РОССИЙСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

Центр феноменологической философии

ЕЖЕГОДНИК ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ANNUAL FOR PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

JAHRBUCH FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE

REVUE ANNUELLE DE LA PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

ЕЖЕГОДНИК ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

2021
[VI]

Москва
2021

УДК 1(05)
ББК 87я43
Е36

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ

ISBN 978-5-7281-2527-3

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2021

Главный редактор В.И. Молчанов (Москва)

Ученый секретарь Е.А. Шестова (Москва)

Редакционная коллегия

Е.В. Борисов (Томск)
И.Н. Инишев (Москва)
С.А. Коначева (Москва)
А.Н. Круглов (Москва)
В.А. Куренной (Москва)
А.В. Лаврухин (Минск)
В.Л. Лехциер (Самара)
А.В. Михайловский (Москва)
А.Э. Савин (Москва)
Г.И. Чернавин (Москва)
Т.В. Щитцова (Минск)
М.А. Белоусов (Москва)
А.В. Ямпольская (Москва)
А.А. Веретенников (Москва)
И.С. Курилович (Москва)

Editor Victor Molchanov (Moscow)

Scientific secretary Evgeniya Shestova (Moscow)

Editorial Board

Evgenij Borisov (Tomsk)
Ilya Inishev (Moscow)
Svetlana Konacheva (Moscow)
Alexej Krouglov (Moscow)
Vitalij Kurennoj (Moscow)
Andrej Lavrukhin (Minsk)
Vitalij Lekhtsier (Samara)
Alexander Mikhajlovskij (Moscow)
Alexej Savin (Moscow)
Georgij Chernavin (Moscow)
Tatijana Shchyttsova (Minsk)
Mikhail Belousov (Moscow)
Anna Yampolskaya (Moscow)
Andrej Veretennikov (Moscow)
Ivan Kurilovich (Moscow)

Научный совет

П.П. Гайденко (Россия)
В.Д. Губин (Россия)
А.Ф. Зотов (Россия)
Н.В. Мотрошилова (Россия)
В.В. Сербиненко (Россия)
В.П. Филатов (Россия)
Х.Р. Зепп (Германия)
Х. Феттер (Австрия)
А. Хаардт (Германия)
Н.С. Плотников (Германия)
К. Хельд (Германия)

Scientific council

Piama Gaidenko (Russia)
Valerij Goubin (Russia)
Alexej Zotov (Russia)
Nelli Motroshilova (Russia)
Vyacheslav Serbinenko (Russia)
Vladimir Filatov (Russia)
Hans Reiner Sepp (Germany)
Helmuth Vetter (Austria)
Alexander Haardt (Germany)
Nikolaj Plotnikov (Germany)
Klaus Held (Germany)

Содержание

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПАНДЕМИИ

Молчанов В.И.
Пандемия, здравый смысл
и экспансия не-реального 11

Ямпольская А.В.
Карантин как (недо)остранение 24

ЭГОЛОГИЯ И ЖИЗНЬ

Лернер Р.Р.П.
Пересматривая «трансцендентальное эго»
Гуссерля: существование и праксис
(*перевод В.П. Вишнякова*) 41

МакКарри Дж.
Жизнь восприятия: цель феноменологических работ
Мерло-Понти (*перевод О.Ф. Иващук*) 72

Захави Д.
Единство сознания и проблема самости
(*перевод А.С. Алехновича*) 80

ЯЗЫК И БЫТИЕ

Воронина Л.В.
Флоренский и Хайдеггер –
онтологические возможности языка 109

Белоусов М.А.
Язык феноменологии в «Бытии и времени» 138

ОЙГЕН ФИНК: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, КОСМОЛОГИЯ, СЧАСТЬЕ

Шестова Е.А.
Революция духа. Комментарий к статье О. Финка «Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля?» 183

Свердликов А.М.
Метафизические мотивы в поздней философии Хайдеггера и в космологии Финка 194

Цварик М.
Эвдемония как проект и горизонт значений: Ойген Финк об аристотелевском понятии счастья (*перевод О.Ф. Иващук*) 218

ПЕРЕВОДЫ

Предисловие переводчика к «Элементам феноменологического прояснения познания» Э. Гуссерля. *Молчанов В.И.* 239

Гуссерль Э.
Логические исследования. Т. II, ч. II (Шестое логическое исследование): Элементы феноменологического прояснения познания. Гл. 1–2 (*перевод В.И. Молчанова*) 242

Финк О.
Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля? Феноменологическая идея обоснования (*перевод Е.А. Шестовой*) 300

Информация об авторах и переводчиках 321

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПАНДЕМИИ

Виктор И. Молчанов

Пандемия, здравый смысл и экспансия не-реального

Аннотация. Исходным пунктом статьи является пересечение двух глобальных феноменов – пандемии и Интернета. Пандемия и ее возможные социальные последствия рассматриваются в ракурсе двух различий, конституирующих человеческий мир: различие определенности и неопределенности и различие реального и не-реального.

В контексте этого различия рассматривается роль философии и науки в формировании виртуального мира и не-иллюзорного сознания, а также вопрос о свободе мышления в эпоху экспансии различного рода текстов – от всеобъемлющих физических теорий и литературных произведений до рекламы определенных изделий.

Ключевые слова: пандемия, Интернет, текст, определенное, неопределенное, реальное, не-реальное

Victor I. Molchanov

Pandemic, Common Sense, and the Expansion of the Non-Real

Abstract. The starting point of this article is the intersection of two global phenomena – the pandemic and the Internet. The pandemic and its possible social consequences are viewed from the perspective of two differences that constitute the human world: the difference between certainty and uncertainty and the difference between the real and the unreal.

© Молчанов В.И., 2021

Публикуется сокращенный вариант статьи. Полностью опубликована: Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics. 2021. [Vol.] 30. January.

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20–011–00842 «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий».

The role of philosophy and science in the formation of the virtual world and non-illusory consciousness is considered, as well as the issue of freedom of thought in the era of expansion of various kinds of texts, from comprehensive physical theories and literary works to advertising of certain products.

Keywords: pandemic, Internet, text, definite, indefinite, real, non-real

Пандемия и ее язык

От рутинной, планируемой и достаточно предсказуемой жизни как цепи определенных событий современная пандемия возвращает большинство людей к реальности – к опасностям, к случайностям, к неопределенностям. Китайские летучие мыши соорудили совсем иной маскарад, чем старая добрая «Летучая мышь» Иоганна Штрауса. Теперь это принудительный маскарад для масс с почти одинаковыми масками. Элита подарила массам также и новый смысл «социальной дистанции», придав этому термину позитивный оттенок равенства. Уже этот ряд неопределенностей – существует вирус ковид-19 или нет, искусственное его происхождение или нет, опаснее ли этот вирус вируса гриппа и т. д. – указывает на реальность пандемии, реальность, в которой есть место как ошибкам, так и иллюзиям. Иллюзии – это элемент реальности, но не «идей» (теорий, художественных образов, литературных манифестов, политических программ и т. д.).

Последовательность событий пандемии – реальная или вымышленная – была представлена на языке санитарно-эпидемиологическом и административно-хозяйственном. В научном аспекте пандемия выдвигает на передний план язык биологии и вирусологии, который вместе с языком компьютерной техники еще долго, а может быть и «всегда», будет доминировать при обсуждении многих насущных проблем, в том числе политических. В Калифорнии, и не только «в ней одной», уже мечтают о компьютерах, которые будут похожи на человека, а власти любого типа задолго до появления компьютеров всегда мечтали о человеке, выполняющем, иногда даже «творчески», ту или иную программу. Компьютерная техника – это техника власти? С одной стороны, эта техника многократно усиливает и без того мощные вооружения и средства наблюдения, с другой стороны – находит приме-

нение в науке и практике, в том числе и медицинской, с третьей стороны – дает практически неограниченные возможности развлечений. Пандемия ковид-19 идет параллельно компьютерной технике. Во-первых, она напоминает о возможностях биологического оружия и о возможностях ограничивать свободу передвижения с помощью специальных приложений, во-вторых, о новых возможностях познания и медицинской практики, в-третьих, она не только не ограничивает объем компьютерных развлечений, но увеличивает его посредством ограничения передвижений разного типа, в том числе туризма. Языки биологии и компьютерной техники сближаются и, возможно, сольются в один «сверхчеловеческий» язык. По крайней мере, термин «вирус» является общим для обоих языков. Через 500–1000 лет IT-биологи утвердятся во мнении, что современный им человек произошел от компьютера или же от скрещения компьютера и вируса, споры будут только о том, от какой операционной системы и от какого вируса.

Как известно, аналогия между компьютером и человеком получила название «искусственный интеллект»; аналогию между человеком и вирусом можно было бы назвать естественной иррациональностью: вирусов много, людей тоже немало; вирусы могут жить только за счет живых организмов, в том числе и человека, человек может жить только благодаря другим людям; вирус мутирует, поведение человека не определено ни в общем, ни в частностях, а встречи людей, которые влекут за собой продолжительную коммуникацию (дружба, брак, совместная работа и т. д.), более или менее случайны; вирусы иногда опасны для человека, человек иногда очень опасен для другого человека и без пандемии. И наконец, главное: как мир вирусов, так и мир людей – это нечто промежуточное между живым и неживым. «Жизненный мир» – неудачное название для мира, где существует не только любовь и рождение детей, но и ненависть, убийства (и детей тоже), болезни, где даже восприятие (основная структура, по Гуссерлю) зависит от многих «безжизненных» вещей, например от социального положения, не говоря уже о суждениях и эмоциях, где существуют не только «отцы и граждане», но и злодеи, и преступники, где даже теоретический вывод характеризуется как принуждение. Основное отличие человека от вируса состоит в том, что вирусы не создают теорий о человеке, а человек создает теории о вирусах. Какими бы адекватными ни были эти теории, не проигрывают ли при этом сами теоретики, и не только те, кто занимается биологией?

Пандемия как новый и глобальный феномен выдвигает на передний план по меньшей мере два различия, которые, с одной стороны, могут служить в качестве возможных исходных пунктов ее тематизации, с другой – сами эти различия могут предстать в новом свете: различие определенности и неопределенности и различие реального и не-реального.

Пандемия и философия. Вирусы как модель реальности

«“Истина”, в сущности, не нужна. Если бы она оказалась внезапно отысканной – это был бы очень неприятный сюрприз», – утверждал Лев Шестов в статье «Memento Mori». Теперь, однако, «истина» нашлась, причем такая, что заставляет думать о смерти, истина планетарного размаха, и это действительно неприятный сюрприз, увенчавший все напряжения и проблемы современного мира. В XX в. тоже являлись весьма общие истины, но все же не такие всеохватывающие. Две мировые войны принудили миллионы людей к усилиям определенного вида, определили настроения, мысли и чувства самых разных социальных слоев и групп. Гуссерлевская «истина» как определенность бытия, или, более скромно, определенность существующего, скроена по мерке классических идеальных объектов. Можно ли ее отнести к реальным объектам и процессам, в том числе социальным (и антисоциальным, которые по существу тоже социальны)? В мирное время неопределенность поведения и «искания истины» может быть какой угодно. В военное время и во время пандемии решения и поступки определяются обстоятельствами значительно в большей степени. Всеохватывающие истины влекут за собой бо́льшую определенность настоящего (самоизоляция, маски, перчатки, «социальная дистанция» и т. д.), но и большую неопределенность будущего – как в отношении распространения болезни, так в отношении ее последствий. Такие истины резко разъединяют настоящее и будущее, смешивают определенность и неопределенность, чтобы заново перераспределить человеческие пространства и опробовать новые возможности управления.

Если пандемия – это не мировая война без воюющих сторон (если исключить, конечно, специальное распространение

ковида-19), то во всяком случае это мировая угроза, причем в разных измерениях человеческого бытия: в реально-телесном – угроза здоровью и жизни, а в социально значимом, с одной стороны, угроза основным правам человека, с другой стороны, угроза современному типу массовидного образа жизни.

Пандемию ковид-19 называют переходом к цифровой форме глобализации: реальное перемещение людей и товаров сократилось, виртуальная коммуникация всех видов стала преобладающей. Однако пандемия – это не только переход, это первое глобальное событие, точнее, первый глобальный процесс в эпоху глобализации, процесс, затрагивающий практически все аспекты социальной жизни: научные исследования, производство, бизнес, путешествия, развлечения, обыденную жизнь, включая питание, и т. д. Кроме войны, у пандемии только один конкурент в плане охвата мира в целом – это философия. Затрагивает ли пандемия философию как первую попытку постижения мира как такового и как может философия затронуть пандемию? В основе всего вода, воздух, огонь, идеи, формы, cogito, монады, трансцендентальное воображение, абсолютный дух, воля к власти, бытие, дисциплинарные практики и т. д., – говорят философы; может быть, раньше это было и так, говорят политики и биологи (появляются новые возможности этой устойчивой связки), но сейчас все зависит от вируса. Дело, однако, не в определенном носителе мира – на трех китах он держится или на миллионах вирусов, – но в том, что черепахи и киты, эйдосы и монады, cogito и даже спонтанные синтезы, а также прочие мифологические существа и философские сущности полагаются в основу «всего сущего» как нечто определенное. *Определенность* фундамента предполагает ту или иную *определенность* здания, или мироздания, познание которого предполагает *определенные* методы. Эту *определенность* не отменяет ни процессуальность, ни спонтанность, которая сразу же почему-то разбивается на двенадцать рубрик – слепых синтезов. Не отменяет определенность мира и «подвижный фундамент» и «экзистенциальное время» просто потому, что время, в том числе экзистенциальное, фикция. Даже ризома с ее лабиринтами без начала и конца и без руководящей нити говорит скорее о неопределенности процессов мышления, о контингентности мысли, чем о контингентности мира. Изначальная множественность (сознания), не имеющая единого центра, была «известна» уже Ж.-М. Гюйо в конце XIX в. Физики говорят о неопределенностях микромира,

но люди не живут в микромире, и угрозы исходят не от микромира непосредственно, но от устройств, сделанных при помощи теорий о микромире. Вирусы, в отличие от электронов, живут в человеке – самом не биологически изменчивом существе и представляют собой непосредственную опасность. Если физическая неопределенность мира ничего не говорит о неопределенности мира человеческого, то вирусы, болезни, эпидемии, разрушительные силы природы и т. д. говорят нам об этом: человеческий мир в основе своей неопределенен, природа являет в живом и в том числе человеческом организме определенность, но это лишь одна сторона его существования. Любая болезнь, и не только в период эпидемии, возникает случайно и непредвиденно, если брать в расчет «жизненный» мир, а не науку этиологию.

Второй вопрос, который связывает пандемию и философию, а также науку, прежде всего естествознание, следующий: пандемия 2019–2020 гг. (и, возможно, далее) появилась в эпоху постоянно увеличивающегося сегмента виртуального мира. Очевидно при этом, что вклад науки и философии в процесс формирования виртуального мира трудно переоценить. Очевидно также, что сфера виртуального сектора в период пандемии увеличилась. Можно ли отсюда сделать вывод, что сфера реального уменьшилась? Но тогда реальность можно определять количественно, и даже с помощью чисел! Или цифр? Именно это и пытаются делать теперь с помощью СМИ, сообщая о количестве заболевших, выздоровевших и умерших.

Что же здесь удивительного, по крайней мере для философов и математиков? Первый, кто в Древней Греции стал называть себя философом, как раз и провозгласил, что все вещи суть числа. В формировании виртуального мира сразу же обозначился союз философии и математики: числа, эйдосы, формы, mathesis universalis, чистый разум, теория всех теорий и т. д.

Не является ли пандемия своеобразным реальным и тревожным ответом безмятежной виртуальной коммуникации? Или же пандемия многократно усиливает власть виртуального мира над реальным и нереальным?

Третий вопрос – вопрос о свободе мышления. Пандемия, как и война, как любое массовое бедствие, требует, с одной стороны, интенсификации интеллектуальных усилий для оказания помощи людям и сопротивления природе (уничтожить ураганы и землетрясения, как мечтал или планировал Фихте, – трудная за-

дача, но уничтожить вирусы еще труднее) и преодоления последствий бедствия. С другой стороны, каждое бедствие значительно сужает сферу интеллектуальной и духовной жизни, не говоря уже о частичном засекречивании научной информации и разрушении коммуникации в различных измерениях человеческого мира.

«Какие люди странные! Никогда не пользуясь присвоенной им свободой в одной области, они во что бы то ни стало требуют ее в другой: им дана свобода мысли, так нет, подавай им свободу слова!» Трудно сказать, над чем иронизировал здесь Киркегор, не над тем ли, с какой легкостью приписывают себе свободу мышления? Пожалуй, этого добиться труднее, чем свободы слова, а вопрос о свободе мышления, возможно, самый сложный из всех философских вопросов, если таковые существуют в чистом виде. Пандемия ограничивает темы обсуждений, концентрирует внимание на определенном и одновременно неопределенном круге вопросов, но одновременно ставит новые вопросы, что является одним из условий свободы мышления.

В реальном измерении пандемия становится глобальной благодаря плотности населения и интенсивности перемещения людей с помощью современного транспорта; в не-реальном, информативном измерении – как всеобщая угроза, как сообщения о предпринимаемых усилиях, о количестве заболевших, умерших и выздоровевших и т. д. С одной стороны, пандемия есть препятствие для коммуникации разных, но далеко не всех видов, с другой – одна из основных, если не основная, тема обсуждений, дискуссий, предположений, догадок и проч. Различие реального, не-реального и иллюзорного, которое само по себе заслуживает того, чтобы стать предметом исследования, становится особенно актуальным в такой своего рода «пограничной ситуации».

Реальность – слово, которое знает и понимает каждый, когда его не спрашивают. Обычно под реальным понимают то, что ограничивает человеческую волю и желания и даже определяет их. Однако и не-реальное как система значений не зависит от воли людей и ограничивает ее. Например 2×2 всегда 4, как бы кому-то ни хотелось, чтобы было пять или восемь. Реальное и не-реальное – это не две субстанции или абстракции, обозначающие нечто объективное, но два фундаментальных измерения человеческого мира, которые взаимно дополняют друг друга в коммуникативном пространстве каждый раз определенного человеческого мира. Не-реальное – это не отрицание реального, но его

коррелят. К не-реальному относятся любые относительно замкнутые системы значений, воплощенные в текстах (научные теории, литературные произведения, политические программы и т. д.) и в устной речи. «Не-реальное» – это не иллюзорное; с одной стороны, не-реальное – это средство упорядочивания реального, с другой стороны, посредством не-нереального создается нечто нереальное – вымышленное, ложное, абсурдное, противоречащее реальному. Если не-реальное – источник вымышленного, абсурдного и т. д., то реальное – источник иллюзорного. Иллюзорное, как это ни парадоксально, есть признак реальности.

Реальное и не-реальное образуют каждый раз определенное соотношение, и их баланс, или равновесие, – это основа устойчивости мира. Опыт реального – это опыт случайного, неопределенного, препятствующего, иногда опасного и страшного. Опыт не-реального – это опыт упорядоченного, рационального, логически обоснованного, системного, «теоретического»[1].

