себя самого именно таким образом. И поэтому можно даже сказать, что мы совершили бы методическую ошибку, если бы думали, что то, что Гадамер разрабатывает в «Истине и методе» в качестве онтологии языка, представляет собой истолкование хайдеггеровских размышлений о языке. В таком случае совершают ошибку. В таком случае не видят своеобразия хайдеггеровских, равно как и гадамеровских размышлений о языке. Гадамерова онтология языка представляет собой расширение и развитие того, что в качестве почвы было заложено Хайдеггером. Причем необходимо добавить, что Гадамер перенял эту почву не целиком, но лишь выборочно. Только тот, кто это учитывает, способен правильно соотнести гадамеровскую онтологию языка с хайдеггеровским

вопросом о существе языка. Это обстоятельство очень отчетливо проявляется, например, в том, как, с одной стороны, Хайдеггер интерпретирует поэзию Рильке или поэзию Штефана Георге, и как, с другой стороны, эту поэзию интерпретирует Гадамер.

Таким образом, мы можем сказать теперь следующее: когда Хайдеггер интерпретирует Рильке (в статье «Для чего поэт?» [«Wozu Dichter?»]) или Штефана Георге (в «Слово» [«Das Wort»] или «Существо языка» [«Das Wesen der Sprache»], его тематизация творчества этих поэтов направляется вопросом о существе языка, который неразрывно связан с вопросом о существе бытия. Это значит: хайдеггеровские интерпретации поэзии постоянно ведут в сферу вопросов обоснования. Каждая из этих интерпретаций отнюдь не является замкнутой в себе интерпретацией того или иного поэта: Хайдеггер обращается к поэтам в горизонте производимого им заложения основ философии в целом.

Гадамеровские интерпретации поэзии Рильке и Штефана Георге являются, скорее, философско-герменевтическими, но вместе с тем и филологическими интерпретациями. Он ведь был великим филологом, не претендовавшим на то, чтобы посредством интерпретации творчества этих поэтов принципиальным образом ставить основные вопросы философии. Точно так же дело обстоит и с вопросом о произведении искусства. Все это – вопросы, которые являются совершенно конкретными уже в смысле герменевтики искусства, герменевтики поэзии. Однако такая герменевтика представляет собой расширение и развитие того, что Хайдеггер заложил в качестве основания.

А.В.: Мой последний вопрос имеет отношение к позднему периоду творчества Хайдеггера. Остается ли поздний Хайдеггер по-прежнему феноменологом, т. е. герменевтическом феноменологом, и если да, то в чем именно это проявляется?

Ф.-В ф. Х.: Здесь я хотел бы сослаться на одно место в тексте знаменитого диалога между японцем и спрашивающим, который был опубликован в сборнике статей «На пути к языку» («Unterwegs zur Sprache»). Там японец ставит этот вопрос о феноменологии и

герменевтике в позднем мышлении Хайдеггера, и Хайдеггер в ответ говорит следующее: «Выражение “герменевтический” произошло от греческого глагола ἑρμηνεύειν. Это слово связано с существительным ἑρμηνεύς, которое можно соотнести с именем бога Ἑρμης в игре мышления, которая является более обязывающей, чем строгость науки. Гермес – это вестник богов. Он приносит весть о судьбе (далее следует *перевод* этого значения для бытийно-историчного мышления, не принимающий во внимание мифологии бога Гермеса, ибо это было бы большим недоразумением. – *Ф.-В ф. Х.*). ἑρμηνεύειν представляет собой то изложение, которое приносит весть (Kunde), поскольку оно способно слышать послание (Botschaft)» («*Unterwegs zur Sprache*»[14], S. 115). А в другом месте, несколько ниже, Хайдеггер говорит о *герменевтическом отношении*.

Бытийно-историчное мышление точно так же, как и фундаментально-онтологическое мышление, хотя и с изменением структуры, обусловлено герменевтическим отношением. Когда Хайдеггер говорит «приносить весть», он этим выражением поясняет структуру наброска – брошенного или присвоенного (ereignet) наброска. И в таком случае это выражение означает «принесение вести» в «слышании послания». В слове «послание» нет никакой мистики. Послание – это структура броска (Zuwurf), присваивающего (ereignend) броска.

Таким образом, «принесение вести» в слышании послания – это структура наброска и броска. Набросок является брошенным, присвоенным наброском – присвоенным из присваивающего броска. Бросок – это бытийно-историчное движение к истокам (Zurückverfolgung) фундаментально-онтологической брошенности, движение назад – в присваивающий бросок. Это – ворота, открывающие путь из фундаментально-онтологического в бытийно-историчное мышление! Это я видел уже в 1961 г., когда писал свою диссертацию, и решающим здесь было то, что в этом выражении – «принесение вести в слышании послания» – проступает структура события обретения собственного (Ereignisstruktur), бытийно-историчная структура события обретения собственного.

В «Бытии и времени» (§ 7, стр. 37) ἑρμηνεύειν разъясняется как «*дать* знать» (ein Kund*geben*). Феноменологизирующее ἑρμηνεύειν *дает*

знать исполненному неявным образом вот-бытийному пониманию бытия – в герменевтическом истолковании – о его (вот-бытия) экзистенциальных структурах и о смысле бытия вообще, горизонтно понятом в экзистенциальных структурах.

«*Дать* знать», – говорит Хайдеггер в фундаментальной онтологии, ибо здесь брошенность еще не испытана из броска. В тот момент, когда брошенность вбирается в присваивающий бросок, «*давание* знать» (Kund*geben*) превращается в «*принесение* вести» (Kunde*bringen*), в принесение вести из вбрасывания-себя (Sich-Zuwerfen), из историчного вбрасывания конкретных историчных способов извлечения из сокрытости (Entbergungsweisen).

Но бытийно-историчное мышление Хайдеггера является не просто герменевтическим, а феноменологически-герменевтическим. В чем состоит это специфически феноменологическое, как феноменологическое проявляется?

Как мы знаем из «Бытия и времени», слово «феноменология» Хайдеггер объясняет, исходя из греческих слов *логос* (*legein*) и *phainomenon*: феноменология как специально предпринятое позволение видеть то, что показывает себя в себе самом и из себя самого. Феноменолог – это тот, кто следует этому принципу. И это позволение видеть, позволение видеть то, что для этого позволения-видеть показывает себя в себе самом и из себя самого, есть обращение внимания на себя-показывающее, *phainomenon* (феномен) как себя-показывающее. И это обращение внимания на себя-показывающее имеет такую структуру, что теперь – в бытийно-историчном мышлении – себя-показывающее, первично себя-показывающее, есть то, что вбрасывает себя всякий раз для мыслительного наброска. Таким образом, теперь феномен как себя-показывающее – это не только брошенное понимание бытия, но истина бытия, которая, присваивая, бросает себя для присвоенного из нее мыслительного, т. е. в мышлении раскрывающего, наброска. В структуре броска заключено себя-показывающее, первично себя-показывающее. Набросок может только феноменологически открыть то, что было ему задано как подлежащее раскрытию. Именно в этом состоит феноменологическая структура *бытийно-историчного* мышления.

Теперь о герменевтической структуре. Если мы вспомним о герменевтической ситуации, сформулированной Хайдеггером в «Бытии и времени» в форме трех структур: пред-имение (Vorhabe), пред-усмотрение (Vorsicht) и пред-восхищение (Vorgriff), то можно задаться вопросом: присутствуют ли эти три герменевтических понятия – три методических понятия – и в бытийно-историчном мышлении?