Пандемия разрушает иллюзии в реальном измерении. Во-первых, внезапность пандемии разрушает иллюзию бесконечного течения обыденной жизни. Во-вторых, разрушается иллюзия самостоятельности многих принятых решений, самых обычных планов, проектов и т. д. Кроме того, и это главное, пандемия ведет к увеличению сферы виртуального, где нет и не может быть иллюзий.

Реальность и тексты

О пользе и вреде науки для жизни написано много. В XIX в. Огюст Конт предложил классификацию наук как движение «от абстрактного к конкретному», т. е. от самой абстрактной науки – математики к самой конкретной – социологии. В настоящее время можно предложить классификацию научных приложений по хронологии вредности. За статус первой науки здесь явно спорят физика и химия: с помощью физики, точнее механики, было создано первое оружие массового уничтожения: нарезные многозарядные винтовки, затем пулеметы и автоматы. Однако создание такого оружия воспринималось вначале как усовершенствование старого – мушкетов, гладкоствольных ружей и проч. В то же

[1] Подробнее о различии реального и не-реального см. [1].

время химия создает нечто принципиально новое – химическое оружие, которое в Первой мировой войне нашло применение с обеих сторон. Затем физика взяла реванш, предложив оружие, которое может уничтожить планету Земля или только людей, не затронув материальные ресурсы (нейтронная бомба). И наконец, биология с ее вирусами, бактериями и «летучими мышами» делает источник смерти невидимым, неслышимым, неощущаемым и всеобщим. Оружие становится непосредственно неопределимым и адекватным массовидному социуму (своего рода das-Man-оружие). В определенном смысле, вооружения, как и знания, восходят от единичного к общему: одна стрела – один человек, одна шпага и один пистолет – один или два-три человека, одна винтовка – несколько человек, один пулемет – десятки людей, «одно» отравляющее вещество – сотни людей, одна бомба – сотни и тысячи, один вирус (один тип вируса) – все человечество.

Эти негативные последствия научных открытий, многие из которых не были бы возможны без математики, хорошо известны, я только расположил их в хронологическом (возможно, не очень точном) порядке как этапы своего рода феноменологии милитаристского духа, который стремится к абсолютной реализации.

В практическом аспекте нет сомнений в позитивном и негативном влиянии науки, в том числе и в отношении увеличения сегмента виртуального мира: все его «носители» – телевидение, компьютеры, смартфоны и т. д. – созданы не без помощи науки. Но как обстоит с теориями, а не с их приложениями? Могут ли научные или квазинаучные теории оказывать влияние на сознание и поведение людей, побуждая их заменять реальные виды коммуникации виртуальными? Вряд ли существует непосредственное влияние такого рода, хотя косвенное влияние несомненно имеет место: школьное и университетское образование приучает школьника и студента осваивать внутреннюю логику различных научных дисциплин, изучение различных научных теорий приучает двигаться от значения к значению, от предпосылок к следствиям, от теории к эксперименту; образование приучает их подчиняться логике значений, и зачастую навязанной логике.

Существенное различие между миром теоретического знания как такового и мирами человеческой жизни состоит в том, что в мире знания как мире связи значений нет ни грана реальности – ни случайности, ни телесности, ни неопределенности (относительно последней вопрос более сложный). Однако меж-

ду научными и «ненаучными» мирами существует и сходство, которое состоит в том, что «ненаучные» миры также образуют замкнутые типологии значений и действий. Собственно говоря, любой человеческий мир – мир искусства, спорта, науки, труда и т. д. – имеет определенные границы. Внутри того или иного мира система значимостей может развиваться сколько угодно, но лишь в предначертанных рамках определенной типологии языка и предметности.

Казалось бы, наука размыкает замкнутые миры и мирки, устремляясь к общему и бесконечному, но в результате дифференциации наук и профессионализации знаний научные дисциплины оказались замкнутыми парадигмами, недоступными не только профанам, но и коллегам из смежных областей. Тем самым формируется определенность мышления: определенный способ образования абстракций, или понятий, определенный набор методов, выбор парадигмы или традиции и т. д. Абстракция как элемент системы не может быть неопределенной, внутри теории она служит другим абстракциям: «В своем объективном содержании любая наука, как теория, конституируется из этого единого гомогенного материала; она есть идеальный комплекс значений», – справедливо утверждает Гуссерль [2, с. 88], и опыт математика подсказал ему эту истину. Отказ признать теорию познания теорией дедуктивного типа не означает еще отказ от теории как исследования чистой связи чистых значений.

Абстрактная математика образует единственную и обширную самостоятельную сферу не-реального и не имеет непосредственного отношения к реальности. Петр Капица иронизировал: «Не пора ли всех математиков числить по разделу “спорт”, как шахматистов?» Другой аспект отстранения математики от реальности отметил А.Н. Уайтхед: «Давайте допустим, что занятия математикой – это божественное сумасшествие человеческого духа, убежище от назойливых покалываний случайных событий» [3, p. 26–27]. В самом деле, «покалывание случайностей» заставляет прятаться от них там, где нет и не может быть случайностей, а следовательно, и реальности. В отличие от абстрактной математики прикладная математика уже по смыслу своего названия имеет непосредственное отношение к описанию реальных процессов. Однако с ее помощью не только совершенствуется техника (включая современное оружие), но и создаются виртуальные миры. Тем самым прикладная математика возвращает нас к не-реальному.

Положительные функции Интернета как основного носителя виртуального мира известны, они связаны прежде всего с быстротой обмена информацией, новыми возможностями в обучении и образовании и т. д., хотя сама быстропередаваемая информация может служить и не для благих целей. Однако так же, как и в области науки, одно негативное последствие может свести на нет все позитивные. Интернет становится сейчас местом реализации массового сознания, образом жизни, своего рода искусством для искусства. Если голливудский кинематограф был назван фабрикой грез, то современный Интернет (за пределами передачи научной, деловой и прочей информации в широком смысле) – это фабрика мнений и презентаций, а также самопрезентаций по самым ничтожным поводам. Виртуальный мир создает иллюзию реальности, но в этой «реальности» нет ни иллюзий, ни эмоций, вызванных реальной коммуникацией. Иллюзии как необходимый элемент человеческой жизни (неустранимость трансцендентальной видимости – великое открытие Канта) исчезают при элиминации реальной составляющей человеческого мира. Этот образ жизни не предусматривает ни разочарований, ни разоблачения иллюзий, но только двоичную система оценок: нравится или не нравится. Это «нравится»/«не нравится» носит, как правило, подражательно-коллективный характер. Напротив, разочарование – один из немногих коммуникативных актов, которые предполагают самостоятельность решения.

Тем не менее виртуальный мир обладает непостижимой эффективностью в социальной жизни. Жизнь без иллюзий подчиняется логике значений, в том числе навязанных значений и их систем. Как это ни парадоксально, но массовидный поток интернет-сознания обнаруживает определенное сходство с поглощенностью литературными текстами и даже научными теориями. Здесь нет каких-либо оттенков руссоизма или толстовства, но только констатации, что научное мышление и литературное творчество устроено иначе, чем мышление философское и социальное. Можно было бы согласиться с Хайдеггером, когда он утверждает, что наука не мыслит. Но это не означает, что ученые не мыслят. Точно так же можно сказать, что литература не мыслит, и это не означает, что писатели, по крайней мере некоторые, не мыслят. Однако в самих научных и художественных текстах даны уже сформированные системы значений – теории, разработанные сюжеты и художественные образы, которые лишь косвенно затрагивают реальные слои мира и которые изменяются лишь для того,

чтобы снова предстать в завершенном виде. Упоение научным и литературным творчеством, а также вовлеченность в изучение научных теорий и в чтение захватывающих (это уже агрессия) литературных текстов может и не ослаблять социальную энергию как творцов, так и читателей, но создает иллюзию реальности как упорядоченной (хаос изобразить нельзя), разумной (даже изображение иррационального и бессознательного вполне рационально, и все разумное если и не должно, то может стать действительным), постижимой (понятность отождествляется с истиной).

Как бы там ни было, ни математика, ни естествознание, ни философия, ни литература в том виде, в котором они сложились за сотни и тысячи лет, не создали парадигмы социального действия и социального мышления, которое привело бы к существенным изменениям социальной жизни, предотвращающим эпидемии и войны. На фоне достижений биологии и медицины мы имеем не больше и не меньше как общую угрозу жизни, здоровью и свободе передвижений. На фоне великой литературы XIX–XX вв. мы имеем *объявление* о пандемии как инструкцию от властей, т. е. как сугубо идеологический акт, в содержание которого предоставляется просто верить. Инструкции могут верными, но от этого они не перестают быть инструкциями.

Во время пандемии отношения власти и населения (масс) приобретают оттенок отношения взрослых к детям и престарелым. При этом «взрослые», как это часто бывает, не знают точно, что делать со своими подопечными. Однако в объективном плане пандемия – это выявление нового управленческого потенциала не-реального. Возможно даже, что это начало одного из путей к новой антиутопии, где основным средством управления станут тексты в широком смысле этого слова. Великие образцы литературы отличаются как небо от земли от детективов и текстов рекламы, фильмы великих режиссеров – от сериалов, творения великих художников – от поделок посредственностей и т. д. Однако земля и небо сходятся на горизонте, и этот горизонт – тексты, разные тексты, владеющие разными людьми, и их власть над человеком больше, чем власть человека над ними. Кто не воздавал хвалы тексту как таковому в XX в.? Авторы текстов умирали и умирают в прямом и переносном смысле, но тексты не умирают, ибо они не-реальны. У Р. Брэдбери спасение культуры состоит в запоминании великих произведений литературы и философии. Не становится ли в таком случае человек придатком текста, как когда-то он был придатком машины?

Заключение

1. Чем больше баланс социума сдвигается в сторону не-реального, тем легче управлять и легче подчиняться. Идеология – это не дополненная реальность, но не-реальное, вытесняющее реальное (пример: власть идеологий в XX в.). Интеллектуальная элита проигрывает власти и бизнесу и зачастую вынуждена подыгрывать идеологии из-за сосредоточенности на замкнутых системах значений.

2. Оружие массового уничтожения и массовые болезни исчезнут только тогда, когда исчезнут массы. Это предусматривает два варианта в соответствии с кантовским «Вечным миром». Любой оптимистический вариант был бы сейчас утопическим. Пандемия напоминает о принципиальной неопределенности будущего и об альтернативе утопий и антиутопий. Вряд ли разрешение этой альтернативы, от которого зависит существование будущего, возможно без здравого смысла, субъектом которого может быть только конечное и свободное объединение людей, принимающее парадигму баланса реального и не-реального, осмысленной конечности проектов и ответственности за неагрессивную коммуникацию. Однако это тоже утопия, ведь самой утопической остается в современном мире утопия здравого смысла.

Литература

1. *Молчанов В.И.* О различии реального и не-реального в коммуникативной практике / Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 5. М.: РГГУ, 2019. С. 137–173.

2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2, ч. 1. М.: Академический проект, 2011.

3. *Whitehead A.N.* Science and the modern world. N.Y.: Macmillan Company, 1925.

Анна В. Ямпольская

Карантин как (недо)остранение

Аннотация. Опыт карантина как опыт прерывания, деавтоматизации обыденной жизни можно рассматривать как своеобразный аналог остранения или же феноменологического эпохе; в статье рассматриваются границы этой аналогии. Мы показываем, что нарушение привычных структур жизни в карантине ведет к их выявлению, однако это выявление сопровождается сжимающей деформацией интерсубъективных структур домашнего мира, который перестает быть центром общей безопасности. Виртуализация человеческих контактов сопровождается частичной утратой дейктической составляющей совместного чувственного опыта; в итоге живое пространство интерсубъективных отношений замещается обезличенной, объективированной вселенной. Мы заключаем, что карантин в отличие от остранения представляет собой непродуктивную деавтоматизацию, при которой не происходит обновления опыта, то есть рождения нового смысла.

Ключевые слова: карантин, остранение, феноменологическое эпохе, дейксис, привычка, живая телесность

Anna V. Yampolskaya

Lockdown as (Unsuccessful) Estrangement

Abstract. Lockdown puts our everyday life on hold; in this sense it deautomatises it. As deautomatisation, the experience of lockdown can arguably be seen as an analogue of estrangement, or even as a motivation for phenomenological epoche. In this paper I challenge this analogy. Lockdown makes

---

© Ямпольская А.В., 2021

В данной научной работе использованы результаты проекта «Этика солидарности и биополитика карантина: теоретические проблемы культурно-политических трансформаций в эпоху пандемий», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследованиий НИУ ВШЭ в 2021 году. Support from the Basic Research Program of the National Research University Higher School of Economics is gratefully acknowledged.

manifest the habitual structures of ordinary experience, but it also distorts them. Our home world, as a region of shared safety, shrinks; its intersubjective character is deformed. Virtualisation of human contacts leads to partial loss of deictic dimension of shared sense experience; the lived space of social interaction is replaced by objective impersonal universe. Lockdown does not entail the reinterpretation of everyday experience, as one established form of experience simply gives way to another. I conclude that lockdown does not result in estrangement and thus should be qualified as a non-productive deautomatisation.

Keywords: lockdown, estrangement, ostranenie, phenomenological epoche, deixis, habituality, lived body

Введение

Может ли патологический опыт, в частности опыт прерывания «нормальной жизни» в пандемии, послужить источником мотивации для перехода в феноменологическую установку? Действительно ли сугубо негативный опыт, нарушающий течение нашей жизни, *способен сам по себе* сделать нас более зрячими, или же, как говорит Ойген Финк, дать нам возможность «впервые» увидеть мир [1, с. 17]? Кажется, что на эти вопросы напрашивается положительный ответ. Действительно, Хайдеггер убедительно показал, что опыт *определенных* негативных аффективных состояний, таких как страх смерти или скука, может подтолкнуть к переходу от онтического рассмотрения к онтологической постановке вопроса. Продолжая эту же линию, Ойген Финк видит источник мотивации к феноменологической редукции в «ударе судьбы» [цит. по: 2, с. 30]. В недавней статье Х. Карел утверждает, что такого рода триггером может послужить и тяжелая болезнь: как и ἐποχή, болезнь прерывает автоматическое течение жизни и выявляет те структуры, которые раньше оставались скрытыми, *следовательно,* рассуждает Х. Карел, патологический опыт может послужить своего рода толчком к философской рефлексии, аналогом удивления как начала философствования [3]. Однако нам представляется, что при ответе на этот вопрос следует занять более осторожную позицию. Анализируя опыт карантина как опыт *прерывания* нормального течения жизни, мы показываем, что переключение, подобное переходу в фе-

номенологическую (или же эстетическую) установку, смещение интереса от привычного мира к тому, *как* нам является привычный мир, *может быть* спровоцировано карантином, однако сама по себе «новая нормальность» жизни в карантине не обновляет опыт, не позволяет его увидеть «как в первый раз». Если карантин и выводит на свет целый ряд структур повседневного опыта, которые в обычной жизни остаются скрытыми – структуру формирования привычек, привычный стиль «домашнего мира», и, главное, живое тело субъекта как основной конституант окружающего его мира, то этого *выведения на свет того, что обычно скрыто,* для перехода в философскую (или же эстетическую) установку недостаточно.

Путеводной нитью для нас послужит частичная аналогия между феноменологическим эпохе и остранением [4], которое мы вслед за О. Ханзен-Леве рассматриваем не столько как эстетический прием, сколько как «ноэтический принцип» [5, с. 12]. В самом широком смысле остранение можно рассматривать как *продуктивную деавтоматизацию* привычного хода опыта. Как говорит Шкловский, привычка «съедает», делает незаметным течение жизни, а значит, необходимы все новые и новые художественные приемы, направленные на то, чтобы «вернуть человеку переживание мира» [6, с. 107], на то, чтобы выявить переживание как переживание. Таким образом, задача *остранения* как эстетического приема заключается в том, чтобы *нарушить беспроблемное, автоматическое схватывание привычного мира* и осуществить его феноменализацию; поэт по-другому соединяет слова, и читатель вдруг поистине *видит* описываемую действительность, видит ее «как в первый раз» [7, с. 137]. Как мы видим, эта задача не так уж далеко отстоит от той задачи, которую, по словам Мерло-Понти, ставит себе феноменология: «воссоздать рождение смысла» [8, с. 225]. Нет сомнения, что работа феноменолога подразумевает радикальную деавтоматизацию мышления и опыта (и в этом смысле она подобна работе поэта или художника); наш тезис, однако, заключается в том, что деавтоматизации сама по себе не обеспечивает ни остранения, ни осуществления перехода в феноменологическую установку. В этом смысле анализ опыта карантина как опыта своеобразной деавтоматизации жизни послужит для нас моделью, на основе которой мы попытаемся проблематизировать деавтоматизацию и различить между ее продуктивной и непродуктивной формами.

Деавтоматизация: карантин и остранение

Итак, по Шкловскому, остранение характеризуется тремя основными чертами:

1) остранение «затрудняет» привычное восприятие: происходит разрушение привычного, повседневного, незаметного, автоматического[1];
2) привычное, которое ранее находилось на заднем плане сознания («бессознательное», «автоматическое»), выходит на первый план, становится «ощутимым»[2], феноменализуется;
3) ощутимость, созданная нарушением привычного, обновляет опыт: мы переживаем этот опыт так, как если бы испытывали его «в первый раз».

Нечто подобное происходит и при карантине:

1) нарушаются привычки, прежнее автоматическое поведение становится невозможным (например, нельзя просто войти в магазин или сесть в автобус: нужна маска);
2) нам бросается в глаза то, что раньше оставалось на «заднем плане» сознания (присутствие других людей в транспорте, случайный контакт с прохожим): то, что раньше было автоматическим, неявно присутствовавшим в опыте, но не осмыслялось, становится заметным, редким, самоценным или же угрожающим, опасным, иначе говоря, «ощутимым».

---

[1] Ср.: у Шкловского: «[п]риемом искусства является прием “остранения” вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия» [7, с. 136]. Также у Якобсона: «Восприятия, множась, все механизируются, предметы, не воспринимаясь, принимаются на веру. Живопись противоборствует авторитарности восприятия, сигнализирует предмет. Но, ветшая, – принимаются на веру и художественные формы. Кубизм и футуризм широко пользуются приемом затрудненного восприятия, которому соответствует вскрытое современными теоретиками ступенчатое построение» [9, с. 416].

[2] Ср.: «Если мы захотим создать определение ‘поэтического’ и вообще ‘художественного’ восприятия, то несомненно натолкнемся на определение: ‘художественное’ восприятие – это такое восприятие, при котором переживается форма (может быть, и не только форма, но форма непременно)» [6, с. 107]. Борис Эйхенбаум называл этот тезис «принципом ощутимости формы» [10, с. 654].

Однако третий, продуктивный аспект деавтоматизации – тот таинственный ее аспект, который Шкловский обозначает словами «как в первый раз», – отсутствует. Даже в момент снятия ограничений (ура, наконец можно пойти в кафе или в гости) мы радуемся не столько новому, сколько возвращению старого, «нормального». Этот беглый анализ показывает, что *не всякая деавтоматизация*, не всякое нарушение привычного, не всякое подвешивание, и даже *не всякая феноменализация* того, что переживалось пассивно, что было вытеснено на «задний план» психической жизни, *работает как остранение* (или как феноменологическая редукция). Нужен еще какой-то существенный элемент. Для того чтобы найти его, мы обратимся к феноменологии привычки.

Карантин как высвечивание структуры формирования хабитуальностей

Заметим сразу, что Шкловский привычное, автоматическое не проблематизирует: у него оно остается за кадром рассмотрения и служит своего рода «оперативным понятием», с помощью которого он вводит термин «остранение». Однако истолкование «остранения» как «деавтоматизации», «возвращающей ощущение жизни», возможно только на основе совершенно определенной интерпретации привычного, бессознательного и автоматического. Здесь можно обратиться к тому примеру из повседневного опыта, который Шкловский использует для того, чтобы показать, что такое «автоматизация». Речь идет о дневниковой записи Л.Н. Толстого:

> Я обтирал в комнате и, обходя кругом, подошел к дивану и не мог вспомнить, обтирал ли я его или нет. Так как движен[ия] эти привычны и бессознательны, я не мог и чувствовал, что это уже невозможно вспомнить. Так что, если я обтирал и забыл это, т. е. действовал бессознательно, то это все равно, как не было (1 марта 1897 г. [11, с. 141–142]).

Шкловский комментирует: «Так пропадает, в ничто вменяясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны» [7, с. 136]. Таким образом, привычное поведение

отождествляется Толстым, а за ним и Шкловским, с тем, что происходит «за спиной сознания» [12, с. 99], с тем, что остается на заднем плане сознания, не превращаясь в передний план, с тем, что не феноменализуется как таковое; это привычное, бессознательное, темное, латентное отождествляется с небытием: как пишет Толстой в той же дневниковой записи, «жизнь – жизнь только тогда, когда она освещена сознанием» [11, с. 142]. Как известно, ни Гуссерль, ни последующие поколения феноменологов не согласились бы с таким истолкованием привычного поведения. Для Гуссерля всякий опыт – и особенно опыт повторяющийся, привычный – имеет свою малую «историю» [13, с. 70], неотделимую от всей истории Ego. То, что хоть раз произошло, может быть забыто, вытеснено с переднего плана сознания, однако *латентно* оно всегда остается здесь и продолжает действовать. Ключевой метафорой для Гуссерля служит метафора «учреждения», или же «первичного установления» (Urstiftung) опыта; также он пользуется геологической метафорой и описывает формирование опыта в терминах осаждения (Niederschlagen), седиментации. Другими словами, то, что для Шкловского составляет своего рода «небытие», Гуссерль открывает как продуктивный, хотя и скрытый, слой психической жизни.

Рамки этой статьи не позволяют нам углубиться в детали, но в целом гуссерлевская схема такова: всякий привычный, повторяющийся опыт отсылает к «первичному учреждению» (Urstiftung) опыта [13, с. 99], в котором закладывается тот самый «первый раз», когда мы нечто переживаем: возникает своего рода колея, или «схема», которая позволяет нам впоследствии перейти от «ознакомления» к «узнаванию»[3] (скажем, ребенок первый раз видит ножницы и не знает, для чего они – но в следующий раз он уже легко их опознает). Каждое следующее повторение добавляет нечто к этому исходному учреждению смысла опыта и трансформирует его, однако основные его черты, его горизонт – закладываются сразу: причем сразу же закладывается не только содержание опыта, его «что» – но и его «как», модус данности – или, в случае эстетического опыта, «форма». Происходит своего рода «типизация» опыта [14, S. 172, см. также 15, p. 357],

[3] Как пишет Гуссерль в «Картезианских медитациях»: «Любое известное отсылает к первичному ознакомлению» [13, с. 71]. Ср. у Шкловского: «Мы не переживаем привычное, не видим его, а его узнаем» [6, с. 107].

в которой непременно присутствует элемент предвосхищения определенной «регулярности» [16, S. 190]. Эту тройную структуру (первоучреждение, трансформация опыта при типизации, предвосхищение опытов того же типа) можно схватить на примере рифмы – первое же возникновение рифмующегося элемента задает ее «тип» и создает пресловутое «рифменное ожидание», которое – если оно выполняется, конечно, – создает ощущение повторения: явилось «то же самое», хотя и слегка другое. По этому же принципу рифмовки и формируется весь наш привычный опыт. Таким образом, карантин и сопровождающий его насильственный слом привычного восприятия и поведения можно описать как своего рода аналог «нарушения рифменного ожидания»: вместо ожиданного является нечто совершенно другое, «дублирующее», причем оно является *в качестве того, что подменяет* ожидаемый опыт: происходит своего рода *двойная феноменализация* привычки.

Более того, сопутствующий карантину радикальный слом привычно-повседневного покушается на «привычку привычек»: на саму мою способность формировать привычки: из чего-то тайного эта метапривычка делается явной. Если обычно большая часть привычного поведения формируется «за спиной сознания», бессознательно-автоматически, то карантин меняет эту ситуацию. Он ставит перед нами необходимость сознательно модифицировать новые привычки или же приспосабливать старые, привычные формы поведения к изменившейся ситуации. Таким образом, карантин выявляет *структуру формирования хабитуальностей как таковую*. Однако первичное учреждение привычки как своеобразное «рифменное ожидание жизни» формирует не только опыт: оно формирует мир как привычный, с одной стороны, и субъекта, который в этом привычном мире живет, с другой стороны. Приобретая новые привычки, я открываюсь новому слою «значений», смыслов, которые не обязательно тематизируются сознанием, но которые тем не менее участвуют в конституировании смысла моего мира [17, p. 182]. Феноменализация структуры формирования хабитуальностей не является чем-то безобидным; как мы увидим, она затрагивает сам способ существования привычного, домашнего мира.

Дестабилизация домашнего мира

Как отмечает Брюс Бегу, привычка не столько *воспроизводит* мир как привычный, сколько она *производит* этот мир *как* привычный и повседневный [15, p. 358]. Именно благодаря привычке мир открывается мне как мир достоверный, как мир, обладающий определенным стилем, как мир, которому я могу доверять, как мир, который я принимаю, и как мир, который принимает меня. Привычный стиль мира делает возможным существование того стабильного ядра мира, который Ян Паточка вслед за Гуссерлем называет «домашним миром»:

> К сущности нашего мира принадлежит наличие центрального региона, который нам наиболее знаком, где мы чувствуем себя в безопасности, где нас не поджидают никакие открытия, где всякое ожидание исполняется типичным для него образом. Мы называем эту часть мира домом [18, p. 56].

«Домашний мир» не сводится к моему частному пространству, но включает в себя более широкий пласт повседневного мира, который я делю с другими, знакомыми и незнакомыми. Он представляет собой тот надежный центр как субъективной, так и интерсубъективной жизни, вокруг которого постепенно вырастает открытый горизонт мира как такового. Для нас важен следующий аспект: как подчеркивает Паточка, надежность домашнего мира связана с его особым способом явленности, который состоит в его *незаметности* [18, p. 56]. Нарушение привычного стиля мира и сопутствующее карантину выявление привычных структур означает, что домашний мир во многом теряет эту свою ключевую характеристику[4]. То, что бросается в глаза – это уже не домашнее, а чужое, если не жуткое. В итоге незаметный «домашний» мир (обжитые улицы, кафе, магазины, общественный транспорт) перед лицом экспансии мира явленного, чужого и враждебного съеживается до сугубо приватного мирка, ограниченного рамками собственной квартиры. Пространственному сжатию домашнего

[4] В известном смысле карантин играет роль рефлексии – точнее, ту негативную роль, которую приписывает рефлексии Хайдеггер. Опыт карантина подобен той рефлексии, которая искажает нашу сущностную вовлеченность в нерефлексивное.

мира соответствует сжатие социальное: сообщество, со-конституирующее этот домашний мир, сужается до родственников или ближайших соседей, до тех, с кем я непосредственно делю свое жилое помещение.

Привычка формирует не только мир как домашний, до определенной степени привычка формирует и само Я, живущее в этом домашнем мире. Я как «субстрат хабитуальностей» – это субъект моего домашнего мира, отмечает Гуссерль[5]. Что же происходит при насильственном и внезапном сломе привычной жизни? Меняется мой личный стиль, стиль моей жизни, моя манера себя вести: я переистолковываю не только мир, но и себя самого в моих отношениях с другими и самим собой, или, точнее, моя идентичность подвергается насильственному переистолкованию. *Сжимающая трансформация мира*, в котором я живу, идет рука об руку с аналогичной *трансформацией личной идентичности*. Выявление структуры формирования хабитуальностей деформирует мой «домашний мир», внезапно ставший хрупким; вместе с ним деформируется и мое собственное Я. То, что раньше переживалось как стабильное, как то, на что можно было положиться, как «объективное», открывается как ненадежное, нестабильное и «субъективное». Теряя других, во взаимодействии с которыми конституировался мой домашний мир, я постепенно начинаю терять и самого себя. Это «съеживание» области моего собственного касается в первую очередь моей живой телесности, которая немыслима без отношения с другими.

Явление тела и явление мира

Пандемия искажает интерсубъективное измерение домашнего мира, который перестает быть «центром нашей общей безопасности» [18, p. 81], вокруг которого выстраивается пространство кооперации с другими; отныне моя личная безопасность противоречит сближению с другими, она несовместима с телесным взаимодействием с ними. Мое тело не просто открывается мне как *уязвимое* (каким оно открывается, например, при актуальной болезни или в старении); уязвимость моего тела вызвана той

[5] Ср. у Гуссерля: «Домашний мир – это коррелят его собственного существования (Dasein); он – личный субъект этого мира» [19, S. 155].

угрозой, которую мне несет контакт с другим (и которую другому несет телесный контакт со мной самим). Если продолжить эстетическую метафору, о которой шла речь, то «обнажению приема» соответствует «обнажение тела», обнажение нашей телесной уязвимости, с одной стороны, и телесной зависимости от других – с другой. При карантине происходит выявление тела, как своего, так и чужого, – как занимающего место в пространстве и как несущего угрозу моему существованию.

Речь идет не только о выявлении телесного аспекта тех социальных взаимодействий, где ранее этот аспект оставался незамеченным (скажем, в учебном процессе, не требующем выполнения практических заданий). Как и в случае домашнего мира, *феноменализация* здесь идет рука об руку *с сжимающей трансформацией опыта и его смысла*. «Социальная дистанция» – это не просто требование поддерживать определенное объективное расстояние с физическими телами других людей; социальная дистанция, меняя мою «телесную схему», предполагает изменение смысловой конфигурации того пространства, в котором я живу. Изменение привычного поведения при карантине (например, необходимость сохранять дистанцию с другими людьми, колебание при совершении таких привычных, автоматических жестов, как нажатие на кнопку лифта или светофора) подразумевает изменение границ моей телесности.

Тело есть не просто орган или медиум привычки: тело являет нам не только и не столько самих себя, сколько мир, в котором мы живем вместе с другими и который имеет для нас смысл. Тело есть медиум привычного поведения, но одновременно тело есть медиум явленности мира; именно тело как живое тело-плоть обеспечивает трансцендентальную «разметку» мира, придает ему пространственную и смысловую структуру и, в частности, делает возможным различие между «домашним», надежным, понятным миром и миром «чужим», непонятным и, возможно, враждебным. Однако эта смысловая разметка была бы невозможна без взаимодействия с другими – с другими как воплощенными, обладающими своей собственной живой телесностью, с другими как с со-конституентами смысла этого мира. Чувственный опыт носит разделенный характер (в отличие от отдельных ощущений, которые остаются частными переживаниями); как показывает Эрвин Штраус, само существование такого феномена, как дейксис, отсылает к совместности нашей жизни [20, S. 257] и к общему горизонту нашего чувствования [21, S. 207].

Невозможность телесного взаимодействия с другими компенсируется виртуализацией жизни, при которой телесный, чувственный контакт с миром и с другими людьми заменяется виртуальным: онлайн-образование, онлайн-медицина и зум-вечеринки могут послужить примерами подобного вытеснения телесных моментов из нашего повседневного опыта. Пространство нашей общей телесности оказывается подменено виртуальным пространством, структурированным по совершенно другим законам. Дело не только в том преимуществе, которое получает визуальное и аудиальное по отношению к тактильному и «гаптическому»[6]. Виртуальное пространство – это пространство, которое не может в полной мере быть общим, разделенным пространством: экран отделяет мой мир от мира моего онлайн-собеседника не только потому, что я не могу до него дотронуться (не так уж часто мы дотрагиваемся до преподавателя или врача), но и потому, что у нас оказывается нарушено наше общее «здесь». Однако именно *дейктический* характер, присущий нашему *воплощенному* общению с другими, ответственен за появление общего, «домашнего» мира, мира, который я делю с другими – знакомыми или не совсем незнакомыми. Пространство воплощенного интерсубъективного опыта, в котором есть место дейксису, пространство общего мира, размеченное с помощью общего для Я и Ты «здесь», заменяется пространством объективированным, пространством, в котором живой контакт между Я и Ты заменяется взаимодействием между обезличенными носителями определенных функциональных ролей.

Заключение

Опыт карантина как «новая нормальность», как устойчивая трансформация предыдущего опыта деавтоматизирует и выявляет наш опыт повседневной жизни, и эта деавтоматизация, как и всякая деавтоматизация, несет в себе потенцию к продуктивности. Однако деавтоматизация не влечет за собой обновления необходимым образом, так сказать, автоматически; замена одних форм жизни на другие не тождественна их проблематизации и явлению в новом свете. Выявляющая деформация жизни в карантине не переживается как обновление опыта. Логика Шкловского, согласно которой деавтоматизация выявляет, а выявление обновляет, дает здесь сбой. Дело в том, что обновление смысла опыта связано

[6] Как это сделано в недавней книге Ричарда Керни [22].

не просто с осечкой опыта, не с патологией как таковой, а с новым углом зрения, с тем новым «как», которое и позволяет в этой осечке иначе увидеть структуру исходного опыта.

Близкую точку зрения мы встречаем в поздних работах Романа Якобсона. Так, представляя в 1965 г. русский формализм французскому читателю, он посчитал нужным отмежеваться от «остранения» как теории деавтоматизации[7]. Несмотря на свое ранее восхищение «приемом затрудненного восприятия», Якобсон подчеркивает, что *идея остранения, редуцированная к голой идее деавтоматизации* процесса чтения, представляет собой «опошление», компрометирующее подлинно научный – лингвистический и философский – потенциал русского формализма. Другими словами, «деавтоматизация» сама по себе является не конечной целью остранения как эстетического приема, а лишь одним из этапов для достижения более амбициозного результата, а именно возмущения связи между знаком и значением, то есть *возмущения медиальной структуры, ответственной за выявление и передачу смысла*. Это возмущение достигается за счет достижения деавтоматизации, которая приводит к ощутимости эстетической формы – рифмы, метафоры, построения сюжета, – то есть выведения на свет знака как такового. Знак как носитель смысла и *посредник* в его передаче перестает быть прозрачным, «невидимым», незаметным, он приобретает самоценность, которая и позволяет поставить под вопрос то, что знак обозначает. «Значение зыблется» [24, с. 304], нарушается однозначность связи знак–предмет[8], а с ней

---

[7] «Ошибочно отождествлять открытие ‘формалистов’, или даже сущность их идей, с безвкусными пошлостями о профессиональном секрете искусства, который якобы состоит в том, что вещи становятся видимыми в силу деавтоматизации, в силу того, что они показаны как удивляющие нас (‘остранение’), в то время как на самом деле речь идет о том, что в поэтическом языке происходит сущностное изменение того отношения, которое связывает означающее и означаемое, знак и понятие» [23, p. 11].

[8] «Но в чем проявляется поэтичность?.. В том, что слова и их строение, их значение, их внешняя и внутренняя форма не представляют собой некоего нейтрального указания на действительность, а приобретают собственные вес и ценность. Зачем все это нужно? Зачем нужно подчеркивать, что знак не сливается с предметом? – Затем, что наряду с подсознательным ощущением тождественности между знаком и предметом (А есть А1) столь же необходимо подсознательное ощущение их нетождественности (А не есть А1); эта антиномия необходима, ибо без противоречия нет движения понятий, нет движения знаков, отношение между понятием и знаком автоматизируется, жизнедеятельность прекращается, ощущение реальности отмирает» [25, с. 118].

нарушается и самотождественность смысла. Именно *нарушение самотождественности смысловой структуры* и есть цель пресловутой «ощутимости формы»; именно оно делает деавтоматизацию продуктивной и эстетически значимой.

Эту интуицию Якобсона можно перевести на язык феноменологии, если прибегнуть к феноменологическому различию между возникновением смысла и его учреждением (*Sinnbildung/ Sinnstiftung*), то есть к различию между процессом формирования смысла и способом бытия смысла готового, уже учрежденного, уже сформированного[9]. Если исходить из этого различия, то можно сказать, что всякое первоучреждение смысла рождается из смутного, размытого и внутренне противоречивого процесса формирования этого смысла и несет на себе его отпечаток. В процессе седиментации смысла одни аспекты формирующегося, подвижного, «дикого» смысла [8, с. 226] «уходят на дно», а какие-то, напротив, консолидируются в уже учрежденные «отложения» смысла, в смысловые блоки; однако эти «уснувшие» слои «дикого» смысла можно впоследствии мобилизовать и снова ввести в игру. Это возможно потому, что впечатление, конфликтующее с привычной колеей опыта, *не сразу* становится учреждением смысла; в результате конфликта между старым и новым опытом могут возникать фрагменты «дикого» смысла, которые, в свою очередь, могут «пробудить» в уже учрежденных, седиментированных смысловых блоках то, что, казалось, было отвергнуто и безнадежно утрачено. В итоге происходит смешение[10] различных смысловых слоев, порождающее состояние амбивалентности, предшествующее консолидации смысла в смысловые блоки. Деавтоматизация опыта, в частности, патологический опыт жизни в карантине ведет к подобному конфликту между предыдущей и последующей формами учрежденного смысла; но для того, чтобы этот конфликт оказался

---

[9] Это различие можно обнаружить уже у Гуссерля, например «История есть не что иное, как живое движение совместности и встроенности друг в друга изначального образования и седиментации смысла [Sinnbildung und Sinnsedimentierung]» [26, с. 235], однако у него это различие еще не имеет того тематического значения, которое оно приобрело у следующих поколений феноменологов: у М. Мерло-Понти, у Л. Тенгели, Э. Холенштайна, и особенно М. Ришира, для которого оно становится одним из главных инструментов феноменологического анализа.

[10] Л. Тенгели называет это смешение «*интеринтенциональным моментом спонтанного процесса формирования смысла*» [27, с. 19] (курсив автора).