Первоначально себя-показывающее – как то, что вброшено, – есть пред-имение. Это – то, что мыслящий набросок *имеет пред* собой для своего мыслящего набрасывания: *пред-имение*. Но пред-имение – вброшенное как себя-показывающее – есть пред-имение для пред-усмотрения, для в*и*дения мыслительного наброска, который, набрасывая, раскрывает то, что находится в пред-имении, т. е. вброшенное. А этот мыслительный набросок, который в себе ведом пред-усмотрением, направленным на свое пред-имение, т. е. на вброшенное как пред-имение, со своей стороны – как пред-восхищение – пред-восхищает язык, в котором то, что всякий раз раскрывается в мысли – раскрытое в мысли из пред-имения того, что было вброшено – обретает слово. Все это я описал здесь весьма упрощенно. Эту специфически герменевтическую структуру (которая очень важна и для Гадамера, поскольку именно *эту* структуру он использовал при разработке своей философской герменевтики) можно легко проследить и в бытийно-историчном мышлении, коль скоро сам Хайдеггер в упомянутом диалоге с японцем говорит о герменевтическом отношении. Необходимо только видеть, как герменевтическая структура, истолкованная фундаментально-онтологическим образом, трансформируется в герменевтическую структуру, истолкованную с точки зрения истории бытия. Последняя не является чем-то абсолютно новым или совершенно иным. Она представляет собой модификацию герменевтической структуры, понятой с позиции фундаментальной онтологии. Я бы сказал, завершая мой ответ, что бытийно-историчное мышление тоже является герменевтической феноменологией; я пытался показать это в своей работе «Weg und Methode»[15] («Путь и метод»), которую посвятил 90-летию Ханса-Георга Гадамера. В этой работе наиболее важны страницы 25–26. На этих страницах я изложил то, что я только что высказал в форме краткого резюме.

А.Л.: Господин фон Херрманн, я сердечно благодарю Вас за исчерпывающие ответы и пояснения.

Ф.-В ф. Х.: Я со своей стороны искренне благодарю Вас, господин Лаврухин, за приглашение дать это интервью и важные вопросы, на которые я попытался ответить для русскоязычных читателей Вашего издания.

А.Л.: Хотите ли Вы обратиться к нашим читателям?

Ф.-В ф. Х.: Я бы хотел призвать русскоязычных читателей серьезно отнестись к тому, что я говорил здесь, в своем интервью, прежде всего о методических максимах, касающихся обращения с текстами Хайдеггера. Необходимо сначала усвоить эти методические максимы и *только затем* приступать к самостоятельному изучению текста. Потому что именно так, именно таким образом, следуя этим максимам, мы сами под водительством Хайдеггера – а я лично и под водительством Ойгена Финка – подходим к этим текстам и проходим через эти тексты. Лишь этот путь ведет к верному уразумению текста и самой вещи! Лишь этот путь, и никакой другой!

Беседу вел А. Лаврухин (Минск)
Перевод И. Инишева, Е. Борисова и А. Лаврухина

[1] Переводы М. Хайдеггера даны в авторской редакции (*ред*).
[2] С учетом трех «сдвоенных» томов: 29/30, 36/37 и 56/57 (Здесь и далее примечания переводчиков).
[3] B. 87: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944. Hrd. von P. von Ruckteschell. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 2004. // Martin Heidegger. Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen.
[4] B. 90: Zu Ernst Jünger. Hrd. von P. Trawny. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 2004 // Martin Heidegger. Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen.

[5] Судить (*др-греч.*)

[6] *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1967. S. 255.

[7] *Gadamer H.-G.* Heideggers Wege. Gesammelte Werke. Bd. 3. Tübingen, 1993. S. 226.

[8] *Хайдеггер М.* Время и бытие. Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 216.

[9] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt/Main, 1996

[10] Так переводит это слово В.В. Бибихин. Далее мы переводим его как «посыл», что обусловлено контекстом разъяснений Ф.-В. фон Херрманна.

[11] Там же. С. 218.

[12] *Heidegger M.* Frage nach der Technik. S. 29–30.

[13] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 146. В данной цитате мы заменили термин «присутствие», используемый В.В. Бибихиным для передачи немецкого «Dasein», термином «вот-бытие».

[14] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 12. Unterwegs zur Sprache. Frankfurt/Main, 1985.

[15] *Herrmann F.-W.* Weg und Methode: Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens. Frankfurt/Main, 1990.

А.В. Михайловский

ЧЕГО НЕ ВИДЕЛ ЭРНСТ ЮНГЕР*

Рецензия на книгу: Martin Heidegger. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe. Bd. 90. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 472 s.

(Мартин Хайдеггер. Об Эрнсте Юнгере. Полное собрание сочинений. Т. 90 / Под ред. Петера Травни. Франкфурт-на-Майне: Витторио Клостерманн, 2004. 472 с.)

Выход 90-го тома («По поводу Эрнста Юнгера») полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера – событие, одинаково важное как для хайдеггероведения, так и для юнгероведения, которое в последние годы переживает настоящий подъем. Не случайно, что издатель тома, молодой немецкий философ Петер Травни (Вуппераль), является прекрасным знатоком обоих авторов. Публикация этих архивных заметок окончательно подтверждает то, о чем раньше можно было лишь догадываться по немногим косвенным свидетельствам самого Хайдеггера в его работах 1930–1940-х гг. (например, по ранней редакции доклада «Время картины мира», манускриптам «К философии (О событии)», «Осмысление», «История бытия», лекциям о Гёльдерлине и Ницше), а также по неопубликованным послевоенным письмам и статье «К вопросу о бытии»[1]. А именно теперь с полным правом можно утверждать, что чтение «Рабочего» и других философских эссе Юнгера повлияло на мысль Хайдеггера «после поворота» ничуть не меньше, чем чтение Ницше. В то же время становится очевидным, что Хайдеггер был и остается единственным мыслителем, кому удалось по-настоящему вскрыть философское значение «Рабочего», увидев в нем легитимное продолжение мысли Ницше, а вместе с тем и завершение европейской метафизики в целом[2].

В существующих жизнеописаниях Хайдеггера имя немецкого писателя и философа-эссеиста Эрнста Юнгера (1895–1998) встречается чрезвычайно редко, не говоря уже о таких авторах «консервативной революции», как

Фридрих Георг Юнгер или Карл Шмитт, которые после 1945 г. в течение многих лет составляли один тесный круг общения. По этой и многим другим причинам публикация 90-го тома (вкупе с готовящейся сейчас к печати перепиской обоих авторов) бросает вызов новым биографам Хайдеггера, а от философов и историков философии требует более глубокого продумывания последствий фатального ректорства и годов «поворота» (т. е. с 1934 до 1936, года начала работы над «Beiträge»).

90-й том собрания сочинений включает в себя заметки о Юнгере (319 листков), возникшие между 1934 и 1940 гг. и посвященные преимущественно «Рабочему», а также манускрипт под названием «Выступление о Юнгере» (73 листка), служивший Хайдеггеру основой для семинара, который он проводил для небольшого круга коллег во Фрайбургском университете в январе 1940 г. Кроме того, в приложении к книге опубликован небольшой текст 1939 г. «Письмо к отдельным воинам»[3], фрагментарная рукопись «Гештальт» 1954 г. и пометки на полях двух личных экземпляров «Рабочего» (3-е и 4-е издание)[4], сборника «Листья и камни»[5] с важным для понимания Юнгера эссе «О боли» и, наконец, эссе «Через линию» из сборника 1950 г. к 60-летию Мартина Хайдеггера[6]. Вклейка факсимильной копии страницы из первой части «Рабочего», испещренной пометками Хайдеггера, красноречиво говорит о том, насколько внимательно и серьезно он читал труды своего более молодого современника: на полях нет ни одного свободного места, прокомментировано каждое предложение, ключевые слова подчеркнуты и обведены красным и желтым карандашами.