продуктивным, он должен остаться неразрешенным, «подвешенным». Обновление опыта предполагает, что мы не просто *зачеркиваем* предыдущий опыт последующим (можно вспомнить гуссерлевский пример: сначала он видел женщину, но оказалось, что это манекен), но переживаем различие в модусе данности опыта: то же самое «это» оказывается дано иначе, «как то» (если воспользоваться выражением Левинаса [28, с. 62]). Это переживание различия носит двойственный характер; с одной стороны, мы смещаем свое внимание с того, что дано в этом опыте, на то, как именно оно дано, и фиксируем изменение седиментированного модуса данности, но одновременно мы переживаем саму «открытость» смысла, его присутствие в «дикой», внутренне противоречивой форме. Именно это присутствие «дикого» смысла, т. е. смысла в его еще не седиментированной форме, и побуждает нас переосмыслить не только данный опыт, но и все опыты подобного типа. Обновление меняет саму «колею» опыта и переучреждает первоучреждение.

Литература

1. *Финк О.* Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля / Пер. Е.А. Шестовой // Логос. 2016. № 1 (26). С. 5–46.

2. *Шестова Е.А.* Язык и метод феноменологии: О. Финк и рецепция его идей (М. Мерло-Понти, Ж. Деррида): дис. ... канд. филос. наук. РГГУ, Москва, 2017.

3. *Carel H.* Pathology as a phenomenological tool [Электронный ресурс] // Continental Philosophy Revue. 2021. URL: https://doi.org/10.1007/s11007-021-09538-9 (09.09.2021).

4. *Chernavin G.*, *Yampolskaya A.* 'Estrangement' in aesthetics and beyond: Russian formalism and phenomenological method [Электронный ресурс] // Continental Philosophy Revue. 2010 (No. 52). P. 91–113. URL: https://doi.org/10.1007/s11007-018-9454-8 (09.09.2021).

5. *Ханзен-Леве О.А.* Русский формализм: методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения / Пер. с нем. С.А. Ромашко. М.: Языки русской культуры, 2001.

6. *Шкловский В.Б.* Воскрешение слова // Формальный метод: Антология русского модернизма / Под ред. С. Ушакина. М.: Кабинетный ученый, 2016. Т. 1. С. 107–113.

7. *Шкловский В.Б.* Искусство как прием // Формальный метод: Антология русского модернизма. Т. 1. С. 131–146.

8. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпараги под ред. Т. В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006.

9. *Якобсон Р.* Футуризм // Якобсон Р. Работы по поэтике: Переводы / Сост. и общ. ред. М.Л. Гаспарова. М.: Прогресс, 1987. С. 414–420.

10. *Эйхенбаум Б.* Теория «формального метода» // Формальный метод: Антология русского модернизма. Т. 2. С. 645–678.

11. *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 53: Дневники и записные книжки, 1895–1899. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

12. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999.

13. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

14. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

15. *Bégout B.* La Découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie, Paris: Allia, 2005.

16. *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926) / Hrsg. von M. Fleischer. Husserliana. Bd. 11. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

17. *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 2006.

18. *Patočka J.* The natural world as a philosophical problem / Tr. by E. Abrams. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2016.

19. *Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) / Hrsg. von R. Sowa. Husserliana. Bd. 39. N.Y.: Springer, 2008.

20. *Straus E.* Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Berlin: Springer, 1978.

21. *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten / Hrsg. von Paul Janssen. Husserliana. Bd. 17. Springer, 1974.

22. *Kearney R.* Touch: recovering our most vital sense. N.Y.: Columbia University Press, 2021.

23. *Jakobson R.* Préface // Théorie de la littérature: textes des formalistes russes / Réunis, présentés et traduits par Tz. Todorov. Paris: Seuil, 1965.

24. *Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия // Якобсон Р. Работы по поэтике: Переводы. С. 272–316.

25. *Якобсон Р.* Что такое поэзия? // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М.: Гнозис, 1996. С. 105–118.

26. *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Пер. М. Маяцкого. М.: Ad marginem, 1996.

27. *Tengelyi L.* The wild region in Life-History. Evanston: Northwestern University Press, 2004.

28. *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer, 2004.

ЭГОЛОГИЯ И ЖИЗНЬ

Розмари Р.П. Лернер

Пересматривая «трансцендентальное эго» Гуссерля: существование и праксис

Аннотация. В статье рассматривается происхождение наиболее распространенных интерпретаций феноменологии Гуссерля, согласно которым она понимается как продолжение картезианской модели теоретических наук, характеризуется «логицизмом сущностей» и упускает из виду вопрос о конечности и смысле человеческого бытия, недооценивает роль аффективности и дорефлексивных феноменов. Показывается, что такое восприятие опубликованных работ Гуссерля сформировалось под влиянием критики Хайдеггера, высказанной в его лекциях 1919–1928 гг. во Фрайбурге и Марбурге. Предложенная им интерпретация быстро распространилась, став наиболее авторитетной и даже канонической среди его учеников и последователей. Современники Гуссерля, озадаченные контрастом между его опубликованными работами, не восприняли его замечаний о том, что открытое им «универсальное a priori корреляции» касается всей сплетенной тотальности человеческого опыта (теоретического, волевого и эмоционального) в его универсальной корреляции с окружающим миром. На основании изданных текстов Гуссерля автор предлагает новую, «объединяющую интерпретацию» его феноменологии, в которой она представлена как проект, не ограничивающийся теоретической проблематикой. Принятие парадигмы теоретических наук Декарта обосновывается присутствием в ней радикальной этической позиции, предполагающей взятие на себя ответственности за самостоятельное познание. Данное этическое измерение сохраняется в феноменологической редукции Гуссерля, благодаря которому человеческий субъект способен воспринимать непрерывную связь между этикой и ценностями в естественной установке с ответственностью в трансцендентальной субъективной жизни. Мышление Гуссерля никогда не отрывается от мира человеческих деяний, а философия рассматривается как бесконечная задача и совместная деятельность человечества в ходе исторического процесса.

Ключевые слова: Гуссерль, Хайдеггер, эпистемология, феноменология, континентальная философия, герменевтическая феноменология

© Лернер Р.Р.П., 2021
© Вишняков В.П., перевод на русский язык, 2021

Rosemary R.P. Lerner

Revisiting Husserl's "Transcendental Ego". Existence and Praxis

Abstract. The article examines the origin of the most common interpretations of Husserl's phenomenology, according to which it is understood as a continuation of the Cartesian model of theoretical sciences, is characterized by the "logicism of essences" and overlooks the question of the finitude and meaning of human existence, underestimates the role of affectivity and prereflective phenomena. It is shown that this perception of Husserl's published works was formed under the influence of Heidegger's criticism expressed in his courses of 1919–1928 in Freiburg and Marburg. The interpretation he proposed quickly spread, becoming the most authoritative and even canonical among his students and colleagues. Husserl's contemporaries, puzzled by the contrast between his published works, did not accept his early remarks that the "universal a priori of correlation" discovered by him concerns the entire intertwined totality of human experience – theoretical, volitional, and emotional – in its universal correlation with the environmental world. Based on the published texts of Husserl, the author offers a new, "unitary" interpretation of his phenomenology, in which it is presented as a project that is not limited by theoretical problems. The adoption of Descartes' paradigm of theoretical sciences is justified by the presence in it a radical ethical position, which presupposes taking self-responsibility for independent cognition. This ethical dimension is preserved in Husserl's phenomenological reduction, thanks to which the human subject is able to perceive the continuous connection between ethics and values in a natural attitude with responsibility in transcendental subjective life. Husserl's thinking never divorced from the world of human deeds, and philosophy is viewed as an endless telos and joint activity of a living community in the course of the endless historical process.

Keywords: Husserl, Heidegger, epistemology, phenomenology, continental philosophy, hermeneutic phenomenology

Введение

Цель данной работы – ослабить влияние двух точек зрения, характерных для общепринятой рецепции работ Гуссерля вплоть до настоящего времени и основанных, главным образом, на том, что он успел опубликовать при жизни. Согласно первой, его метод

и феноменологическая философия сохраняли свою зависимость от картезианской парадигмы и модели *теоретических* наук. Согласно второму подходу, его феноменологии и эйдетическому методу был свойственен так называемый «логицизм *сущностей*». Издание «Кризиса» в 1936 г., а также последовавшее за этим издание рукописного наследия с подробным историко-критическим аппаратом в рамках Гуссерлианы не привели к заметному изменению этих двух первоначальных позиций. Скорее эти публикации спровоцировали масштабное недоумение – оно обычно интерпретируется как непреодолимое напряжение или даже непоследовательность в трансцендентальном проекте Гуссерля. В результате стало преобладать мнение, что феноменология Гуссерля неспособна описать конкретное существование, историческую фактичность, этическое и метафизическое измерение жизни.

Далее я рассмотрю происхождение этих двух общепринятых интерпретаций и лежащие в их основе аргументы. Затем попытаюсь по-новому осветить обе позиции. Вначале тем, что выдвину тезис, что теоретическое предприятие Гуссерля не только движется «охватывающим весь мир натиском страсти мышления» [1], но и обнаруживает в высшей степени *практическую* природу трансцендентальной субъективности как *функционирующего* и активного (конституирующего) эго в «интенциональном сплетении жизни сознания» [2]. И во-вторых, прояснив причины, по которым Гуссерль сосредоточился на *сущностных* структурах и *sui generis* «научном» подходе к трансцендентальному *эго*, я попытаюсь показать, как он представлял себе *экзистенциальные корни* трансцендентального эго – и их место в рамках гуссерлевской «идеи философии». Я считаю, что эти утверждения связаны друг с другом. Конечным результатом обоих моих тезисов является продвижение «объединяющей» интерпретации работ Гуссерля.

«Общепринятая» интерпретация[1]

Джордж Хеффернан (2015/2016) указал на две феноменологические «схизмы» по поводу рецепции трансцендентального поворота Гуссерля в первые десятилетия XX в. Обе они не только

[1] Выражение «общепринятый» Гуссерль было введено Сан-Мартином [4, p. 31 etc.]. Он, в свою очередь, был вдохновлен Велтоном [5], отличавшим «устоявшиеся интерпретации» от «нового Гуссерля». Эта позиция были позже развита соавторами Велтона [6].

соотносились содержательно (обе они были связаны с публикацией «Идей I» в 1913 г.), но и наследовали друг другу, несмотря на разделявший их временной промежуток. Хеффернан утверждает, что второй раскол, «феноменологическо-экзистенциальная» схизма в период между 1927 и 1933 гг., вызванный публикацией «Бытия и времени» Хайдеггера, не произошел бы без первой «великой феноменологической схизмы», случившейся в период между 1905 и 1913 гг. Действительно, ранние феноменологические школы в Мюнхене и Гёттингене, вдохновленные «Логическими исследованиями» Гуссерля 1900–1901 гг., не сразу восприняли изменение направленности в лекционных курсах и рукописях своего учителя. По всей видимости, никто не понимал сомнений Гуссерля относительно изложения корреляции между имманентностью и трансцендентностью в «Логических исследованиях». Эти сомнения возникли с 1903 г., что в итоге уже в 1904–1905 гг. привело Гуссерля к введению феноменологической редукции[2]. Этот шаг был истолкован первыми последователями Гуссерля как отказ от его раннего «реализма сущностей», сочетавшегося с теорией познания, основанной на феноменологии как дескриптивной психологии. Таким образом, его трансцендентальный идеализм, «разработанный в ключевые 1903–1910 гг.» [7, S. 180], был истолкован как возврат к своего рода субъективному релятивизму. Хайдеггер, также почувствовавший «магические чары», исходящие от «Логических исследований» Гуссерля [8, S. 82], отдалился от него уже в 1913 г. и, таким образом, разделил вместе с Шелером, Пфендером, Штайн, Ингарденом, Райнахом и другими феноменологами общее «замешательство» «по поводу ощутимого превосходства теории над практикой, рефлексии над действием, логики над этикой, сущности над существованием, вечности над историей, науки над жизнью, объектов над вещами или, говоря коротко, *Bewusstsein* над *Dasein*» [3, p. 236]. И все же первым внешним знаком отчуждения между Гуссерлем и Хайдеггером была их «неудачная попытка <...> написать вместе статью о феноменологии для Британской энциклопедии (1927–1928)» [3, p. 238].

---

[2] Более позднее замечание Гуссерля на обложке «Seefelder Manuscripte und ältere über Individual. Seefeld 1905» (Ms. A VII 25: 2a) [10, S. 103] позволяет утверждать, что в 1905 г. Гуссерль уже нашел «понятие и верное использование “феноменологической редукции”». См. также: Hua XXIV [11, S. 156, 179, 181].

Марбургские лекции Хайдеггера 1925 г. «Пролегомены к истории понятия времени» отмечают достоинства не только «Логических исследований» (признаваемые и Дильтеем) (9, S. 30), но также третьей и четвертой частей «Идей I» как «значительного шага вперед в области логики и теории познания – в области, обремененной многочисленными неясностями, укорененными в традиции» [9, S. 67]. Тем не менее в тех же лекциях он представляет сокрушительную «имманентную критику» второй части «Идей I», особенно § 39, 44, 46 и 49. Аргументы Хайдеггера аналогичны тем, что появятся позднее в неудавшемся совместном наброске статьи о феноменологии для Британской энциклопедии. «Фундаментальный» вопрос, «предшествующий всякому феноменологическому исследованию и неявно присутствующий в нем», по Хайдеггеру, – это вопрос о смысле «региона *абсолютного бытия*», или «сферы сознания», в его отличии от относительного «бытия трансцендентного мира» [9, S. 140–141]. Он критически разбирает одно за другим четыре определения «чистого», или «абсолютного, сознания», выделенные им в «Идеях I». Первое определение характеризует сознание как «*имманентное* бытие», тогда как другие три, зависящие от первого, характеризуют его как «*абсолютное* бытие». *Во-первых*, поскольку оно *дано абсолютно*, следовательно, существует «содержательное взаимопроникновение» между рефлексирующим и рефлексируемым актами. *Во-вторых*, потому что «оно не нуждается для бытия ни в одной *res*», так что любое трансцендентное сущее *относится* к нему – как и в случае [с сознанием как] «a priori в декартовском и кантовском смысле» («конституирующее бытие абсолютно») [9, S. 144–145]. И наконец, *в-третьих*, оно абсолютно, потому что является «чистым» «как сущностное бытие переживаний, идеальное бытие переживаний» [9, S. 140–141]: сознание «не рассматривается более в своей конкретной единичности и связи с живым существом <...>; в нем не принимается в расчет какая бы то ни было реальность или реализация. <...> оно определено как *идеальное, т. е. нереальное*» [9, S. 145–146]. Редукция, по Хайдеггеру, отделяет интенциональность от почвы «естественной установки» и от того факта, что конкретные индивидуальные переживания «принадлежат мне» [9, S. 149–151]. Следовательно, «Идеи I» терпят неудачу, поскольку «*вопросы о бытии интенционального*» и о «*самом бытии*» «*не обсуждаются*» [9, S. 157–158].

На этой критической аргументации основана позиция Хайдеггера в трактате «Бытие и время», который, несмотря на посвя-

щение, он пишет «против Гуссерля» [12, S. 71], поскольку артикулирует в нем феноменологическую герменевтику *практической* жизни. Место трансцендентальной феноменологии и «чистого сознания» в книге занимают «фундаментальная онтология» (герменевтика смысла *бытия Dasein* в его «радикальнейшей индивидуации») и фактичная жизнь в качестве предварительной разработки «общей онтологии», которая в итоге должна была раскрыть философский смысл *бытия (Sein)* сущего (*Seiende*) или сущего в целом. Эта критика Гуссерля разворачивается следующим образом.

Primo, Dasein как преимущественное «сущее» (Seiendes), «кто», которое относится к себе, понимая свое существование как бытие-в-мире и существуя в окружающем горизонте мира [13, § 14–18 passim], радикально отличается от «что» словно бы бестелесного, «идеального» сознания Гуссерля.

Secundo, теоретическая, невовлеченная, «бескровная» и «сциентистская» позиция Гуссерля [14, S. 57; 3, p. 253] имплицитно подвергается критике в описании того, как исходное, хотя и *несобственное*, самопонимание Dasein имеет место во встрече с другим внутримирным сущим, инструментами и другими Dasein в качестве «подручного» (*zuhanden*) [13, § 15]. Тем самым любые теоретические подходы к перечисленному как к «наличному» (*vorhanden*) оказываются *вторичными* [13, § 15]. *Tertio*, Хайдеггер подчеркивает *троякую* экзистенциальную конституированность *Da* в *Dasein* – «расположенность» (*Befindlichkeit*), «понимание» (*Verstehen*) и «речь» (*Rede*) [13, § 29–34]. Он особенно выделяет первое из трех, а также обозначает роль страха (*Angst*) [13, § 40] как особого модуса расположенности, приводящего к раскрытию единого существования *Dasein* как «заботы» (*Sorge*) [13, § 41]. Кроме того, страх открывает дорогу решимости (*Entschlossenheit*) *Dasein* [13, § 61–62] принять собственную конечность [13, § 47–53]. Благодаря этому оно получает доступ к подлинному самопониманию [13, § 63–64] «в одиноком видении собственной смертности» [15, p. 44]. Таким образом, схватывание *Dasein* в его связи с «подручным» как его [Dasein] бытие-в-мире вместе со страхом и решимостью (т. е. с эмоциональным и волевым измерениями существования) оказываются феноменологически более привлекательными способами достичь величия и богатства жизни («самих вещей»), чем «*только* логические» [ходы] в поисках «абсолюта» [14, S. 57; 3, p. 253]. Quarto, открытие временности (Zeitlichkeit) конечного *бытия Dasein* как заботы в непосредственной связи с

его историчностью (*Geschichtlichkeit*) [13, § 61–77] резко контрастирует, по видимости, с вневременным, антиисторичным, универсальным и нейтральным эго у Гуссерля [15, p. 36].

Следовательно, как замечает Хеффернан, «хайдеггеровское “Бытие и время” – это не только отправная точка раскола, но и финальная» [3, p. 260], причем в обоих случаях предметом спора являются «Идеи I». Раскол между Гуссерлем и его ранними последователями, начавшийся в 1905–1913 гг., длился вплоть до 1926 г., тогда как более поздний раскол 1927–1933 гг. оформился между 1917–1927 гг. [3, p. 261–262]. При этом оба они были согласны в неприятии трансцендентального поворота Гуссерля[3].

Итак, «общепринятый» взгляд на трансцендентальную феноменологию Гуссерля большей частью берет исток в критике и оценках Хайдеггера, высказанных в его лекциях 1919–1928 гг. во Фрайбурге и Марбурге (но, заметим, не только в них). Несмотря на то что знакомство Хайдеггера с работами Гуссерля было крайне фрагментарным[4] (хотя и нельзя отрицать его глубину и проницательность), предложенная им интерпретация быстро распространилась, став наиболее авторитетной и даже канонической среди его учеников и последователей. Это произошло благодаря его яркой манере преподавания, влиянию «Бытия и времени», а также благодаря его умелому манипулированию близостью к «учителю», что позволило заручиться поддержкой Гуссерля и получить его кафедру во Фрайбурге. Упомянутая оценка была подхвачена и распространялась далее mutatis mutandis: в Германии – последователем Дильтея Георгом Мишем [16], в герменевтической традиции через Гадамера[5] и его последователей; в Испании и Латин-

---

[3] Гуссерль, однако, ошибочно объединил критику, исходящую из обоих расколов (см., например, книги Э. Штайн [72], М. Хайдеггера [73] и М. Шелера [74], как «экзистенциалистские» или «антропологические» нападки на его феноменологию. Хайдеггер также отрицал сходство этих философских позиций, как указывает Хеффернан.

[4] Хайдеггер читал только «Логические исследования», статью в журнале «Логос» 1910/11 г. «Философия как строгая наука», «Идеи I», некоторые рукописи, опубликованные после смерти Гуссерля, такие как «Идеи II», очевидно лекции 1904/05 уч. г. о сознании времени, которые издал в 1928 году с кратким введением, и наконец, «Эпилог» 1931 г. к «Идеям I».

[5] Более подробное изложение критического восприятия Гадамером феноменологии Гуссерля – сдержанно одобрительного, но в основном негативного (под влиянием Хайдеггера), включая анализ поздних концептов Гуссерля, таких как Lebenswelt, интерсубъективность, телесность и жизнь [17, p. 425–442].

ской Америке через Ортегу-и-Гассета и Гаоса[6], а во Франции сначала через Эммануэля Левинаса, который провел 1928/29 уч. г. во Фрайбурге[7], а позже через Жана-Поля Сартра[8]. После этого в основном французские и некоторые немецкие континентальные философы mutatis mutandis продвигали ту же самую критику трансцендентальной феноменологии Гуссерля как «неверного пути» и неисполненного обещания вернуться к «самим вещам». С их точки зрения, только онтология Хайдеггера смогла достичь этих целей, и именно к ней «с необходимостью» должна была привести «неудача» Гуссерля [23, p. 113, 263–264].

Внутри этой традиционной интерпретации можно выделить два направления: *онтологическое* и *этико-экзистенциальное*. Согласно *онтологической* линии, понятия редукции, конституирования, эгологии ведут к «логоцентрической» «метафизике присутствия», «догматическому» и «солипсистскому идеализму». Вследствие этого упускается из виду вопрос о бытии и человеческой конечности, что лишает мир его онтологической плотности и ина-

---

[6] Нельсон Оррингер [18, p. 149] указывает, что и Ортега-и-Гассет, и Гаос, находясь под влиянием Миша, противопоставляли «эпоху» Гуссерля хайдеггеровской аналитике Dasein.

[7] Левинас посетил последние семинары Гуссерля во Фрайбурге перед его уходом на пенсию. Он также слушал курс Хайдеггера «Введение в философию», побудивший его интенсивно изучать «Бытие и время». Обе работы, подкрепленные интерпретацией феноменологии в статье Миша 1929 г., оказали завораживающее воздействие на Левинаса, что отразилось в его обзоре «Идей I» Гуссерля, вышедшем в 1929 г. [19], и в его докторской диссертации, защищенной в Страсбурге [20]. Он также присутствовал на лекциях Гуссерля в 1929 г. в Париже и Страсбурге и вместе с Габриэль Пфайффер работал над первым переводом четырех «Парижских докладов», вышедшим под названием «Картезианские медитации» (Méditations cartésiennes [21]). Хотя Левинас всегда считал себя феноменологом, признавал, что Гуссерль находился «у истоков его работ» [22, p. 75], и оставался верным «его духу» и некоторым элементам его феноменологии, он критически относился к преобладанию теоретических «репрезентаций», «объективирующей интенциональности», «абсолютному знанию», «конституированию» и сосредоточенному в имманентности эго. Вместо этого он отстаивал примат этики, другого и пассивности [27; 28; 29]. Позже Левинас дистанцировался от Хайдеггера из-за его связи с нацизмом в 1933 г.

[8] Сартр, которого, по его словам, познакомили с феноменологией Гуссерля и «Идеями I» Левинас и Раймон Арон [30, p. 192], способствовал распространению во Франции точки зрения, что понятие рефлексии Гуссерля является по сути объективирующим (31), в то время как наши самые изначальные феномены или переживания либо не-объективны, либо до-рефлексивны [32].

ковости, редуцируя его до простой «тени» [24, p. 13–15, 163–164, 168, 170, 182, 334, 337; 23, p. 113; 25, p. VII; 26; и др.]. В свою очередь, *этико-экзистенциальная* критика указывает на приоритет, отдаваемый Гуссерлем теоретическому сциентизму[9]. Тем самым Гуссерль продолжает западную «“теоретическую” паранойю», недооценивает роль аффективности, воли и дорефлексивных феноменов (таких как чувства, желания, инстинкты, влечения) и отдает их – вместе с проблемами интерсубъективности и телесности – под «диктатуру» объективирующих репрезентаций [32, p. 49–91; 24, p. 340; 28, p. 95; 25, p. VII)[10].

В целом хайдеггеровское прочтение работ Гуссерля было продолжено самыми важными континентальными мыслителями XX в. Волен [34] называет их «детьми Хайдеггера», поскольку «по феноменологическим причинам» они «сочли необходимым выражать себя с помощью Хайдеггера» [35, p. 7]. Несомненно, проблемы Гуссерля с тем, чтобы найти подходящие термины и выразить всю уникальность и все возможности своего трансцендентального метода, а также его неспособность объединить весь свой исследовательский путь в виде связного представления собственной «идеи философии»[11], в которой трансцендентальная феноменология была бы только одной

---

[9] Ссылаясь на статью Гуссерля в журнале «Логос» 1910/11, Бимель обращает внимание на гуссерлевское различение научной и мировоззренческой философии, и связывает эти выражения с его противостоянием Хайдеггеру: «Подлинная наука, в том, что попадает в охват ее действительного учения, не знает глубокомыслия. <...> Глубокомыслие – это вопрос мудрости, понятийной отчетливости и ясности, это вопрос строгой теории. <...> Нет нужды подчеркивать, что именно в этом пункте впоследствии произойдет разделение между Гуссерлем и Хайдеггером» [33, p. 207].

[10] В своих марбургских лекциях 1923/24 г. (GA 17 [38, S. 20062]), читая «Идеи I» Гуссерля, Хайдеггер повторяет, обращая критику Пауля Наторпа в отношении «возможностей» феноменологической рефлексии. По мнению Наторпа, невозможно получить доступ к живому потоку сознания, не замораживая и не искажая его. Хайдеггер превращает эту критику в «обличение самой возможности гуссерлевской концепции трансцендентальной феноменологии как радикальной философии» [39, p. 2].

[11] В своем письме к Паулю Наторпу (2 февраля 1922 г.) Гуссерль сожалеет: «...большая часть работы моей жизни еще в рукописях. Я почти проклинаю эту свою неспособность окончательно определяться и то, что так поздно, отчасти только сейчас <...> я вынужден заново все переделать. <...> Возможно, я, напрягая все силы, насколько это доступно человеку, работаю только ради того, что выйдет посмертно. Что ж, пусть так, если я добьюсь полного успеха и будет еще не поздно» (Hua Dok III/5 [40, S. 151–152]).

(хотя и основной) частью, были дополнительными существенными факторами, изолировавшими Гуссерля от его современников.

Современники Гуссерля, со своей стороны, часто были озадачены контрастом между работами, которые Гуссерль (через большие промежутки времени) публиковал в течение жизни. Первое – это изменения, произошедшие между его «Логическими исследованиями» 1900–1901 гг. и «Идеями I» 1913 г. Изначально Гуссерль намеревался пролить свет на корреляцию между *объективной* значимостью (логико-математического) научного дискурса, с одной стороны, и его реализацией в ментальных, *субъективных* процессах – с другой, а также на корреляцию между логической *истиной* и эпистемологической *достоверностью*. В своих дневниковых записях 1906–1908 гг. [36, p. 294–302] Гуссерль уже замечает, что его открытие в 1898 г. «универсального a priori корреляции» (Hua VI [37, S. 161–169]) касается переплетенной *тотальности* человеческого опыта (теоретического, волевого и эмоционального) в его универсальной корреляции с окружающим миром. Но это не было воспринято ни его читателями, ни теми, кто искал *объективной* значимости за счет «изгнания» субъекта (как Фреге) или уже отстаивал новый подход к метафизическим проблемам и конкретизации существования, жизни или истории (как Дильтей, баденская школа неокантианства и несколько позже сам Хайдеггер). Однако еще сложнее для понимания оказались ранние лекции Гуссерля 1905–1917 гг. (Hua X [10]), опубликованные Хайдеггером в 1928 г., «Формальная и трансцендентальная логика» 1929 года (Hua XVII [41]) и Послесловие (Nachwort) 1930 г. к новому изданию «Идей I». В то время «Картезианские медитации» были доступны только во французском переводе, содержавшем всего четыре части (без пятой, посвященной интерсубъективности), – пока не появились в 1950 г. (Hua I [42]) в своем полном составе. Наконец, в «Кризисе» 1936 г. в рамках экзистенциального, метафизического и исторического вопрошания Гуссерль вновь представил свою трансцендентальную феноменологию, связав ее с новым, «магическим» (по выражению Гадамера) термином Lebenswelt – «забытым смысловым фундаментом естествознания»[12]. В то время как

[12] «В поздних статьях Гуссерля это было магическое слово Lebenswelt – одно из тех редких и восхитительно искусственных слов (оно не встречалось до Гуссерля), которые нашли свой путь в общеязыковое сознание, свидетельствуя тем самым, что они привносят в язык неузнанную или забытую истину. Таким образом, слово Lebenswelt напомнило нам о предпосылках, лежащих в основе всякого научного познания» [44, p. 55].

в «Формальной и трансцендентальной логике» и «Картезианских медитациях», казалось, радикализировался «логицизм сущностей» и «идеалистический, абсолютный фундаментализм», заявленный в «Идеях I», лекции о времени и «Кризис» уже, казалось, сигнализировали (парадоксальным образом) о «благоприятной» эволюции Гуссерля, произошедшей, возможно, под влиянием его блестящего преемника во Фрайбурге[13].

После смерти Гуссерля фрагментарный характер его ранних публикаций в совокупности с томами Гуссерлианы (которые начали выходить с 1950 г.) привел к появлению новых интерпретаций. Некоторые исследователи категорически отрицали возможность «другого» или «нового» Гуссерля [4, p. 35; 43, p. 3–29][14]. Другие пытались предложить подход, связанный с выделением «этапов» его «эволюции» [Biemel 1959; Funke 1966], или использовали «генетический метод, принимающий исторически датированный текст Гуссерля как единственный авторитетный источник» [De Boer 1978: XX]. Еще одна группа исследователей обнаружила парадоксы, моменты напряжения или явные противоречия между его «логицизмом сущностей» и непрозрачностью человеческого опыта, жизни, времени и истории[15]. В 1989 г. Марк Ришир

---

[13] Это впечатление завуалированно поощрялось самим Хайдеггером, обращавшим внимание на некоторые рукописи Гуссерля с 1917 г. (GA 20 [9, S. 167–168]).

[14] Первая интерпретация была предложена Хосе Гаосом, переведшим на испанский язык «Логические исследования» в 1929 г., «Картезианские медитации» в 1942 г. и «Идеи I» в 1949 г. («предназначенные для “музея философов”»), кроме того, он перевел «Бытие и время» Хайдеггера («высшая точка все еще живой и актуальной философии, изобилующая концептуальными плодами») [75, p. 6, 9]. Как предполагает Нельсон Оррингер, прочитав Георга Миша, Ортега-и-Гассет и Гаос находились под влиянием хайдеггеровской интерпретации «Идей I» [18, p. 149; 4, p. 64]. Ортега-и-Гассет даже утверждал, что гуссерлевский «Кризис» был написан не им, а его ассистентом Ойгеном Финком [43, p. 3–29; см. также: 4, p. 35]. Точно так же Гаос на симпозиуме, посвященном понятию Lebenswelt Гуссерля, проходившем на XIII Международном философском конгрессе 1963 г. в Мехико с участием Людвига Ландгребе, Энцо Пачи и Джона Уайлда, в рамках своего картезианского взгляда на Гуссерля отказался признать, что трансцендентальная феноменология имеет какое-либо отношение к «историчности» Lebenswelt (Landgrebe), к «живому телу» (Wild) или к марксизму (Paci), которые больше всего его волновали [45, p. 35; 4, p. 53].

[15] См.: Merleau-Ponty [46, p. 117–118; 47, p. 280–316; 48, p. 167–177; 49, p. 141–145]. Мерло-Понти (1945), в пересказе Таминьо, признавал, что

в тексте, посвященном 50-й годовщине смерти Гуссерля, заметил, что «множество гуссерлианских манускриптов, слишком быстро или легко затмеваемых хайдеггеровскими крутыми вершинами и безднами», теперь начинают «критически исследоваться», «уже выйдя из-под определенной зачарованности», которую всегда вызывала мысль Хайдеггера. «Ход времени позволяет нам подозревать, что вещи явно более сложны, чем то, что нам позволяла мельком увидеть некая “легенда” о “феноменологическом движении”» (Richir & Escoubas 1989: 1). Так новые подходы стали обретать определенные очертания.

«Новый», «другой» и «единый» Гуссерль

С 1989 г., когда начали выходить тома Гуссерлианы, составленные на основании как систематических, так и хронологических принципов, начали выделять два отчетливых периода радикализации Гуссерлем своей феноменологии. В течение первого, с 1887 по 1917 г., Гуссерль развивает свой метод и философию в рамках «статически-дескриптивной» программы, главным образом как эпистемологический фундамент наук, постепенно распространяемый на такие дисциплины, как этика и аксиология. Во второй период, с 1917 по 1938 г., философ радикализирует свои методологические основания в рамках «генетически-дескриптивной» программы, раскрывая самый изначальный и общий исток наук о природе и наук о духе в совокупности культурной и исторической жизни человечества, – в пределах универсального горизонтного соотношения телесных субъектов и мира («жизненного мира»), и далее, погружаясь в темпоральную жизнь субъекта как радикально индивидуализированную, телесную, личную и интерсубъективную [50].

С тех пор понятие «строгой» науки у Гуссерля все сильнее начинают понимать не как следование нововременной, картезиан-

---

в рукописях Гуссерля есть неявный разрыв с «логицизмом сущностей» и постепенное признание того, что феномены сопротивляются классическому понятию «интеллектуальной адеквации». При этом Рикер утверждал, что необходимо проводить четкое различие между методом Гуссерля как «практикой», имеющей тенденцию «углублять изначальную установку, которая вовлечена в мир», и как «философской *интерпретацией*», попавшей в ловушку «догматического идеализма», отчужденного от мира [24, p. 185, 168].

ской, дедуктивно-математической модели, а как попытку *путем размышления* восстановить утраченное *единство* каждого человеческого свершения, наделенного значением и значимостью, поскольку именно в этом заключается смысл возвращения концепции epistheme Платона и Декарта как «теории науки» (Hua VII [51, S. 3–16]; Hua XVII [41, S. 5–21]; Hua XXXV [52, S. 50]; и др.). Между тем уже ясно, что Гуссерль вводит термин Lebenswelt, приобретающий все большее значение в его философии, еще в 1917 г. – т. е. «за два десятилетия до “Кризиса”» (Hua XXIX [53, S. XIII]). Историческое введение в «Кризис», в свою очередь, «является результатом того, что мы много лет занимались проблемой истории» (Hua XXIX [53, S. XIV]), с 1905 г. уделяя внимание данной теме, которая позже была раскрыта как трансцендентная проблема. Следовательно, «аисторичный Гуссерль», как сам философ иронично аттестует себя в письме Георгу Мишу 27 ноября 1930 г., «лишь изредка должен был отстраняться от истории (которой всегда был занят)» (Hua Dok III/6 [54, S. 283–284]). Его самые ранние телеологические тексты (в рамках начальных попыток представить телеологию разума и монадологию) подготавливаются еще с 1908 г. – и позднее они были только более четко сформулированы с точки зрения интенциональности и темпоральности (Hua XLII [55, S. 160–168]). Как бы то ни было, тенденция относить работы Гуссерля к двум разделенным этапам по-прежнему сохраняется. Как пишет Бружина: «Идеи I еще не привели нас к этому» [56, p. 246]. Возможно, в данном подходе еще отражается смысл определений, используемых с 2000 г.: «новый Гуссерль» и «другой Гуссерль [5; 6].

Несомненно, что даже в конце своей жизни Гуссерль продолжал подчеркивать превосходство «теоретической» рациональности и философии (Hua VII [51, S. 204]; Hua VIII [57, S. 7]; Hua VI [37, S. 6]), а также трансцендентальную и *эйдетическую* природу феноменологии как *первой* философии (Hua XVII [41, S. 217–219]; Hua I 42, § 34; Hua IX [30, S. 278–285, 295]; Hua V [58, S. 141–143, 149–155]). Также бессмысленно отрицать тот факт, что он рассматривал *Lebensphilosophie* и «экзистенциальную философию» Дильтея как «искажающий сдвиг» и «противосмысленность», поскольку был твердо убежден, что установление «человеческого существования как единственной основы для реконструкции феноменологической философии» равносильно скатыванию в «новую форму <психологистской> антропологии» (Hua XVII [41, S. 224]; Hua XXVII [59, S.164]).

И все же публикация Husserliana XLII в 2013 г., наконец, позволила получить представление о полном объеме и сложности философского проекта Гуссерля с 1908 по 1937 г. Проект «поля систематической работы» (своеобразной Arbeitsphilosophie) начинает обретать форму на фоне мозаичного тематического разброса предыдущих томов и переписки.

Таким образом, я рискну предложить предварительный «объединяющий взгляд» на обширную сферу «идеи философии» Гуссерля, в которой, с одной стороны, *центральную* и основополагающую (хотя и ограниченную) роль играет трансцендентальная феноменология, а с другой стороны, экзистенциальные и практические аспекты его мысли предстают как элементы, неразрывно связанные с его философией.

Феноменологическая философия: теория или практика?

В 1902–1903 гг. Гуссерль приступает к формулированию собственного видения философии, начиная с радикальной «критики разума», на которую он возлагает множество разных задач (Hua XXVIII [60, S. XXI–XXII])[16]. В 1906 г. он ясно утверждает, что подобная критика должна охватывать все сферы рациональности: теоретическую, практическую и ценностную в целом [36, S. 297][17]. Эта критика уже связана с развивающейся «идеей философии», которая (как он заявляет в своей статье в «Логосе» 1910–1911 гг.) должна формироваться как «универсальная и “строгая” наука в радикальном смысле» (Hua V [58, S. 139]). В 1913 г. Гуссерль уже считает, что трансцендентальная феноменология «должна претендовать на роль “первой” философии, которая предложит средства для любой критики разума, какую еще предстоит осуществлять» (Hua III/1 [61, S. 136]). Он повторяет

[16] См.: Письмо У. Хокингу от 11 октября 1903 г. Ульрих Мелле отмечает, что Гуссерль уже обозначил параллельные задачи, связанные с различными направлениями критики разума, в своих лекциях 1902–1907 гг. (Ms. F I 26), частично воспроизведенных [Hua XXIV, Hua Mat III и Hua Mat V] этих работ нет в списке.

[17] См. его записи в личном дневнике от 26 сентября 1906 г. (воспроизведено в Hua XXIV [11, S. 442–449]) и другие документы того времени. См. также: Hua VIII [57, S. 23, 26].