В послесловии к тому издатель замечает, что Хайдеггер, по его собственному свидетельству, впервые столкнулся с «Рабочим» уже в 1932 г. Скорее всего, речь идет о первых месяцах зимнего семестра 1932/33 г., поскольку знаменитое эссе Юнгера увидело свет осенью 1932 г. Как в таком случае объяснить тот факт, что первые заметки о Юнгере относятся к 1934 г.? Как известно, 27 апреля 1934 г. было удовлетворено прошение Хайдеггера об отставке с поста ректора Фрайбургского университета. Оно стало первым знаком размежевания Хайдеггера с национал-социализмом, которое в последующие годы приняло формы критики техники и европейского нигилизма[7].

Однако в самый год своего ректорства Хайдеггер еще очень сильно зависит от языка «воли к власти» с его пафосом борьбы, долга и повиновения – многочисленные свидетельства этого мы находим в сборнике под общим заглавием «Das Rektorat»[8]. Единственный философ, удостаивающийся упоминания в ректорской речи о «Самоутверждении немецкого университета» – Фридрих Ницше. А в следующей по важности речи Хайдеггера в качестве ректора, произнесенной в день торжественного посвящения в студенты 25 ноября 1933 г., впервые упоминается имя Эрнста Юнгера. Выступление носит характерное название «Германский студент как рабочий»[9] и начинается со ссылки на работу Вильгельма фон Гумбольдта «О внутренней и внешней организации научных учреждений в Берлине» («Über die innere und äußere Organisation der wissenschaftlichen Anstalten in Berlin», 1810), где речь, как известно, идет о разграничении сфер науки и государства. Впрочем, эта ссылка нужна Хайдеггеру лишь для того, чтобы поставить вопрос, вытекающий из его идеи реформирования германского высшего образования: «Но как быть, если государство претерпевает перемены, если в корне изменяется наука? Как быть, если оба процесса развиваются под неудержимым натиском новой германской действительности (aus der Unaufhaltsamkeit des Andrangs einer neuen deutschen Wirklichkeit)?». Изменение действительности влечет за собой изменение сущности студента, студенчества. «Кто он, студент новой германской действительности?» – спрашивает Хайдеггер и отвечает: студент больше не «академический бюргер», учеба теперь стоит под знаком трудовой и научной повинности (Arbeits- und Wissensdienst). Германский студент не наличествует, а находится в движении (очевидный намек на «тотальную мобилизацию»), этим определяется его бытие. Любопытно, что, развивая свою мысль, Хайдеггер не может обойтись без использования таких юнгеровских понятий, как «склад» (der neue Schlag), «атака» («нападение», Angriff), «работа» (Arbeit), «гештальт рабочего» (die Gestalt des Arbeiters). Он вспоминает старое различение между трудом умственным (Arbeiter der Stirn) и трудом физическим (Arbeiter der Faust) и задает слушателям и себе новый вопрос: «А не изменилась ли вместе с новой германской действительностью и сама сущность работы и рабочего?» Ответ

на этот вопрос также предлагается в духе Юнгера: рабочего нельзя сводить к экономическому измерению труда, понимать его всего лишь как «сословие». Далее Хайдеггер прямо интегрирует «Рабочего» в свою философию (т. е. фундаментальную аналитику Dasein) и, фактически противопоставляя его автора, славного фронтовика, «научному сообществу», заявляет: «Наше здесь-бытие (Dasein) начинает смещаться к другому способу бытия, характер которого я несколько лет назад определит как *заботу*, что, однако, было единодушно отвергнуто специалистами по философии. Недавно *Эрнст Юнгер*, исходя из творческого понимания Ницше и на основании опыта сражений военной техники Первой мировой войны, как раз указал на этот уже наметившийся способ бытия человека следующей эпохи через *гештальт* рабочего»[10]. Более того, «государство рабочего», существующее для Юнгера лишь как desideratum, Хайдеггер отождествляет с национал-социалистическим государством, а трудовой порыв германского студента объясняет вполне в духе идеологии «фёлькиш». Переходя собственно к процедуре имматрикуляции («Я обязываю вас следовать воле и делу нашего фюрера Адольфа Гитлера и т. д.»), Хайдеггер приводит ожидаемое «определение сущности»: «Новый германский студент есть *рабочий*»[11].

В 1934 г., уйдя с поста ректора, но оставаясь профессором философии Фрайбургского университета, Хайдеггер пытается сформулировать новую позицию по отношению к режиму. Теперь он размышляет о преодолении исторической эпохи, связанной с метафизикой воли, начинает видеть в современности крайнюю форму нигилизма. На это же время приходится и более интенсивное чтение «Рабочего».

Три автора выступают главными собеседниками Хайдеггера после ухода с поста ректора: Гёльдерлин, Ницше и Юнгер. Гёльдерлина Хайдеггер открыл для себя благодаря изданию Норберта фон Хеллинграта. Этот поэт важен для некогда порвавшего с католицизмом философа тем, что знает о конце христианства и своей роли посредника между богами и народом. Ницше важен тем, что воплощает последнее значительное слово в философии, в котором завершается (в смысле Vollendung, «исполнения») метафизика как история бытия. И тот и другой были «любимчиками» новой

культурной политики, фюрер даже подарил дуче полное собрание сочинений Ницше. Однако Хайдеггер в более поздних лекциях второй половины 30-х – начала 40-х гг. скорее развенчивает образы официальной пропаганды и фактически превращает своих философских спутников в опасных для режима диссидентов. Он догадывается о том, что «воля к власти устроена так, чтобы не позволять действительному, которым она о-владевает, являться в *той* действительности, в качестве каковой она сама существует»[12], и все же спокоен, зная, что уже нельзя объявить сумасшедшим того, кто и так обращен к людям ночной стороной своего духа.

Несколько иначе дело обстоит с фигурой Юнгера, которого фрайбургский философ volens nolens должен был воспринимать как своего конкурента. Существенное различие между ними состояло в том, что второй в 1933 г. видел в национал-социализме революцию, которая должна была принести обновление, тогда как первый не только не верил в это, но и вполне осознавал всю катастрофичность «плебейской» диктатуры. В своей праворадикальной национал-революционной публицистике, да и в философско-историческом эссе «Рабочий», Юнгер оказался мудрее Хайдеггера – по крайней мере, политически. Читая и перечитывая «Тотальную мобилизацию», «Рабочего», «О боли», а затем и роман 1939 г. «На мраморных утесах», Хайдеггер не мог не признать проницательности Юнгера, не мог не отметить поразительно точного характера его описаний, диагноза. Но по сравнению с «писателем» Юнгером мыслитель Хайдеггер имеет другое преимущество: он способен видеть то, чего Юнгер не видит.

Юнгер описывает современность как техническую революцию, «эпоху масс и машин», набрасывает перспективу «мира работы» в планетарном масштабе и предсказывает господство «гештальта рабочего», который установит на расчищенном пространстве новую иерархию ценностей. Все это действительно отвечает мыслям Ницше о нигилизме и воле к власти. Вместе с тем известно, что Юнгер уже в первые годы нацистской диктатуры решительно дистанцируется от национал-социализма, осознавая роковое несоответствие новой политической реальности своим проектам «тотальной мобилизации» и «рабочего». Хайдеггер же после 1934 г. совершенно иначе, чем Юнгер, понимает неспособность национал-

социалистов и их фюрера придать эпохе новую форму, произвести переоценку ценностей. Оттого-то он не только претендует на подлинно философское прочтение Ницше, но и, в сущности пытается показать, что его вера в национал-социализм имела более глубокие основания, чем юнгеровская дистанция. Здесь закономерно возникает вопрос, читает ли Хайдеггер «Рабочего», отталкиваясь от Ницше, или же, наоборот, Ницше прочитывается через призму «Рабочего»[13]? Однозначного ответа получить нельзя, ибо взаимосвязь рецепции обоих авторов, в сущности, имеет герменевтический характер. Тем не менее важно понимать, что труд Эрнста Юнгера «Рабочий» значим для Хайдеггера именно потому, что иначе, чем Шпенглер, «позволяет сделать то, чего не смогла до сих пор сделать вся литература о Ницше, а именно: дать опыт сущего и того, как оно есть, в свете ницшевского наброска сущего как воли к власти»[14].

Так в чем же состоит опыт Юнгера, из чего исходит вопрошание Хайдеггера? Под рубрикой «Что Эрнст Юнгер видит» (Was Ernst Jünger sieht) он пишет: «Он видит сегодняшнюю действительность как волю к власти», ему лучше видно то, что в эпоху Ницше было еще плохо заметно, т. е. явления техники как «основного способа учреждения и обеспечения действительного как воли к власти»[15] Но отношение автора к действительности заключается в позиции «героического реализма», которая отличается от продумывания и вопрошания. «Холодное описание» и «точность» Юнгера суть не более чем часть действительного, его язык «субстанциален», «динамичен».

Чего Эрнст Юнгер не видит (Was Ernst Jünger nicht sieht)? Юнгер не видит, потому что он всего лишь «описывает» (как Beschreiber): он не видит того, что «эпоха рабочего» есть лишь логическое завершение Нового времени. Эпохи «бюргера» и «рабочего» – не две разные эпохи, как представляется Юнгеру (заметим, не только ему, но и многим представителям философии кризиса), а принадлежат к одной и той же «метафизической эпохе». «Движение» упустило свой шанс преодолеть ее, и теперь окончательно восторжествовал нигилизм. «Имперская диктатура безоговорочного вооружения ради самого вооружения – а о чем еще, если не об этом говорит гештальт рабочего? – есть полное опустошение,

искоренение возможности “мира”, более того, всякой истины бытия». Такой взгляд на «Рабочего» еще раз подтверждает тезис о том, что критика национал-социализма совпадает у Хайдеггера с критикой техники, которая в свою очередь соотносится с критикой метафизики и историей бытия. Вместе с тем под «имперской диктатурой» вполне может иметься в виду и диктатура пролетариата (коммунизм).

Эрнст Юнгер в то же время выступает и как «мыслитель» (Ernst Jünger als «Denker»). Нововременное «мышление» метафизично и в завершении своего движения мыслит бытие как волю к власти. Всюду, где мыслится сущность этой действительности и из этого мышления понимается сущее, «мышление» есть «рассчитывание». Люди «рассчитывают», «планируя» и вычисляя планируемое только благодаря разбору «положения». Изображение и «описание», «рассмотрение» и наблюдение «ситуации» – существенные признаки такого мышления.

Среди всех наблюдателей ситуации Эрнст Юнгер самый холодный и самый точный, потому что он располагает двумя вещами: во-первых, первоначальным опытом действительности в смысле метафизики Ницше и, во-вторых, способностью строго говорить о происходящем.

Этот «мыслитель» – современный (своевременный, zeitgemäß) «рассчитывающий мыслитель» (Rechner), который, вглядываясь в сущность бытия как воли к власти, безоглядно представляет отчет о существенных чертах своего «времени». Но это и все; ведь он вместе с тем остается в рамках «ценностного» мышления».

Заметки на полях «Рабочего» и других эссе Юнгера приоткрывают для нас любопытные особенности герменевтической работы Хайдеггера. Он «раскладывает» эссе с его «нестрогими» формулами на историко-культурные и философские составляющие, как хорошие комментаторы вычленяют в комментируемом труде различные параллели, аллюзии, скрытые цитаты и заимствования. В то же время установка Хайдеггера как читателя и интерпретатора, размыкающая «шифры» эссе в перспективе *истории метафизики*, позволяет распознать в «Рабочем» нечто большее, чем итог политической публицистики Юнгера конца 1920-х годов, манифест национал-большевизма или просто некую социальную утопию. Разумеется,

названные перспективы не лишены смысла и, более того, должны учитываться в свете последних публикаций[16], однако не менее интересно двигаться в предложенном Хайдеггером направлении. Тем более что историко-метафизическое прочтение «Рабочего» является, как мы уже сказали, наиболее серьезной и значимой из всех существующих интерпретаций главного теоретического труда Эрнста Юнгера.

Несмотря на то что Юнгер был и всегда оставался для Хайдеггера (даже в 1950-е годы, когда сам Юнгер отошел от технического оптимизма своего раннего творчества и создал концепцию «стены времени») прежде всего автором «Рабочего», можно утверждать, что он читал фактически все основные его произведения. Мы встречаем ссылки на ранние военные книги начала 1920-х годов: «В стальных грозах», «Борьба как внутреннее переживание», «Перелесок 125», «Огонь и кровь», а также на важные эссе «Тотальная мобилизация» (1930) и «О боли» (1934). В более поздних заметках 1939–1940-х гг. упоминается новелла «На мраморных утесах». Кроме того, Хайдеггер хорошо ориентируется в актуальных культурных и политических тенденциях, постоянно проводит параллели не только с философской литературой (что в общем-то естественно), но и с современной художественной литературой, политической публицистикой и т. д. Например, фронтовая проза Юнгера сравнивается с «Румынским дневником» (1924) Ханса Кароссы или рассказом «Оставленный пост» (1935) Фридриха Франца фон Унру, а отдельные пассажи из «Рабочего» рождают отсылки к статьям В. Ратенау и В.И. Ленина.

Ниже мы приводим перевод некоторых пометок Хайдеггера на полях личных экземпляров «Рабочего» и других эссе Э. Юнгера[17].

Замечания к историко-культурному контексту.

К 3-му изданию, с. 27 (78): «Здесь немецкое юношество узрело <u>бюргера в его конечном, предельно откровенном облике</u>, и здесь же, в лучших своих воплощениях – солдата и рабочего, оно немедленно заявило о своей причастности к восстанию, в чем нашло выражение то обстоятельство, что в этом пространстве бесконечно более желанно быть преступником, нежели бюргером…». Ср.: фон Заломон. <u>Вне закона</u>[18].

Там же: «Что надлежит увидеть, так это наличие диктатуры экономической мысли самой по себе, охватывающей своим кругом всякую возможную диктатуру и ограничивающей ее в принятии мер». Ратенау Экономика – наша судьба[19].

С. 40 (97): «Одно из средств подготовки к новой, проникнутой большей отвагой жизни состоит в уничтожении оценок освободившегося и ставшего самовластным духа, в разрушении той воспитательной работы, которую провела с человеком бюргерская эпоха». Плоть и жизнь противник духа[20].

С. 66 (130): «Единственно возможный наследник пруссачества, рабочие, не исключают, однако, элементарное, а включают его [ср. «Прусский социализм» Шпенглера, т. е. Ницше]; они прошли через школу анархии, через разрушение старых уз и поэтому должны осуществлять свое притязание на свободу в новом времени, в новом пространстве и через новую аристократию».

С. 240 (354): «Можно рассматривать эти революции как некое продолжение войны, равно как и война может быть истолкована как очевидное начало великой революции». Ленин.

С. 291 (420): «В этом контексте проясняются современные открытия общности интересов, геополитических пространств и возможностей федерализма, в которых следует видеть наступление на структуру национального государства и попытку конструктивной подготовки имперских пространств». Германия – Россия.

Теперь перейдем собственно к замечаниям относительно метафизики гештальта.