эту мысль вплоть до «Картезианских медитаций» 1931 г., в которых признается, что данная задача, чтобы быть завершенной, должна включать «критику трансцендентального опыта своей собственной данности» (Hua I [42, § 13]). Однако вследствие непреодолимой неразрывной сплетенности и сложности человеческого опыта он признает, что эта задача еще ждет своего решения (Hua I [42, § 63, особенно S. 178])[18]. В итоге она была отложена ad calendas graecas.

Как бы то ни было, с самого начала «трансцендентальная феноменология» (первая философия в духе «радикального самоосмысления») играла *центральную роль* (Hua VIII [57, S. 4]) в формирующейся «идее философии» Гуссерля, поскольку была призвана раскрыть аподиктические «предельные основания» (в смысле «предельной ответственности перед собой»), на которых должна быть построена такая «система» или «идея философии» (Hua V [58, S. 139]). Тем не менее в понимании Гуссерля, как он ясно выразился в черновике письма Карлу Йоэлю от 1914 г., это «ни в коем случае» не означало «свести философию к теории познания и критике разума вообще, а тем более к трансцендентальной феноменологии» (Hua Dok III/6 [62, S. 205]). В то время как его трансцендентальная феноменология уже обретала свою форму, философ одновременно очерчивал метафизические и этические горизонты своей «идеи философии». Возможно, на Гуссерля оказало влияние раннее прочтение популярных произведений Фихте (особенно «Назначения человека» 1800 г.), которого он все более ценит и посвящает ему семинары и курсы в 1903, 1915 и 1918 гг. Однако он не выдвигал на первый план этот аспект своей философии (упоминая о нем в курсах по этике, а также в рукописях

[18] Кстати, во введении к «Идеям I» Гуссерль пишет, что темой третьего, так и не опубликованного тома является представление «трансцендентальной феноменологии» как первой философии. Эта отложенная задача вновь появляется в его лондонских лекциях 1922 г., в курсе 1922/23 уч. г. «Введение в философию», в лекциях 1923/24 уч. г. о первой философии, а также в статье 1928 г. для Британской энциклопедии. В сноске в тексте «Формальной и трансцендентальной логики» 1928 г. Гуссерль замечает, что его курс 1922/23 уч. г. позволил снова поставить эту цель и необходимость «критики трансцендентального опыта своей собственной данности» (Hua XVII [41, S. 295]). Его парижские лекции 1929 г. и, наконец, «Картезианские медитации» 1931 г. вновь обращаются к этой так и не завершенной задаче.

1908 и 1909 гг.)[19] и публично представлял *только* необходимость «критики разума» – чем временно и «добровольно ограничился» (Selbstschränkung), – а не весь свой философский проект. Причина заключалась в том, что Гуссерль сначала хотел заложить аподиктическую основу «элементарной грамматики» для «трансцендентальной философии», чтобы она выполнила свою задачу в качестве *первой* философии: обеспечила прочный фундамент для построения философской системы, – а уже затем развивать метафизические и этические проблемы, образующие «царство стремления» (Reich der Sehnsucht), на которое его работа была направлена с самого начала [39, p. 60][20] и которое была «намного ближе [его] сердцу» (Hua Dok III/3 [63, S. 418])[21].

Оставив в стороне попытки Гуссерля развивать этику (праксиологию) и теорию ценностей (аксиологию) как отдельные дисциплины внутри обширной сферы его «идеи философии» (Hua XXVIII; Hua XXXVII) и обратив внимание исключительно на представления философа о «критике» познания и разума, следует подчеркнуть, что он никогда не рассматривал эту свою попытку как только «теоретическую» в узком, кантианском смысле – или в смысле противопоставления vita contemplativa и vita activa у Ханны Арендт. Не только потому, что трансцендентальная феноменология понимает «предельные основания» как «предельную ответственность перед собой», – но еще и потому, что Гуссерль до конца своей жизни, не колеблясь, остается приверженным «самому разуму» как высшей форме сознания (постоянно и неразрывно связанной с его предсознательным и иррациональным генезисом) и «не допускает разделения на “теоретический”, “практический”, ”эстетический” или какой-то иной», – и тому, что человечество является «рациональным в “стремлении к разуму”» (Hua VI [37, S. 275]; Hua III/1 [61, § 139]). Все проблемы *разума* (*истинного* знания, *истинных* ценностей, *истинно* добрых дел, исторического смысла или *разума*, Бога как абсолютного *разума*, бессмертия и

[19] Он уже открыл свою «трансцендентальную редукцию» в 1905 г., а в 1908 г. описал свою феноменологию в терминах «трансцендентального идеализма» (Hua XXXVI). Одновременно в двух текстах 1908 и 1909 гг., вдохновленных работами Лейбница, Гуссерль начинает обрисовывать свою «метафизику» по монадологии, телеологическим и теологическим проблемам (Hua XLII, Texts Nr. 10, 1908–1909 и Nr. 11, 1908).

[20] Гуссерль – Гансу Дришу, 18.07.1917.

[21] Гуссерль – Дитриху Манке, 5.09.1917.

свободы *разумной* души), с точки зрения Гуссерля, являются метафизическими в самом широком смысле этого слова – именно они оказываются «отсечены» позитивизмом (Hua VI [37, S. 7]). «Наука в платоновском смысле», пишет он, *укоренена в «принципах»*, относящихся к «радикальной научной ответственности-перед-собой» и «универсальности, неразрывно связывающей все науки между собой как ветви единой sapientia universalis (Декарт)» (Hua XVII [41, S. 1–4]). «Мы не можем отделить подлинную человечность от жизни в радикальной ответственности перед собой и, следовательно, не можем отделить научную ответственность перед собой от всех форм ответственности, присущих человеческой жизни как таковой» (Hua XVII [41, S. <5–6>]). «Для сократика Платона, – пишет Гуссерль, – философия в широком и содержательном смысле – это не просто наука; и достоинство теории или теоретического разума состоит только в том, чтобы делать возможным практический разум» (Hua XXXV [52, S. 314]). Эта ответственность-перед-собой предполагается в рефлексивном обращении к предмету, которое Гуссерль перенял у Декарта. Таким образом, и Платон, и Декарт были источниками вдохновения «*этико-когнитивного* поворота к субъекту», хотя Гуссерль и признавал, что рефлексивному методу Декарта не хватало специфической «этической стороны философского этоса Платона» (Hua XXXV [52, S. 314]).

Однако разум – это только высшая форма человеческого сознания. Итак, «познание, когда оно рассматривается в полном объеме, где оно включает в себя разум и не-разум, несозерцаемое и созерцаемое и т. д., всю сферу суждения, предикативную и до-предикативную, всевозможные эгологические акты веры <...> и все модальности веры. <...> [Тем не менее] <...> все еще остается довольно много других родов эгологических актов, таких как любовь и ненависть, чувство удовольствия или неприятия, желание, стремление, воление» (Hua VIII [57, S. 193]). Итак, если говорить кратко о «научном познании», становится ясно, что любой из этих актов не является только суждением, но <...> здесь повсюду суждение и воление и даже оценки проникают друг в друга, поскольку тот, кто практически направлен на истину, позитивно оценивает истину как коррелят понимания и принимает ее в качестве цели воли» (Hua VIII [57, S. 23–24]). Несомненно, в *узком* контексте «научных целей» теоретический разум выходит на первый план как здесь, так и в «Идеях I» (Hua III/1 [61,

§ 95, 118, 121–127]) – *именно потому*, что «теоретическая истина <...>, а также ценностная и практическая истина *выражаются в предикативной форме* <...> и как таковые принимают ориентированную на познание форму обоснования» (Hua VIII [57, S. 25]). *Теоретическая* форма «удостоверения», «основания» («достоверного основания»), типичная для сознательной, активной и рациональной жизни, должна быть *выражена* в *предикативной* форме суждений. В этом заключается «эпистемологическая ответственность» и «достоинство», присущие собственно теоретическому измерению рациональной жизни. Но в тех же самых контекстах Гуссерль утверждает, что «высшее оправдание», «высшая и предельная ответственность связана в познании <...> с результатами (Leistungen) аффективности, которые являются предельно конституирующими» (Hua VIII [57, S. 25, 194])[22]. В этом смысле «познавательный разум является функцией практического разума, а интеллект – слугой воли» (Hua VIII [57, S. 201])[23]. Следовательно, если философия как трансцендентальная феноменология представляется источником двойного предельного оправдания – не

[22] «При этом ясно становится видна универсальность, с которой царство познания охватывает все виды свершений, происходящие из эмоциональной и волящей субъективность, и коррелятивно некое подобное охватывание, благодаря которому оценивающий нрав (wertende Gemüt) и воля в ее устремленности и действии простирается над субъективностью в ее целостности и всеми ее интенциональными функциями» (Hua VIII [57, S. 193–194; см. также S. 23–25]).

[23] В письме 1919 г. Арнольду Мецгеру Гуссерль прямо заявляет: «Я не считаю истину и науку высшими ценностями. Напротив, «интеллект – слуга воли», точно так же, как и я – слуга тех, кто практически формирует нашу жизнь, – предводителей человечества» (Hua Dok III/4 [64, S. 409]; ср.: Hua VIII [57, S. 201]). Ранее, в своих лекциях 1910–1911 гг. по логике и теории познания (несмотря на признание, что у него пока нет ничего в направлении научной этики, праксиологии и аксиологии), Гуссерль указывает, что высшие интересы человечества зависят от построения этих дисциплин. Таким образом, наиболее ценной личностью является та, которая ориентируется, формируя себя и мир, с помощью практического разума в соответствии с высшими разумными идеалами (Hua XXX [65, S. 303–304]; Hua XXVIII [60, S. XLIII–XLIV]). В этой связи можно упомянуть о многих размышлениях Гуссерля, начиная с «Идей II», о проблеме рациональных и иррациональных «мотиваций» нашей сознательной жизни (Hua IV [66, § 56, S. 220–223]; Hua XXXVII [67, § 23, S. 107–110, 331]) – по отношению к первичной и вторичной пассивности, а также о роли внимания в пределах горизонта, где переплетены перцептивная, эмоциональная и практическая деятельность (Hua IV [66, § 4–5]).

только совокупности знания и культуры, но и самой себя, – то это возможно только потому, что она черпает свое предельное рациональное оправдание из самой радикальной и абсолютной *ответственности-перед-собой*, имеющей сущностно эмоциональный и практический характер (Hua VIII [57, S. 195–196])[24].

Давайте завершим нашу исходную аргументацию. Гуссерль продолжает ссылаться на Декарта как на источник вдохновения своей концепции первой философии до 1931 г. Почему? Потому что считает, что «...картезианское понятие философа сохраняет радикализм, принадлежащий сущности этического сознания и имеющий форму, которая (и эту ее ценность я хочу отметить) поистине допускает этическое толкование или этическое обоснование» (Hua XXXV [52, S. 314–315]). Декарт действительно провозглашает, что каждое человеческое существо призвано однажды в своей жизни отказаться от наивного образа существования и решиться с помощью радикального, автономного и ответственного размышления взять на себя ответственность за свою жизнь. Таким образом, хотя и косвенно, работа Декарта открывает единственный путь, «посредством которого люди могут стать настоящими, этичными человеческими существами» (Hua XXXV [52, S. 58]), *решившимися* вести новый образ жизни, полностью оправданный и оформленный этико-познавательным регулирующим принципом. К этому призывает картезианское требование – ниспровергнуть (Umsturz) все прежние необоснованные и неоправданные убеждения. Гуссерлевской версией такого Umsturz является «трансцендентальная редукция», обеспечивающая вступление в философию (Hua XXXV [52, S. 60]). Очевидно, что этическая редукция также возможна в рамках естественной установки: например, каждый раз, когда мы отказываемся жить пассивно, руководствуясь заранее данными ценностями или слепыми инстинктами, мы выбираем критически сознательную и ценностно ориентированную жизнь (см. FI 24, 70b). Тем не менее только

[24] Таким образом, теоретическая философия занимается познанием вещей. Практическая философия имеет дело с человеческими действиями и нормами, аксиология – с этическими и эстетическими ценностями. Тем не менее познание никогда не свободно от ценностных решений, решения никогда не свободны от ценностного познания, а оценки никогда не свободны от когнитивных волевых актов. Гуссерлевское понимание универсальной онтологии Лейбница охватывает именно этот смысл разума ([Hua V, S. 139]; Hua XXVIII [60, S. 170–176, passim]).

благодаря этическому измерению *трансцендентальной редукции* человек может ощутить *непрерывную связь* между этической жизнью в естественной установке и ответственностью перед собой, порождаемой трансцендентальной жизнью, не отрицающей и не умаляющей первую[25].

В самом деле, только благодаря трансцендентальной редукции, выраженной в *решении* принять подлинное существование в самом радикальном смысле, субъект впервые *обнаруживает, что его жизнь является трансцендентальной, а именно смыслоконституирующей*. Трансцендентальная редукция раскрывает смыслоконституирующую *активность* (либо в виде исключительно теоретической практики, либо в виде различных культурных достижений и мировоззрений), позволяя субъекту брать на себя ответственность за нее. В этом конкретном значении она отличается от всякой мирской ответственности и несет «величайшую экзистенциальную перемену, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» (Hua VI [37, S. 140]). Метафора, противопоставляющая «жизнь на поверхности» «жизни в глубине», скорее иллюстрирует контраст между естественной и трансцендентальной установкой, чем хайдеггеровское противопоставление подлинного и неподлинного существования[26]. Таким образом, только «глубинная жизнь» обещает раскрыть первоисточники смысла, «остававшееся неизведанным царство “матерей познания”», упомянутое в мифе гётевского «Фауста» (Hua VI [37, S. 156])[27]. Другими словами, трансцендентальная редукция подразумевает решение осознать нашу собственную универсальную продуктивность в отношении к горизонту мира, а именно приглашает нас «знать, что мы делаем» (по выражению Арендт) – довольно суро-

---

[25] Возможность и действительность этической ответственности в естественной установке не отрицается и не умаляется. Она просто не имеет того же смысла и не взаимозаменяема с этической ответственностью, относящейся к трансцендентальной жизни. С точки зрения Гуссерля, последняя сопоставима с полной экзистенциальной трансформацией, подобной религиозному «обращению» (Hua VI [37, S. 140]).

[26] В «Кризисе» Гуссерль неявно ссылается на хорошо известное изображение цилиндра Гельмгольцем: он отбрасывает тень в две стороны на две плоские поверхности – тень от одной из сторон будет выглядеть как прямоугольник; а от другой – как круг. Ни одна из проекций цилиндра на плоскость не отражает его истинную природу.

[27] См. также: Гёте «Фауст», «Мрачная галерея», часть II, сцена 4, акт 1, 6216.

вый призыв к подлинности, побуждающий нас отважно взять на себя «риск умереть» (meletê thanatou) для естественной жизни в конституированных предметностях или схватываемых достоверностях, чтобы заново «родиться» для трудного следования этическому идеалу абсолютной ответственности-перед-собой.

Но даже если допустить, что жизнь трансцендентальной субъективности – это жизнь смыслоконституирующая, то есть в своей основе *практическая* жизнь (даже если и теоретизирующая), то «трансцендентальная редукция», осуществляемая феноменологом, таковой не является. В самом деле, феноменологическая установка – это позиция беспристрастного наблюдателя, который просто раскрывает трансцендентальную жизнь, заключенную в естественной установке и деятельности каждого, чтобы «описать» их. Другими словами, благодаря трансцендентальной редукции[28] феноменолог (а именно, разделившийся, или расщепленный, трансцендентальный субъект) способен распознать и описать сущностно практический характер собственной жизни. Однако даже если феноменолог может свободно менять установку и повторно вовлекаться в повседневные дела, интересы или заботы, трансцендентальная редукция имеет первостепенное значение для «экзистенциального обращения», посредством которого повседневные теоретическое, практическое или оценочное «занятие позиции» (в естественной установке) приобретает более осмысленный, осознанный и ответственный характер. Данный случай отличается от ситуации, когда математик возвращается домой после кабинетной работы в «математической установке» (Hua VI [37, S. 140]), – то же самое можно сказать про любые другие занятия. В этом смысле феноменологи для Гуссерля являются «функционерами человечества».

Таким образом, как выразился Донн Велтон, цель трансцендентальной редукции заключается «не в растворении мира, а в том, чтобы разрушить его фетишизацию <...> обрести его присутствие и раскрыть смысл» [69, p. 54–55]. И хотя трансцендентальная редукция является актом уединенного решения, расщепляющего эго, с одной стороны, на наивно заинтересованного субъекта, а с другой – на незаинтересованного наблюдателя, только с точ-

[28] «Как и во всех принципиально новых задачах, где нельзя руководствоваться даже аналогией, этому неизбежно сопутствует известная наивность. В начале было дело» (Hua VI [37, S. 158]). Здесь Гуссерль вновь ссылается на «Фауста» Гёте (часть I, 1237 г.).

ки зрения последнего и его нового «интереса» можно понять, *как* сама трансцендентальная жизнь интерсубъективно соотносится с миром. Любопытно, что данная процедура представляет собой практически полную противоположность хайдеггеровскому движению от неподлинного существования («к-чему» бытия-в-мире-с-другими) к подлинному (в одиноком, изначальном монологе «ради-чего», «самого бытия Dasein»). Гуссерль предлагает операцию, кажущуюся солипсистской, поскольку она включает в себя мгновенную приостановку генерального тезиса естественной установки (когда сообщества воспринимаются просто как «значимая взаимная внеположенность эго-личностей» в «предданном мире»), чтобы открыть трансцендентальную жизнь как «интенционально соотнесенную» с «окружающим миром» в интенциональном сплетении с живым опытом других (как синхронически, в настоящем, так и диахронически в историческом «бытии-в-другом, бытии-с-другим, бытии-для-другого»[29] на протяжении поколений[30]), а именно, в пронизанности «друг-для-друга и друг-в-друге-бытием» (Hua VI [37, S. 346]).

Заключение: трансцендентально-эйдетическая феноменология и ее экзистенциально-метафизические корни

Мы рассмотрели роль *первой* философии Гуссерля, ее эйдетическую природу и *практическое* измерение трансцендентальной субъективности, раскрытое трансцендентальной редукцией – «методом ретроспективного вопрошания», позволяющего «подняться от мирской субъективности <...> к “трансцендентальной субъективности”» (Hua 5 [58, S. 140]). «Универсальность» этого

[29] «Все души образуют одно-единственное, систематически развертываемое в феноменологии единство интенциональности при взаимной импликации жизненных потоков отдельных субъектов; то, что в наивной позитивности или объективности представляется внеположенным, при взгляде изнутри оказывается интенционально проникающим друг в друга» (Hua VI [37, S. 260]).

[30] Гуссерль занимается проблемой историчности (Geschichtlichkeit, Historizität) на протяжении всего «Кризиса» в связи со «связью поколений» (Hua VI [37, § 6, Abhandlungen II и III, Beilagen 3, 5, 13, 23, 24, 26, 27]) и во многих более ранних неопубликованных рукописях и курсах.