С. 31 (86): «*Гештальт* [В. к. в., 819 Гёте; перво-феномен. Борьба против Ньютона. [/] Иной «закон» – закон мета-«физики» так как физическое = отношение причины и следствия! Ср. Арист. prwton kinoun achineton!

христ. заменяет каузализмом; впервые Лейбниц! [/] Гештальт как «метафизическая власть» 113, 124. = Метафизика. 146] *как целое, включающее больше, чем сумму своих частей.*»: ср. с. 77 сл.

Понятие гештальта, вводимое Юнгером под влиянием своих лейпцигских учителей философии Г. Дриша и Ф. Крюгера, рождает у Хайдеггера (который, естественно, ничего не знает о философской школе Юнгера) цепочку ссылок на «Волю к власти» Ницше, «Учение о свете» Гёте, аристотелевскую идею перводвигателя, ее интерпретацию в христианском богословии и, наконец, возвращает к новоевропейской философии в лице Лейбница. Сравнение «гештальта рабочего» с пра-растением Гёте и идеей Платона станет впоследствии фундаментом хайдеггеровской интерпретации (ср. манускрипт 1954 г. «Гештальт» и статью 1955 г. «О “линии”», позднее опубликовано под названием «К вопросу о бытии»).

Там же: «*Иерархия в царстве гештальта определяется не законом* [ср. с. 49] *причины и следствия*, [ср. Н. В.к.в., № 633 сл.] *а законом иного рода – законом печати и оттиска* [знание этого – основное условие любого философского и прежде всего метафизич. мышления, ср. различение бытия и сущего!; с. 296.; ср. с. 221 «природа»; Платон!]; *и мы увидим, что в эпоху, в которую мы вступаем, очертания пространства, времени и человека сводятся к одному-единственному гештальту, а именно, к гештальту рабочего.*»: ср. с. 196; Г. «первообраз» ср. с. 221.

И далее: «*В гештальте заключено целое, которое включает больше, чем сумму своих частей, и которое было недостижимо в анатомическую эпоху*»: Целостность и [?]-связь, то есть уже метафизика сущности.; гештальт-теория и ее разновидн. Ср. Крюгер / Лейпц. Кёлер, фон Вайцзеккер[21].

С. 32 (87): «*С того мгновения, как переживание облекается в форму гештальтов, гештальтом становится все. Поэтому гештальт – это не новая величина, которую следовало бы открыть в дополнение к уже известным, но с того момента, когда глаза раскрываются по-новому* [с.

39], *мир является как арена действия гештальтов и их связей*». „ d š a e • d o j как предыстория этого конечного состояния метафиз. субъективности – «тип». Ницшево переворачивание платониз.

Комментируя далее фигуру «героического реализма», Хайдеггер опять-таки немедленно устанавливает соответствия с мыслью Ницше: «героический реализм» – «Веселая наука», № 268: «Что делает героическим? – Одновременно идти навстречу своему величайшему страданию и своей величайшей надежде». Выражение Юнгера «моральная схема коррумпированного христианства» возводится к формуле Ницше «платонизм для народа».

С. 47 (106): «Один из маневров бюргерской мысли сводится к тому, чтобы наступление на культ разума провозгласить наступлением на сам разум и благодаря тому отмахнуться от него как от чего-то неразумного». Разум как явление воли к власти.

С. 148 (232–233): «...Нивелировка есть не что иное, как реализация низшей ступени, обоснование мира работы. Поэтому процесс жизнедеятельности сегодня по преимуществу пассивен, страдателен. Однако чем дальше идет разрушение и преобразование, тем с большей определенностью распознается возможность нового построения – построения органической конструкции». Все это то же самое, что и мир Ницше–Шпенглера – только вместо негативного она носит насильственно-позитивный характер.

С. 211 (316): «Ибо та же самая власть, которую искусство государственного управления репрезентирует посредством господства, искусством как таковым обнаруживается посредством оформления». Принцип «культурной пропаганды»!

Поздние замечания к 4-му изданию носят более оценочный, жесткий и ироничный характер. Например:

С. 53 (113): «Отпала необходимость вновь заниматься переоценкой ценностей – довольно и того, чтобы видеть новое и участвовать в нем». Пожалуйста, г-н Юнгер!

Хайдеггер ставит автору «Рабочего» в упрек, что тот мыслит совершенно в духе Нового времени, не по-гречески, например, когда говорит о «типе» как «носителе», основе. Ведь на самом деле здесь кроется «субъект», который выступает как основание бытия, отмечается в маргиналиях. «Гештальт рабочего» посредством техники опустошает весь земной шар, связь техники и вооружения очевидна. Воля к власти предполагает в качестве своих условий современную технику и бездумность. «В. к в. как бытие – это не общий род по отношению к сущему; так считает только метафизика, в которой Юнгер увяз по уши».

С. 71 (136): *«Глубочайшее счастье человека состоит в том, что он приносится в жертву, а высочайшее искусство приказа – в том, чтобы указывать цели, достойные жертвы»*. Какую цель может иметь в.к.в., кроме себя самой? *Достойная* ли это цель? И вообще цель ли это? Или бессмысленность сама по себе?

Как мы уже видели на примере речи 25 ноября 1933 г., Хайдеггер склонен увязывать мысль Юнгера с собственной философией «Бытия и времени». Например:

С. 78 (144–145): *«В преобладании, в избытке выдает себя связь с гештальтом, – связь, которая во временном измерении воспринимается как отношение к будущему»*. Б.и.в.

В остальном Юнгер – это «литератор», homo militaris, который «везде говорит на языке докладов вермахта». Когда он в одном месте «Рабочего» воспевает пулемет, который, в отличие от «систем духа», «нельзя опровергнуть», или ставит выверенные движения техника выше интеллектуальных игр, Хайдеггер комментирует: «Почему же Юнгер пишет в год по книге, вместо того чтобы по меньшей мере помолчать?»

Итак, несмотря на проскальзывающее то тут, то там менторское и даже пренебрежительное отношение к Юнгеру, хайдеггеровская критика все же бьет в цель: Юнгер не понял того, что имел в виду Ницше под волей к власти. Он думает, будто власти еще только нужно добиться, однако это «бессмыслица». «Воля к власти подразумевает не стремление к тому, чего у кого-то пока еще нет», но «означает: повелевать властью (т. е. осуществлением господства) – править ее осуществлением (Vollzug)». Хайдеггер, как бы вспоминая о собственной иллюзии, спрашивает, не означает ли «любая революция как переворот» еще большее «затягивание» (Verstrickung) в этот процесс? Все это подталкивает к заключению, что философ, выявляя укорененность концепций «тотальной мобилизации» и «рабочего» в новоевропейской метафизике субъекта, на самом деле критиковал собственную более раннюю философскую позицию. Переход, «поворот» окончательно завершился в манускрипте 1936–1938 гг. «К философии (О событии)», и чтение Эрнста Юнгера, несомненно, стало важнейшей вехой на этом пути.

Наконец, было бы несправедливо не сказать о том, что по-настоящему сближает двух авторов. Конечно, известная дистанция между «философом» Хайдеггером и «писателем» Юнгером едва ли могла быть преодолена – даже тогда, когда после Второй мировой войны бывшие «консервативные революционеры» начали встречаться и переписываться, одновременно читали Гёльдерлина, обсуждали опыт «лесных троп» и с глубоким скепсисом оценивали процесс медиализации демократического общества Германии. Однако от внимательного читателя этих заметок Хайдеггера о Юнгере 1934–1954 гг. не укроется взаимосвязь, взаимообусловленность поэтического наблюдения и философского вопрошания, иначе говоря, зрения и мышления. Не случайно Хайдеггер из всех поздних сочинений Юнгера больше всего ценил его эссе «Тонкий охотник» (Subtile Jagden. Stuttgart: Klett, 1967), ставя эту книгу энтомологических наблюдений в один ряд с «Рабочим». В языке просвечивает истина бытия – вот, пожалуй, подлинная точка соприкосновения обоих авторов, столь важных для понимания немецкой мысли XX века.