нового и смелого философского предприятия обеспечивается интуитивным описанием эйдетических структур и функций чистого и переживаемого от *первого лица* опыта, – а именно, чистого эго, темпоральности и интенциональности. После предварительного *статического* рассмотрения этих переживаний Гуссерль радикализирует свой метод и углубляет анализ. Во-первых, ему удается описать эти структурные процессы динамически и связно (Hua I [42, § 14–22]) в рамках «универсального синтеза трансцендентального времени» (Hua 1 [42, § 18]). А во-вторых, углубляя свой анализ, он раскрывает бессознательные, *пассивные* и ассоциативные процессы, лежащие в основе сознательных, *активны*х переживаний опыта – теоретических, практических и волевых. Этот эмпирический бессознательный, иррациональный, синтетически-ассоциативный фон сознательной и рациональной жизни также проявляется вокруг пассивного и до-объективирующего *эгологического* центра, связанного с нашим сознательным, рациональным и *активным эго*, конститутивные интенции которого никогда не являются «индивидуальными», но объединяют «интенциональные системы», постепенно формирующие окружающий человеческий мир (Hua 1 [42, § 30–33]; Hua III/I [61, § 80; Hua IV [66, § 22–29, 50]). Таким образом, человеческие субъекты понимаются как воплощенные умы, которые развиваются онто- и филогенетически (Hua XV [69, S. 595–596]; Hua XXXIX [70, S. 653–666]) в своих органических телах, взаимодействуют с психофизическим и культурным окружающим миром и связаны как синхронически, так и диахронически с жизнями других трансцендентальных сосубъектов, через посредство которых культурные традиции конституируются и передаются из поколения в поколение.

В контексте *первой* философии [региональные] онтологии (точно так же, как и науки) являются *конституированным* продуктом культуры. Таким образом, трансцендентальная феноменология раскрывает *конституирование* онтологий и наук, как и их фундаментальные категории, через которые мы соотносимся с их *eide*, соответственно характеризуемыми как принадлежащие к различным областям сущностей, которые встречаются нам в окружающем мире. Таким образом, *eide,* принадлежащие *facta,* неотделимы от них. В целом они являются «морфологическими» – поэтому не являются точными, как математические *eide* (Hua III/1 [61, § 2, 5–7, 71–75]). Естественные науки со времен Галилея и Ньютона *методологически* применяли точные *eide* к *морфологическим* типам,

составляя, таким образом, строгие (хотя и неточные и не онтологически окончательные) «законы природы», являющиеся просто «сущностными всеобщностями» существующих *facta* (Hua III/1 [61, § 6]). Для достижения своих целей теоретическим наукам необходимо сосредоточиться на *eide* – а трансцендентальная феноменология открывает *конститутивный* доступ к ним. Гуссерль добавляет, что *первая* философия – это универсум метода для *второй* [философии], соотнесенная с самой собой для своего методологического обоснования (Hua IX [30, S. 298–299]). Следовательно, *вторая* философия имеет дело с *фактичностью*, которой занимаются науки и которая, в свою очередь, эйдетически основана в *первой* философии. Он также называет эту *вторую* философии (над которой он начинает работать с 1909 г.) «метафизикой», поскольку она имеет дело с «*фактичностью*» или «*существованием*». Таким образом, это «философия реальности» (*Wirklichkeitsphilosophie*) или «фактичная философская наука» о «существовании» (*Metaphysik als absolute Wissenschaft von der faktischen Wirklichkeit*) (Hua XXVII [59, S. 229]; см. также: Hua XLII [55, S. LXI]).

Проблема фактичности, реальности или существования будет использована Гуссерлем для решения двух задач. С одной стороны, позволит *метафизически* интерпретировать данный в опыте мир и тем самым «найти [в нем] линии, которые могут привести к метафизическим идеям Бога, свободы, бессмертия и т. д.» (Hua Dok III/3 [63, S. 410]), а именно, к «метафизическим» проблемам во *втором* смысле, являющимся «высшими и предельными вопросами» (*höchste und letzte Fragen*), которые соответствуют кантианским постулатам и подлинным этическим проблемам, занимавшим великих философов прошлого. Эти *Höhenprobleme* позволят ему «*завершить*» свою «философскую систему». Однако, с другой стороны, после своих лекций о *Первой философии* 1923/24 г. Гуссерль начинает размышлять над проблемой фактичности в ином аспекте. Он говорит об «...иррациональности трансцендентального *factum*, проявляющейся в конституировании фактичного мира и фактичной жизни духа, – и, таким образом, о метафизике в некоем новом смысле» (Hua VII [51, S. 188 n.]). Под этим он подразумевает «иррациональный факт» *соответствия* между рациональной (теоретической и практической) *идеальностью* и *реальностью* (Hua VII [51, S. 385]; Hua VIII [57, S. 490]) – а именно, «иррациональное *factum* рациональности мира» [7, p. 338], которое (посредством *тотальности* монад – т. е. трансцендентальной

интерсубъективности) (Hua VIII [57, S. 506])[31] – охватывает все проблемы, связанные со случайной фактичностью.

Здесь, конечно, возникает проблема. В самом деле, если «эйдетическая возможность» не зависит от ее осуществления на деле, то как Гуссерль может утверждать, что *factum* охватывает все, что находится «по ту сторону» и предшествует всем *eidē*, а именно, что оно предшествует эйдетическому региону в целом? В 1931 г. Гуссерль недвусмысленно утверждал, что существует уникальный случай *sui generis*, лежащий как раз в отправной точке его философии, поскольку «сам *эйдос* трансцендентального “я” немыслим без трансцендентального “я” как *фактичного*» (Hua XV [65, S. 385]). Таким образом, «предельные потребности, пра-потребности», «предельные факты» или «пра-факты», простая возможность возвращения посредством вопрошания, начинающая с мира, возможность выполнения редукции, практики эйдетических вариаций, варьирования в воображении и т. д. – все это зависит от того *факта*, что *эго* «существует» (Hua XV [65, S. 385]). Более того, как заявил Гуссерль в 1921 г., «рассмотренное абсолютно, каждое *эго* имеет свою историю и существует только как субъект <...> своей истории. И каждое коммуникативное сообщество абсолютных <...> субъективностей имеет свою “*пассивную*” и “*активную*” историю и существует только в этой истории. *История – это великое factum* (*große Faktum*) абсолютного бытия» (Hua VIII [57, S. 506])[32].

Из этого заявления проистекают важнейшие следствия, объясняющие, в частности, почему Гуссерль написал Дориону Кэрнсу в 1930 г. относительно своей феноменологии: «После “Идей I” я неустанно работал, улучшая, проясняя, радикально проверяя, постоянно готовый отказаться (*preiszugeben*) от своих позиций, в том числе в методологическом отношении» (Hua Dok III/4 [64, S. 23])[33]. В самом деле, *factum ego* характеризуется неким ядром

[31] Тезис об абсолютных эго как носителях мира (как субъектах для мира, без которых невозможно утверждать, что есть «настоящая» реальность), которые не являются частью мира, имеет фактичное (и парадоксальное) дополнение в утверждении, что они также есть «эго друг для друга», сущее для другого вместе с другим мировым сущим. Тем самым каждое эго является показателем коллективных отношений и в своей конкретности имеет активную историю (как субъект истории) и пассивную историю (как сущее данное только в истории, в некой седиментированной традиции и т. д.) (Hua VIII [57, S. 506]).

[32] См. также эссе Ландгребе о субъекте (1974).

[33] См. письмо Дориону Кэрнсу (Cairns) от 21 марта 1930 г.

«первичной контингентности» (*«Urzufälligem»)* в основных формах своего исполнения (Hua XV [65, S. 386]). Мы не можем *преодолеть* собственное фактичное бытие, тем более изначальное бытие-с-другим. Следовательно, наша *абсолютная реальность* «имеет собственное основание в себе, и в своем безосновном бытии (*grundlosen Sein*) имеет свою абсолютную необходимость» (Hua XV [65, S. 386]).

С моей точки зрения, это означает, что Гуссерль признает тесное и неразрывное сплетение необходимости и случайности – то есть некое измерение случайности (*ein Zufälliges*) в систематическом развитии его «*идеи философии*»[34]. К этим вопросам можно добавить множество других аспектов, но их пришлось исключить в данном изложении. Завершая свою аргументацию, я хочу подчеркнуть только два момента. С одной стороны, сам феноменологический *пафос* Гуссерля, его страсть к мышлению, движимая ответственностью, всегда остается связанной с миром человеческих деяний, не отрываясь от него. С другой стороны, он понимает философию, *ergo* «рациональность», как бесконечную задачу, предельную идею или *telos*, лежащий в бесконечности, который может быть достигнут лишь частично, в несовершенной и временной действительности в ходе бесконечного исторического процесса. За решение этой масштабной задачи должны взяться представители сохраняющего преемственность научного сообщества, готовые работать непрерывно, как это делал сам Гуссерль, «храня позицию внутренней свободы даже и в отношении своих собственных описаний» (Hua III/1 [61, S. 224]).

Литература

1. *Fink E.* Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungsidee, 1934) // Studien zur Phänomenologie 1930–1939 (Phaenomenologica 21). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. P. 157–178.

[34] «Иррациональное factum случайно в противоположность сущности, однако factum аподиктично, поскольку субъективность в своей единичности аподиктична и в этой единичности как возможность несет в себе всякую сущностную всеобщность, в том числе и свою сущностную форму. <...> Иррациональное случайно – оно имеет другие возможности помимо себя (но оно также необходимо – форма должна иметь содержание), – поэтому оно должно быть одной из возможностей» (Hua XLII [55, S. 102–103]).

2. *Aguirre A.* Das intentionale Geflecht des Bewußtseinslebens // Hr. von H. Heinrich, P. Trawny. Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held. Berlin: Dunkcker & Humblot, 2002.

3. *Heffernan G.* El "gran cisma fenomenológico" y el "cisma fenomenológico-existencial". Sobre la continuidad en la crítica contemporánea respecto del tránsito de Husserl hacia el idealismo trascendental // Estudios de filosofía. Vol. 14. Lima: PUCP/IRA, 2016. P. 233–272 = The Great Phenomenological Schism and the Phenomenological-Existential Schism: A Question of Continuity in the Contemporary Criticism of Husserl's Move into Transcendental Idealism. Mexico D.F.: NASEP paper, 2015.

4. *San Martín J.* La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato. Madrid: Trotta, 2015.

5. *Welton D.* The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.

6. The New Husserl: A Critical Reader / Ed. by D. Welton. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.

7. *Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaen. 16). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

8. *Heidegger M.* Mein Weg in die Phänomenologie (1963) // Zur Sache des Denkens. Tübingen, Max Niemeyer, 1969. P. 81–90.

9. *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // Gesamtausgabe. Vol. 20. Frankfurt: Klostermann, 1979 – GA 20.

10. Hua X – Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1893–1917 / Hg. R. Bernet. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966 = On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, 1893–1917 / Transl. J. Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer, 1991.

11. Hua XXIV – Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906–1907 / Hg. U. Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

12. *Heidegger M., Jaspers K.* Briefwechsel, 1920–1963 / Ed. by W. Biemel, H. Saner. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1990.

13. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer (SZ), 1972.

14. *Heidegger M.* "Mein liebes Seelchen!": Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede, 1915–1970 / Ed. by G. Heidegger. Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.

15. *Taminiaux J.* The Metamorphoses of Phenomenological Reduction: The Aquinas Lecture 2004. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2004.

16. *Misch G.* Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Leipzig: Teubner, 1929.

17. *Lerner R.R.-P.* Husserl en diálogo. Lecturas y debates. Lima/Bogotá: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú/Siglo del Hombre Editores, 2012.

18. *Orringer N.* La crítica de Ortega a Husserl y Heidegger. La influencia de Georg Misch // Revista de Estudios Orteguianos. 2001. Vol. 3. P. 147–166.

19. *Levinas E.* Sur les « Ideen » de M. Edmund Husserl // Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris: March-April, 1929. P. 230–265.

20. *Levinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Vrin, 1930.

21. *Husserl E.* Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie. Paris: Vrin. Trans. Emmanuel Levinas and Gabrielle Pfeiffer, 1969 (1931[1]).

22. *Levinas E.* La conscience non-intentionnelle // Levinas-Les cahiers de l'Herne / Ed. by C. Chalier, M. Abensour. Paris: L'Herne, 1991. P. 75–84.

23. *Granel G.* Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl. Paris: Gallimard, 1968.

24. *Ricoeur P.* À l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 2004. (1[r] ed. 1986).

25. *Granel G.* Préface // Husserl E. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Paris: Gallimard, 1976.

26. *Derrida J.* La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

27. *Levinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 1949.

28. *Levinas E.* Totalité et infini, essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1968.

29. *Levinas E.* Hors sujet. Paris: Fata Morgana (Le livre de poche), 1987.

30. *Sartre J.-P.* Merleau-Ponty // Situations IV. Paris: Gallimard, 1964. P. 189–287.

31. *Sartre J.-P.* L'être et le néant. Paris: Gallimard, 1943.

32. *Sartre J.-P.* Conscience de soi, connaissance de soi [1947] // Bulletin de le Société Française de Philosophie. 1948. Vol. 42. No. 3. P. 49–91.

33. *Biemel W.* Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 13, H. 2: Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl, 1959. S. 187–213.

34. *Wolin R.* Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse / With a new preface by the author. Princeton: Princeton University Press, 2015.

35. *Taminiaux J.* Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger. Bruxelles: Ousia, 2002.

36. *Husserl E.* Persönliche Aufzeichnungen / Hg. W. Biemel // Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. 1956. Vol. 16. P. 3.

37. Hua VI – Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie / Ed. by W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954 = The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy / Transl. D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

38. *Heidegger M.* Einführung in die phänomenologische Forschung. Winter Semester 1923/24 // Gesamtausgabe. Vol. 17. Frankfurt a/Main: Klostermann 1994 (20062) – GA 17.

39. *Hopkins B.* The Offence of Any and All Ready-Made Givenness, Natorp's Critique of Husserl's Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy // NASEP Conference. June 3–6. Mexico City: UNAM, 2015.

40. Hua Dok III/5 – Die Neukantianer / Hg. K. Schuhmann, E. Schuhmann. Bd. 5. Dordrecht: Kluwer, 1994.

41. Hua XVII – Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernuft, mit ergänzenden Texten / Hg. P. Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974 = Formal and Transcendental Logic / Transl. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978[2].

42. Hua I – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hg. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950 = Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology / Transl. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

43. *Ortega y Gasset J.* Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia // Obras completas, Pensamiento de Lengua Española – Pensamiento Español / Ed. by J. Ortega y Gasset, J. Zamora Bonilla. Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Taurus, 2006. Vol. 6. P. 3–29.

44. *Gadamer H.-G.* The Ideal of Practical Philosophy // Gadamer H.-G. Praise of Theory: Speeches and Essays / Transl. Ch. Dawson. New Haven: Yale University Press, 1998.

45. *Zirión Quijano A.* Nota del coordinador de la edición // Gaos J. Obras completas / Ed. A. Zirión Quijano. México: Coordinación de Humanidades Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1999. Vol. 10: De Husserl, Heidegger y Ortega. P. 135–150.

46. *Taminiaux J.* Dialectic and Difference / Ed. and transl. by R. Crease, J.T. Decker. Atlantic Highlands: Martinus Nijhoff, 1985.

47. *Ricoeur P.* Husserl et le sens de l'histoire // Revue de métaphysique et de morale. 1949. Vol. 54. P. 280–316.

48. *Ricoeur P.* L'originaire et la question-en-retour dans la « Krisis » de Husserl // Textes pour Emmanuel Levinas / Ed. par F. Laruelle. Paris: J.-M. Place, 1980. P. 167–177.

49. *Granel G.* La phénoménologie décapitée // Études. Paris: Galilée, 1995. P. 139–153.

50. *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

51. Hua VII – Erste Philosophie, Erster Teil, Kritische Ideengeschichte / Ed. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

52. Hua XXXV – Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23 / Hg. B. Goosens. Dordrecht: Kluwer, 2002.

53. Hua XXIX – Die Krisis der Europäischen Wissenschften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass, 1934–1937 / Hg. R.N. Smid. Dordrecht: Kluwer, 1993.

54. Hua Dok III/6 – Philosophenbriefe / Hg. K. Schuhmann, E. Schuhmann. Bd. 6. Dordrecht: Kluwer, 1994.

55. Hua XLII – Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik: Texte aus dem Nachlass, 1908–1937 / Ed. by R. Sowa, T. Vongehr. The Hague: Springer, 2013.

56. *Bruzina R.* Ideen I and Eugen Fink's Critical Contribution // Ed. by E. Lester, Th. Nenon. Husserl's Ideen. Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2013. P. 241–264.

57. Hua VIII – Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion / Hg. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

58. Hua V – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften / Ed. by M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971 [S. 138–162] = Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution / Transl. R. Rojcewicz, A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989. S. 405–430.

59. Hua XXVII – Aufsätze und Vorträge, 1922–1937 / Hg. Th. Nenon, H.R. Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989 [S. 164–181] = Husserl. Shorter Works / Ed. by P. McCormick, F. Elliston. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 1981. P. 315–323, 326–331.

60. Hua XXVIII – Vorlesungen über Ethik und Wertlehreb 1908–1914 / Hg. U. Melle. Dordrecht: Kluwer, 1988.

61. Hua III/1–2 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929) / Ed. by K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 = Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology / Transl. D.O. Dahlstrom. Indianapolis, IN: Hackett, 2014.

62. Hua Dok III/6 – Philosophenbriefe / Hg. K. Schuhmann, E. Schuhmann). Bd. 6. Dordrecht: Kluwer, 1994.

63. Hua Dok III/3 – Die Göttinger Schule / Hg. K. Schuhmann, E. Schuhmann. Dordrecht: Kluwer, 1994.

64. Hua Dok III/4 – Die Freiburger Schüler / Hg. K. Schuhmann, E. Schuhmann. Dordrecht: Kluwer, 1994.

65. Hua XXX – Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917–1918 / Hg. U. Panzer. Dordrecht: Kluwer, 1996.

66. Hua IV – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phaenomenologische Untersuchungen zur Konstitution / Hg. M. Biemel. Dordrecht: Kluwer, 1952.

67. Hua XXXVII – Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924 / Hg. H. Peucker. Dordrecht: Kluwer, 2004.

68. *Welton D.* Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology // Husserl: Expositions and Appraisals / Ed. by F. Elliston, P. McCormick. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977. P. 54–69.

69. Hua XV – Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet. Dritter Teil: 1929–1935 / Hg. I. Kern. Dordrecht: Kluwer, 1973.

70. Hua XXXIX – Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution / Hg. R. Sowa. Dordrecht: Kluwer, 2008.

71. *Kern I.* Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft. de Gruyter, Berlin, 1975.

72. *Stein E.* Zum Problem der Einfühlung. Halle, 1917.

73. *Heidegger M.* Sein ind Zeit. Tuebingen, 1927.

74. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.