* Статья написана при поддержке РГНФ, грант 07-03-00287а.

1 Речь идет об ответе Хайдеггера на эссе Юнгера «Через линию» (1950): *Heidegger M.* Über «Die Linie // Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag. Hrsg. von. A. Mohler. Frankfurt a. M., 1955. S. 9–45. С небольшими изменениями (добавлено короткое предисловие) статья переиздана под названием «Zur Seinsfrage» в: *Heidegger M.* Wegmarken. GA. Bd. 9. Frankfurt a. M., 1967. Об этой знаменитой дискуссии см. исследования Г. Фигаля, в частности: *Figal G.* Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift Über die Linie (1950) und Martin Heideggers Kritik Über «Die Linie» (1955) // Müller H.-H./Segeberg H. (Hrsg.) Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. München, 1995. S. 181–197.

2 Эти предположения, обретшие теперь опору в текстах, делались уже не раз. См., напр.: *Михайловский А.В.* Значение языка «Рабочего» для хайдеггеровской критики метафизики // Историко-философский ежегодник' 2001. М.: Наука, 2003. С. 218–248; *Seubold G.* Martin Heideggers Stellungnahme zu Jüngers «Arbeiter» im Spiegel seiner Technikkritik // Titan Technik. Hrsg. von Friedrich Strack. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

3 На самом деле речь идет о двух письмах Хансу-Херманну Гроотхоффу, отправленных из Мескирха на фронт в ноябре 1939 г.

4 *Jünger E.* Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Hamburg, 1932.

5 *Jünger E.* Blätter und Steine. Hamburg, 1934.

6 *Jünger E.* Über die Linie // Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1950. S. 245–283.

7 См.: *Vietta S.* Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik. Tübingen, 1989.

8 *Heidegger M.* Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken. Frankfurt a.M., 1983.

9 *Heidegger M.* Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation. 25. November 1933 // Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. GA. Bd. 16. Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt am Main, 2000. S. 198 ff. Ср. также речи «Wehrdienst der Freiburger Studentenschaft», «Arbeitsdienst und Universität».

10 Ibid. S. 205.

11 Ibid. S. 206.

12 *Heidegger M.* Wegmarken. 3., durchges. Aufl. Frankfurt a. M., 1996. S. 390.

[13] Этим вопросом, в частности, задается и Петер Травни: *Trawny P.* Heidegger und «Der Arbeiter». Zu Jüngers metaphysischer Grundstellung // Figal G., Knapp G. (Hrsg.) Verwandschaften: Jünger-Studien (Bd. 2). Tübingen: Attempto-Verlag, 2003. S. 74–91.

[14] *Heidegger M.* Wegmarken. S. 391.

[15] Напомним юнгеровское определение техники, принимаемое Хайдеггером: «Техника есть мобилизация мира гештальтом рабочего».

[16] См., напр.: *Jünger E.* Politische Publizistik. 1919–1933. Hrsg. v. Sven Olaf Berggötz. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. (Рецензия Г. Хайдаровой в: НЛО. 2003. № 2 (60). С. 396–399).

[17] Мы воспроизводим формат немецкого издания: цитаты взяты в кавычки; подчеркивания и комментарий после цитаты принадлежат Хайдеггеру, внутри цитаты комментарий заключен в квадратные скобки; в остальных случаях квадратные скобки обозначают вставки издателя. Первая цифра означает номер страницы третьего и (ниже) четвертого издания «Рабочего»; вторая цифра в круглых скобках – номер страницы русского издания: *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли; Из переписки по поводу «Рабочего» / Пер. с нем. и послесл. А.В. Михайловского, пред. Ю.Н. Солонина. СПб.: Наука, 2000.

[18] *Salomon E. v.* Die Geächteten. Berlin, 1930. Эрнст фон Заломон (1902–1972) был членом фрайкоров (Freikorps), отсидел пять лет за соучастие в покушении на В. Ратенау, затем публиковался в редактируемых Э. Юнгером национал-революционных журналах и сборниках. В первом романе автора «Вне закона», сразу ставшего бестселлером, описывается жизнь фронтового поколения немцев, не принявшего Веймарскую республику и связавшего свою судьбу с праворадикальными «патриотическими» организациями вроде «Организации Консул» (О.С.).

[19] *Rathenau W.* Von kommenden Dingen. Berlin, 1917. Речь идет о влиятельнейшем германском публицисте и политике еврейского происхождения Вальтере Ратенау, убитом в Берлине 24 июня 1922 г. террористами Керном и Фишером.

[20] Здесь Хайдеггер очевидно отсылает к известной работе философа жизни Людвига Клагеса «Дух как противник души» (Der Geist als Widersacher der Seele. 3 Bde., 1929–1932).

[21] *Krueger F.* Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle. München, 1926; *Köhler W.* Psychologische Probleme. Berlin, 1933. *Weizsäcker V. v.* Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Stuttgart, 1940.

А.А. Шиян

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ – ОТ МОНОЛОГА К ДИАЛОГУ

Рецензия на книгу: Christian Möckel. Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretation. Berlin: Logos, 2003. 195 s. (Кристиан Мёкель. Феноменология: проблемы, отсылки и интерпретации. Берлин, 2003. 195 с.)

Феноменология сегодня – это не замкнутая секта, не закрытое общество для посвященных, говорящих на только им понятном языке. Сегодняшний читатель ждет от философа открытых дискуссий и готовности отстаивать свою позицию в современном культурном контексте. Именно этим требованиям удовлетворяет новая книга К. Мёкеля «Феноменология: проблемы, отсылки и интерпретации», в которой автор сталкивает различные, порой взаимоисключающие позиции по важнейшим философским вопросам XX в.

Данная книга представляет собой сборник статей и докладов по феноменологии Гуссерля, сделанных автором в течение последних нескольких лет. Она разделена на три тематические части: «Проблемы феноменологии», «Феноменологические отсылки» и «Интерпретации феноменологии». Первая часть посвящена анализу ряда важных проблемных моментов феноменологии: гуссерлевской теории абстракции, проблемам созерцания, феноменологическому пониманию языка. Во второй части проводится сопоставительный анализ феноменологии Гуссерля с учениями философов прошлого (Платон, Лейбниц) и его современников (Шпенглер). В третьей части книги автор предлагает рассматривать философию некоторых критиков Гуссерля (Шпет, Кассирер, Адлер) как интерпретацию его феноменологии. Сама структура книги подводит читателя к тому, что исходной точкой в развитии собственной философии представленных мыслителей послужили проблемные моменты феноменологии Гуссерля, выявленные Мёкелем в первой главе I. Вероятно, это и послужило основанием для сопоставительного анализа и для названия главы.

Общий метод исследовательской работы автора таков: обозначив какую-либо тему или проблему гуссерлевской феноменологии (например, проблему интуиции сущностей), Мёкель восстанавливает историко-философский контекст ее возникновения, дает подробный анализ интерпретации данной проблемы в философии Гуссерля, представляет критику изложенной позиции как современниками Гуссерля, так и немецкими исследователями нашего времени. Это позволяет читателю познакомиться с современными философскими дискуссиями.

Несмотря на то что сам Мёкель старается беспристрастно представить позиции разных сторон, избегая оценочных суждений, его понимание феноменологии не вызывает сомнения: феноменология для Мёкеля является прежде всего «строгой наукой», стремящейся дать обоснования и последний фундамент всем другим наукам, да и самой культуре как таковой. Феноменологическая установка направлена на прояснение оснований и принципов конкретных наук.

Своего историко-философского предшественника в деле обоснования философии как строгой науки Гуссерль находит прежде всего в Платоне. Это утверждение Мёкель разворачивает в статье «Платон как гарант философии». Автор подробно рассматривает высказывания Гуссерля о Платоне, встречающиеся в его работах, лекциях и заметках, и на этом материале прослеживает эволюцию гуссерлевского отношения к Платону. Учитывая неоднозначное отношение Гуссерля к «платонизму» вообще, Мёкель тем не менее акцентирует внимание на особой значимости философии Платона для Гуссерля. Гуссерль считал Платона «духовным проводником человечества» во многом потому, что у Платона впервые возникает идея культуры нового типа, имеющей в науке фундамент всей общественной жизни. Да и сама идея «строгой науки», по Гуссерлю, может быть реализована только в платоновском смысле как идея логики, устанавливающей логическую сферу в качестве царства идеальной предметности. В связи с этим Мёкель подчеркивает, что неправильное понимание этого утверждения ведет к гипостазированию «идей» Платона, против которого решительно выступал Гуссерль.

Мёкель замечает, что Гуссерль в толковании Платона приближается к позиции неокантианцев, которые также пытались избежать как

гипостазирования мира идей Платона, так и сведения этого мира к психике конкретного субъекта. В свете обозначенных задач попытки Мёкеля представить Наторпа и Гуссерля периода первого тома «Логических исследований» союзниками выглядят вполне оправданными, несмотря на большие различия их позиций. Далее Мёкель замечает, что, несмотря на причисление себя к платоновской традиции в истории философии, Гуссерль утверждает, что Платон, а за ним вся античная философия, только поставили задачу достижения подлинной научности, но не решили ее. Главную причину этого Гуссерль видит в игнорировании «субъективной жизни». Для полного обоснования науки должен быть исследован субъективный модус предметностей опыта и общих суждений, «логика познающей субъективности» должна быть распространена на универсальную науку. Исходя из этой задачи, Мёкель приводит гуссерлевские оценки различных историко-философских концепций, из которых следует вывод, что решить задачу создания подлинной науки может только феноменология. Именно она способна вернуться к живой созерцательности идеального в смысле Платона, избегая при этом создания онтологических абстракций.

Автор оправданно уделяет большое внимание проблеме «живого созерцания» в научном познании и в построении общей теории культуры, а также связанной с ней проблеме образования общих понятий. В связи с этим гуссерлевской теории абстракций посвящена отдельная статья «Очерк (Umrisse) гуссерлевской теории абстракций. На примере критики Гуссерлем Локка во 2-ом Логическом исследовании». Новаторский подход Гуссерля к решению этой проблемы, а именно введение категориального созерцания и сущностной идеации, критически рассматривается Мёкелем путем проведения различных историко-философских параллелей и соответствий (прежде всего с Кассирером) в двух статьях: «Требование живого созерцания в научном познании (Гете, Чемберлайн, Гуссерль, Кассирер)» и «Созерцательная природа идеируще-абстрагированного всеобщего. К вопросу о разногласиях между Гуссерлем и Кассирером», которые частично содержательно пересекаются и дополняют друг друга. Проблема отношений научных абстракций и непосредственного восприятия – одна из важнейших проблем в методологии науки XX в. Позитивно оценивая убеждение

Гуссерля, что непосредственная данность созерцания общих и идеальных предметов должна предшествовать всем теоретическим формулам, автор тем не менее показывает проблематичность и недостаточную разработанность понятия категориального созерцания у Гуссерля. Мёкель отмечает некоторую неясность в терминологии Гуссерля, что приводит к трудности при попытке различить понятия «сущность», «идея», «идеальный предмет», «идеальное значение», «общее представление», «всеобщее».

Критический анализ гуссерлевской концепции представлен в книге Мёкеля следующим образом: автор как бы дает слово немецким философам разного времени, занимавшимся сходной проблематикой. Например, Тугендхат замечает, что Гуссерль упустил из вида непредметные формы созерцания; Лорман акцентирует внимание на воображаемом в общих предметах; Шелер проводит аналогию категориального созерцания с понятием прафеномена Гете и т. д. Подобный обзор, конечно, дает общую панораму разработки проблемы, однако это делается подчас в ущерб детальному анализу первоисточника. Иногда складывается впечатление, что Мёкель считает правомерными все возражения приводимых им авторов.

Особое место среди критиков и оппонентов феноменологии Гуссерля отводится Кассиреру. Содержательно это обусловливается тем, что обоих философов не устраивал «старый» эмпирический способ образования общих понятий, их овеществление и субстанивация. Вариант, предложенный Кассирером, принципиально отличается от гуссерлевской идеации. Как истинный неокантианец Кассирер приветствует утрату созерцательности в науке и математизацию научных понятий. Соответственно, образование общих понятий он представляет как функциональный процесс мышления, основанный на понятии функции и принципе ряда. Общие понятия производятся в акте дедукции символически и конструктивно. Удаленность научных понятий от чувственного созерцания является необходимым условием для научной теории, только тогда теория может глубоко проникнуть в действительность. Однако вместе с чувственным созерцанием Кассирер отвергает и категориальное созерцание. Главный пункт возражений Гуссерлю по этому вопросу состоит в следующем. Общие предметы не

могут быть даны непосредственно в актах интеллектуального созерцания. Их непосредственная данность – миф Гуссерля, его требование до-теоретического и до-логического описания идеальных предметов принципиально невыполнимо. Их данность формируется мышлением, любое созерцание, в том числе и интеллектуальное, является теоретически нагруженным. Из мёкелевской экспликации кассиреровской критики Гуссерля можно сделать вывод, что для Кассирера исходным пунктом феноменологии является признание интуитивной самоданности идеальных предметов. И именно этот момент объявляется Кассирером ложным. Здесь автор ставит проблему разграничения и соотнесения конструирующего мышления и усматривающего сознания в научном познании. Один из вариантов ее решения Мёкель находит у Чамберлайна: непосредственное созерцание и опосредствованное мышление должны быть приведены в единство, логическое мышление должно выступать как необходимый посредник между чувственным созерцанием и нечувственной высшей интуицией.

Такая постановка проблемы вполне оправданна, хотя она не совсем соответствует задачам феноменологии в деле обоснования науки. У Гуссерля речь идет не просто о приведении научных понятий к интуитивной самоданности, но эта задача ставится в контексте прояснении научных теорий, исходя из нашего опыта. Мы должны так «развернуть» наш опыт, в том числе и мыслительный, чтобы все формальные операции, производимые «механически», были осмысленны, а не конструировать, как это делали неокантианцы, некие общие законы или схемы, в которые укладывались бы ряды научных понятий. Такая экспликация феноменологии науки требует обращения не только к «Логическим исследованиям» и «Идеям I», но и к более поздним работам Гуссерля, в том числе и к «Обоснованию геометрии». В феноменологии как рефлексивном прояснении нашего опыта под самоданностью предметов, о невозможности которой так много говорили неокантианцы, Мёкелем понимается прежде всего данность нашего опыта. И поскольку опыт протекает в жизненном мире, являющемся в определенном смысле теоретически нагруженным, то и данность этого опыта также является теоретически нагруженной. И вряд ли с этим бы стал спорить Гуссерль.

Важной заслугой автора является то, что он широко и многосторонне осветил отношения между гуссерлевской феноменологией и философией Кассирера. При этом заслуживает внимание тот факт, подчеркивает Мёкель, что «поздний» Кассирер в своей теории базисных феноменов глубже переосмысливает феноменологию Гуссерля и даже в каком-то смысле приближается к ней. Так, Мёкель показывает, что Кассирер говорит о необходимости присутствия созерцания и интуиции при «формировании объекта на чистых законах рассудка» и вводит такие выражения как «символическая идеация», «символическая выразительность».

Однако материал, предоставленный Мёкелем, позволяет нам не согласиться с его определением философии «позднего» Кассирера как интерпретации феноменологии. Теория базисных феноменов Кассирера предполагает, что в основе всех объективаций культуры лежат три основных прафеномена, обозначенные как Я, Ты, Оно. При этом феноменология Гуссерля соотносится с феноменом Я, который представляет субъективный источник всех культурных проявлений. И здесь Кассирер дополняет Гуссерля рассмотрением двух других основных феноменов Ты и Оно, ответственных за совместное коллективное действие и за объективированные формы труда, и выражает сомнение в том, возможно ли феноменологическим методом созерцания проникнуть в целое, достигает ли он целостного описания культуры. Как мы видим, здесь Кассирер стремится построить общую теорию культуры, исходящую из единого основания (из трех базисных феноменов). Сомнения Кассирера по поводу того, является ли союзником в этом деле гуссерлевская феноменология, вполне законны. Феноменология – это не теория, и она не ставит задачу построения на своей основе какой-либо общей системы, открытие общих законов культуры, на что претендует Кассирер. Поэтому мы скорее определили бы его теорию базисных феноменов как самостоятельную философскую концепцию, лежащую в русле Гегеля с его стремлением к построению глобальных систем.

Гораздо больший интерес в деле соотнесения с гуссерлевской феноменологией представляет сам текст «Философии символических форм». Мёкель замечает, что в этой работе Кассирер использует феноменологический метод в его «наторповском варианте», т. е. как

метод «реконструкции», с помощью которого из объективаций духа косвенно реконструируются субъективные процессы сознания, лежащие в основе этих объективаций. Здесь интенциональность понимается Кассирером в духе «Общей психологии» Наторпа как репрезентация. Именно это и представляет особый интерес: как в конкретных описаниях «Философии символических форм» работает метод реконструкции и как он соотносится с феноменологическим методом Гуссерля? То, что говорит Кассирер о феноменологии, совсем не обязательно должно соответствовать его реализации феноменологического метода.

Заслуживает особого внимания представление и рассмотрение в книге герменевтики Шпета как интерпретации феноменологии Гуссерля. Сравнивая герменевтику Шпета и феноменологию Гуссерля, Мёкель прибегает к весьма неожиданным сопоставлениям, не встречавшимся ранее в исследовательской (в том числе и русской) литературе. В разделе «Проблема понимания языковых выражений: к рецепции Шпетом 1-го Логического исследования Гуссерля» он сравнивает идеи Шпета, изложенные в работе «Герменевтика и ее проблемы» и отчасти во «Внутренней форме слова» с 1-ым «Логическим исследованием» Гуссерля. Основанием для такого сравнения выступает мысль Гуссерля периода «Логических исследований», согласно которой подлинная наука должна быть построена по образцу чистой логики. Для этого необходимо прояснить саму чистую логику, убрав из нее многочисленные эквивокации и неясности, чем Гуссерль и занимается в «Логических исследованиях». Мёкель обращает внимание на то, что идея подлинной научности также волновала и Шпета, в частности, он пытался найти обоснование наукам о духе, а именно истории. В 1920-е годы Шпет полагал, что методологической основой наук о духе должна выступать герменевтика как наука о понимании. Мёкель считает, что Шпет, отвернувшись от риккертовского неокантианства и обратившись к гуссерлевской феноменологии, разделял идею построения наук, в частности наук о духе, на основании чистой логики. Отсюда должно следовать, что «Герменевтику и ее проблемы» можно рассматривать как шпетовское развитие линии построения подлинной научности.

Разумеется, сближение позиций Гуссерля и Шпета возможно. Но все же, прежде чем искать общее между герменевтикой Шпета и феноменологией Гуссерля, необходимо принципиально развести их позиции. Как известно, теория знака и значения интересовала Гуссерля только в рамках чистой логики. Шпет распространяет ее на область наук о духе, т. е. на всю историческую действительность, которую он представляет как совокупность взаимодействующих знаков, особую роль среди них играют слова. Этот ход принципиально недопустим для гуссерлевской феноменологии. Она имеет дело с описанием «самих вещей» (а не знаков), из которых состоит действительность, в том числе и историческая, т. е. со смыслами, уже данными в нашем опыте, и задача феноменологии – прояснение опыта, в котором нам даны конкретные смыслы. Основная же задача Шпета – построить теорию понимания, которая позволяет переходить от знаков к объективным значениям и смыслам, отстранясь при этом от субъективных переживаний личности сообщаемого, информацию о которых также несет знак. И как справедливо замечает Мёкель, в этом моменте Шпет созвучен «Логическим исследованиям», где Гуссерль показывает, что наиболее важной функцией знака является обладание идеальным значением, а не указание на субъективные переживания в процессе коммуникации. Эта функция выражения – нести значение – наиболее достижима в «одинокой душевной жизни», тогда как коммуникативную функцию выражения Гуссерль относит к субъективной и второстепенной.

Шпет, напротив, как замечает Мёкель, выводит коммуникативный момент на первый план и пытается построить коммуникативную теорию понимания. Однако в работах Шпета мы находим только намеки на нее, из которых ясно, что коммуникация лежит в основе общества и именно ею определяется окружающий нас мир знаков, или социальных предметов. А сами акты понимания являются, по Шпету, интуитивными актами «объективного разума», попытка конкретизации которых была предпринята Шпетом во «Внутренней форме слова».

Однако мы считаем, что вряд ли можно упрекать Гуссерля за то, что он совсем не уделял внимания самим актам понимания, в отличие от Шпета, для которого они являлись главной проблемой. Дело в том, что в

рамках 1-ого «Логического исследования» Гуссерль таких задач не ставил, а его дальнейшее развитие увело его в сторону от теории знака и значения и от связанных с ними проблем понимания. Однако если значения понимать как идеальные общие предметы, то акт их созерцания был рассмотрен Гуссерлем во 2-ом «Логическом исследовании». Его соотнесение со шпетовским актом понимания смысла требует специального дополнительного исследования.

В рамках общей проблемы герменевтики Мёкель уделяет особое внимание шпетовскому отношению к языку и сопоставляет его с гуссерлевской постановкой вопроса о языке. Кроме того, одна из статей книги «Чистая логика, идея чистой грамматики и проблема философии языка в *Логических исследованиях*» специально посвящена анализу гуссерлевской идеи чистой грамматики. Несмотря на признание важности языковых проблем, Гуссерль ставил под сомнение необходимую связь языка и мышления. Шпет же, не отрицая внеязыкового сознания и мышления, рассматривал акты понимания и усмотрения смысла как разворачивающиеся в языке и поэтому напрямую соотнесенные с ним. Здесь мы не согласимся с Мёкелем в том, что он называет внутреннюю форму слова предпосылкой понимания и артикуляции. Внутренней формой слова Шпет обозначает сам процесс понимания смысла, взятый вместе с его результатом, т. е. со смыслом.

В заключение можно заметить, что самая важная проблема, на которую неявно наталкивает книга Мёкеля, это вопрос о соотнесении «раннего» Гуссерля, разрабатывающего идею чистой логики, теорию общих предметов, и Гуссерля, исследующего опыт сознания и описывающего «жизненный мир», пытающегося показать, как различные сущности, идеальные значения представлены в нашем опыте.