75. *Zirión A.* Presentación // Husserl E. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura / Trans. Antonio Zirión Quijano, 5–26. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Перевод с английского языка В.П. Вишнякова

Джеффри МакКарри

Жизнь восприятия: цель феноменологических работ Мерло-Понти

Аннотация. В своей статье американский исследователь Джеффри МакКарри исследует задачу феноменологических работ М. Мерло-Понти, прежде всего «Феноменологии восприятия». Он указывает, что феноменология является для Мерло-Понти не просто интеллектуальным исследованием, направленным на постижение сущности различных форм опыта, не просто рефлексией над опытом, но позволяет человеку совершить экзистенциальную трансформацию. Феноменологическая практика направлена на возвращение человеку непосредственного контакта с миром, открытие более глубокого и осознанного участия в восприятии. В этой своей функции феноменологические тексты являются промежуточным этапом, опосредованием, которое должно вывести читателя к непосредственности, вернуть к дорефлексивному опыту, переживаемому на новом уровне.

Ключевые слова: Мерло-Понти, феноменология, восприятие, дорефлексивный опыт, Пьер Адо

Jeffrey McCurry

Perceptual Life. Merleau-Ponty's Aim in Writing Phenomenology

Abstract. The American researcher Jeffrey McCurry explicaits the aim of the Merleau-Ponty's phenomenological texts, "Phenomenology of Perception" above all of them. He points out, that the phenomenology isn't for Merleau-Ponty the intellectual investigation of the essence of different experiences, not only the reflexion of experiences, but it allows the reader to per-

© МакКарри Дж., 2021
© Иващук О.Ф., перевод на русский язык, 2021

form the existential transformation. The phenomenological practice should re-esablish an immediate contact with the world and open a more deep and conscious participation in the perception. In performing this function, phenomenological text are a mediating level, they should bring the reader back to the pre-reflexive experience, on the new way of perception.

Keywords: Merleau-Ponty, phenomenology, perception, pre-reflexive experience, Pierre Hadot

В своем знаменитом «Предисловии» к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти задает вопрос: «Что такое феноменология?»[1] [1, p. VII]. Его ответ элегантен, но загадочен: «Феноменология – это изучение сущностей... которое возвращает сущности в существование» [1, p. VII]. Проект Мерло-Понти кажется созерцательным и рефлексивным. Ведь он сказал всего лишь, что феноменология – это изучение сущности опыта. Как способ исследования, говорит Мерло-Понти, феноменология «пытается дать прямое описание нашего опыта таким, каков он есть, без учета его психологического происхождения и причинных объяснений, которые может предоставить ученый, историк или социолог» [1, p. VII]. Феноменология – это не поиск теорий или объяснений, стоящих за, под или внутри опыта, но метод, который фокусирует внимание того, кто его практикует, на стремлении посредством дескрипции понять опыт как таковой – телесный, ментальный, социальный, исторический и т. д. – в его собственной сути. В этом отношении феноменология – это интеллектуальное исследование, нацеленное на рефлексивное постижение из логики определенных видов опыта, например восприятия, знания, действия или оценки, того, что представляет собой возможные способы жизни субъективности. Целью феноменологии как созерцательной или рефлексивной дисциплины является прояснение различных способов данности мира в переживании и субъективности, которая позволяет проявляться этим формам данности.

Как многие знают, в своем раннем шедевре Мерло-Понти старается помочь своим читателям отрефлектировать характер

[1] Все цитаты из М. Мерло-Понти даются по изданию: [1]. (Русское издание см. [2].)

одной из форм переживания – восприятия, телесного модуса опыта, посредством которого даны «пространство, время и мир, как мы» их переживаем [1, p. VII]. Этот модус опыта предшествует когнитивному, научному знанию, которому его можно противопоставить. Он пишет:

> Все мои знания о мире, даже мои научные знания, получены с моей собственной, особенной точки зрения или из некоторого опыта мира, без которого символы науки были бы бессмысленными. Вся вселенная науки построена на мире как непосредственно пережитом <...>. Научные точки зрения <...> всегда наивны и в то же время нечестны, потому что они принимают как должное, не упоминая об этом явно, иную точку зрения, а именно точку зрения сознания, через которое с самого начала мир формируется вокруг меня и начинает существовать для меня. Вернуться к самим вещам – означает вернуться в тот мир, который предшествует знанию, о котором знание всегда *говорит* и по отношению к которому всякая научная схематизация является абстрактным и производным языком знаков, как география, когда мы на местности уже узнали, что такое лес, прерия или река [1, p. IX–X].

Иными словами, телесный перцептивный опыт самого себя, других и мира является основой для всех других форм познания, [в том числе] научного; он предшествует разработке всяких спекулятивных и реконструктивных теорий.

Несмотря на то что отчасти цель Мерло-Понти состоит в том, чтобы отдать перцептивному опыту эпистемологический приоритет перед научным теоретизированием, он тем не менее заинтересован в интеллектуальном исследовании и просто ради него самого. Так, он говорит: «Истинная философия состоит в том, чтобы научиться заново смотреть на мир» [1, p. XXIII], как он изначально дан, как он впервые дается во встрече живого тела субъекта с пространством, временем, людьми, вещами и землей, которые существуют в нем и по отношению к нему. Но что такое восприятие? Что за мир открывает восприятие? И он называет это «основным переживанием мира» [1, p. IX]. Ответ Мерло-Понти потрясающий. Здесь, как говорит Мерло-Понти, «тайна характеризует» перцептуально переживаемый мир [1, p. XXIII] и «открывает этот мир как странный и парадоксальный» [1, p. XV]. Воспринимаемое мировое бытие и истина «неисчерпаемы» [1, p. XIX].

Реальность воспринимаемого мира – это постоянное динамическое «возрастание» [1. P. XV], определяемое «непрозрачностью и <...> трансцендентностью» [1, p. XIII]. Восприятие и его мир постоянно принуждают субъекта восприятия не верить в vis-à-vis его предыдущих восприятий и, конечно, в прежние научные представления о них: «Реальность <...> не ждет нашего суждения, чтобы воплотить самые удивительные явления или чтобы отклонить самые правдоподобные выдумки нашего воображения» [1, p. XI]. Реальность в восприятии и ее мир – это продолжающееся «чудо» [1, p. XXIII].

Для Мерло-Понти рефлексивная или научная философия начинается с освобождения восприятия и его мира, мира только что описанного. Этот опыт и раскрытые в нем феномены составляют то, что он называет «фактичностью» [1, p. VII]. Здесь феноменология «не ожидает прийти к пониманию человека (man) [sic] и мира с какой-либо иной отправной точки, нежели их “фактичность”» [1, p. VII]. Позитивно полагаемая, феноменология как философия придет к истинному пониманию человеческого бытия и мира через внимание к существенным структурам этой фактичности в человеческом существе и «мире [которые] <...> всегда “уже есть” до всякой рефлексии» (VII). Философия, пробуждаемая тем «чудом» [1, p. XV], которое она ощущает перед миром восприятия, пытается схватить этот изначальный, удивительный, таинственный, невероятный, неисчерпаемый, странный, непрозрачный и парадоксальный мир в рефлексивной мысли. Для Мерло-Понти «мир – это не то, о чем я думаю, но то, что я проживаю» [1, p. XVIII], и цель феноменологии как философии, по-видимому, состоит в том, чтобы созерцательно прояснять и артикулировать логику мира восприятия, перцептуальный опыт, переживаемый и осуществляемый субъектом. Действительно, некоторые выдающиеся комментаторы так и понимают работу Мерло-Понти. Тед Тодвин пишет, что для Мерло-Понти «феноменология стремится описать мир как данный в опыте» [3, p. 22]. А Тейлор Кармэн пишет, что Мерло-Понти стремился «описать и представить себе восприятие» и «мыслить о перцептивном опыте» [4, p. 55]. Есть сфера реальности, а именно опыт восприятия, и есть наука, которая исследует и разъясняет природу этой сферы, а именно феноменология.

Если бы Мерло-Понти ограничился этим, его достижения все равно были бы грандиозными. Он дал получившее широкий

резонанс описание богатого, очень значимого мира, который ближе к сути человеческой жизни, чем, возможно, что-либо еще, и все же это был мир, существования которого часто не замечают, которым пренебрегают, которое преуменьшают, игнорируют или даже отрицают объяснительные и теоретические естественные и социальные науки, а также метафизическая или рационалистическая философия, тип мышления в которой Мерло-Понти характеризует как форму pensée du survol. Вспомним: его интересует «исследование сущностей... которое возвращает сущности в существование» [1, p. VII], а формы pensée du survol не предполагают, что сущности переживаний действительно присутствуют в существовании, в самих конкретных переживаниях. Для объяснительных, теоретических или метафизических форм познания сущность восприятия – то, что действительно делает восприятие восприятием, то, без чего восприятие не является восприятием, – не находится внутри восприятия как опыта самого по себе; она находится под, позади или каким-то образом внутри воспринимающего. Но то, что дает феноменология, так это понимание сущности, смысла (meaning) или логики восприятия. Здесь область фокуса и очевидность в ней составляют пережитый и живой опыт (experience) самого восприятия и все, что этот опыт в нем раскрывает.

И все же в «Феноменологии восприятия» есть намеки (но, возможно, только намеки), которые предполагают, что у Мерло-Понти понимание феноменологии как метода не отсылает единственно лишь к рефлексивной сфере. Он не предлагал только «репрезентациональную» феноменологию – феноменологию, цель которой ясное знание логики перцептивного плана [5, p. 26–49]. Скорее, разработка феноменологии восприятия могла у него включать рефлексивную цель, но и выходила за ее пределы, предполагала, что феноменология – это не только метод артикуляции и прояснения существенной логики восприятия, но также и метод, открывающий экзистенциальную трансформацию, которая позволяет людям полностью участвовать в новом образе жизни, который можно назвать жизнью восприятия, образом жизни, которым люди всегда уже живут, но часто неаутентичным и неосознаваемым способом.

Феноменология – это возвращение к самим вещам. Но чтобы увидеть в полной мере, что это может означать, послушайте слова Мерло-Понти более внимательно: «Вернуться к самим вещам – значит вернуться в тот мир, который предшествует знанию». Здесь

он может иметь в виду только то, что деятельность по возвращению в мир, который предшествует научному знанию, – это не просто изоляция региона, который будет отрефлектирован; скорее, возвращение в дорефлексивный мир – это поворот к участию в этом мире. Может статься, человеческая жизнь не только подвержена искушению забыть восприятие и его мир эпистемологически, но что человеческая жизнь может также забыть восприятие экзистенциально и онтологически, забыть восприятие и его мир как способ существования, который человеческая жизнь может принять или отвергнуть. И когда Мерло-Понти пишет о феноменологах: «мы должны начать с нового пробуждения основного опыта мира» [1, p. IX], он мог иметь в виду, что феноменология стремится пробудить именно действительный перцептуальный опыт себя и мира. Такое пробуждение было бы способом «вернуть сущности в существование» [1, p. VII], т. е. вложить существование снова в перцептивный опыт и перцептивный опыт снова в существование.

Эта возможность остается тесно связанной с проблемами эпистемологии. Процитирую это снова: «Вернуться к самим вещам – значит вернуться в тот мир, который предшествует знанию, о котором знание всегда *говорит* и по отношению к которому всякая научная схематизация является абстрактным и производным языком знаков, как география, когда мы на местности уже узнали, что такое лес, прерия или река» [1, p. IX–X]. Но этот момент решающим образом связан с эпистемологическими проблемами. Мерло-Понти борется с опасностью, что люди будут смотреть на карту, даже никогда не бывая в лесах. Или изучать книги о симфонии Моцарта «Юпитер», даже не слушая саму симфонию, или читать о Крылатой Нике Самофракийской, не посещая Лувр, чтобы посмотреть на само это чудо. Ирония в том, что опасность задержаться на уровне рефлексивной феноменологии восприятия искушает феноменолога: он может забыть о том, что ему надо оставаться погруженным в богатое, первопорядковое, допредикативное перцептивное существование, в тот самый объект, который феноменологическая рефлексия и пытается описать в первую очередь.

Но даже в этом случае проблема не просто в возврате к дорефлективному. Мерло-Понти вовсе не предлагает интеллектуального самоубийства, принесения рефлексии в жертву ради какого-то чистого, совершенно непосредственного, простого погружения в восприятие и его мир. В конце концов, он говорит, что «усилия феноменологии сосредоточены на восстановлении прямо-

го и примитивного контакта с миром и придании этому контакту философского статуса» [1, p. VII]. Феноменологическая практика возвращает жизнь к прямому и изначальному контакту с миром, но философским способом. Феноменология как рефлексия, таким образом, может быть методом, который является не самоцелью, но терапевтическим средством, открывающим человеку путь к одной из версий «философии в качестве образа жизни», как называл это Пьер Адо. «Феноменология восприятия» не только научит своего читателя логике восприятия, но и поможет читателю обрести способность участвовать в опыте восприятия более глубоко и осознанно. Это будет своего рода опосредствованная непосредственность, возвращение к дорефлективному опыту, но в первый раз. Человек переживал бы то, что можно было бы назвать «жизнью восприятия». В этой картине феноменология, во-первых, приводит к осознанию опыт восприятия в опыте себя самого и мира, которым человеческая жизнь уже в какой-то степени наслаждается, но в отношении которого жизнь часто ослепляет себя, размышляя абстрактно в духе естествознания и философской метафизики; кроме того, во-вторых, феноменология приглашает жизнь к более осознанному, преднамеренному, интенсивному способу жить внутри сферы перцептивного опыта. В этом смысле кто-то может взглянуть на «Купидона и Психею» Родена в музее Виктории и Альберта, затем прочитать пояснения, а затем вернуться к скульптуре, чтобы всмотреться в нее более глубоко. Изучение написанного о ней словами – это просто переход между менее интенсивным и более интенсивным контактом с этим произведением.

Таким образом, Лоуренс Хасс прав, когда говорит в своей книге «Философия Мерло-Понти», что философия Мерло-Понти – это не просто интеллектуальное, не просто рефлексивное видение регистра опыта новым способом. Это средство экзистенциального изменения. Хасс отмечает: «Определенные способы мышления мешают увидеть важные черты нашего жизненного опыта <...>, мешают реализовать наш жизненный опыт, «*реализовать*» здесь и в смысле понимания, но также и в смысле жизни в согласии с ним» [6, p. 8]. Прочитать «Феноменологию восприятия» как терапевтическую работу – значит увидеть, как она направлена не только на расширение знаний читателя, но и на изменение его жизни. Не только на описание восприятия и его мира, но и на вовлечение человека в жизнь и мир, характеризующийся двусмысленностью, неожиданностью, загадочностью, неправдоподобностью, неисчер-

паемостью, странностью, непрозрачностью и парадоксальностью, которые становятся очевидными только в свете восприятия.

Очевидно, что потребуется гораздо больше работы, чтобы полностью убедительно обосновать такую интерпретацию целей Мерло-Понти, практикующего феноменологию: его объяснение феноменологии как метода преобразования себя и мира. Но нельзя отрицать возможности того, что Мерло-Понти пытается не просто заставить своих читателей перестать полагаться на теории об опыте и мире, чтобы вместо этого сосредоточиться на познании воплощенного перцептивного переживания именно так, как оно дает само себя и само по себе, – возможности того, что, когда он хочет, чтобы его читатели в отношении мира «порвали с нашим привычным отношением к этому миру» [1, p. XV], он хочет лишь, чтобы они порвали с какой бы то ни было простой рефлексивной перспективой. Но феноменология Мерло-Понти впервые возвращает его читателя к перцептивному опыту, так сказать, в обогащенном виде. Здесь я, феноменолог, практикуя феноменологию восприятия, «непосредственно в этом процессе переоткрываю для себя свое реальное присутствие» [1, p. XVII]. Впервые метод феноменологии и феноменология как метод обращается «не к рефлексии о предсуществующей истине, но, как и искусство, к акту воплощения истины в бытие» [1, p. XXII–XXIII], к истине пережитой, чуду перцептивной жизни, жизни, теперь полностью осознанной и полно прожитой.

Перевод с английского языка О.Ф. Иващук

Литература

1. *Merleau-Ponty M.* Phenomenology of Perception / Transl. C. Smith. N.Y.: Routledge, 2002.

2. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999.

3. *Toadvine T.* Phenomenology and “Hyper-Reflection” // Merleau-Ponty: Key Concepts / Ed. by R. Diprose, J. Reynolds. Durham: Acumen, 2008.

4. *Taylor C.* Between Empiricism and Intellectualism // Merleau-Ponty: Key Concepts / Ed. by R. Diprose, J. Reynolds. Durham: Acumen, 2008.

5. *Taylor Ch.* Merleau-Ponty and the Epistemological Picture // The Cambridge Companion to Merleau-Ponty / Ed. by Ch. Taylor, M.B.N. Hansen. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

6. *Hass L.* Merleau-Ponty’s Philosophy. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2008.

Дэн Захави

Единство сознания и проблема самости

Аннотация. Данная публикация является переводом статьи датского исследователя Дэна Захави. Работа вошла в сборник статей Оксфордского путеводителя по теории самости («The Oxford Handbook of the Self»), который в целом посвящен междисциплинарным проблемам личной идентичности, природе самости и возможности самопознания. Автор отвергает две крайние позиции: как то, что самость есть отдельно существующая сущность, так и то, что самость просто сводится к любому конкретному опыту или множеству переживаний. Захави обосновывает защиту концепции минимальной самости и обсуждает феноменологическое возражение против буддистского положения об иллюзорности самости. Рассматривается различие, сделанное Мири Альбахари между двумя формами чувства телесной принадлежности: личное обладание и перспективное обладание. Автор предполагает, что существует принципиальное различие между этой буддийской концепцией и феноменологической концепцией неэгологического сознания, найденной Эдмундом Гуссерлем и Жан-Полем Сартром. Эти философы не утверждали, что самость – самостоятельно существующая сущность или что самость тождественна опыту переживаний, но они только указывали, что самость является неустранимым аспектом имманентного потока переживаний, который рассматривается с точки зрения принадлежности этого опыта. Захави заключает, что разговор о субъективности опыта предполагает минимальную форму самости, которую он описывает как самоданность от первого лица. Данное положение позволяет употреблять понятие самости при обсуждении проблемы персональной идентичности в рефлексивном и дорефлексивном самосознании человека. Таким образом,

---

© Захави Д., 2021

© Алехнович А.С., перевод на русский язык, 2021

Перевод выполнен по изданию: *Zahavi D.* Unity of Consciousness and the Problem of Self // The Oxford Handbook of the Self / ed. by S. Gallagher. N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 314–333. Права на публикацию принадлежат Oxford Publishing Limited. Перевод опубликован с разрешения правообладателя, которое получено с использованием системы PLSclear.

именно дорефлексивный опыт самости обеспечивает основу для любой последующей отсылки к самому себе, рефлексивного присвоения переживаний и основообразующей самоидентификации.

Ключевые слова: минимальная самость, личное обладание, перспективное обладание, неэгологическое сознание, самосознание, субъективность, самоданность от первого лица

Dan Zahavi

Unity of Consciousness and the Problem of Self

Abstract. The publication is a translation of the article by Danish researcher Dan Zahavi. The work was included in the collection of articles of "The Oxford Handbook of the Self", which is generally devoted to interdisciplinary problems of personal identity, the nature of self and the possibility of self-experience. The author rejects two extreme positions regarding the ontology of the self: both the fact that the self is a separately existing entity, and that the self simply reduces to any specific experience or set of experiences. Zahavi argues in defence of the minimal self and discusses the phenomenological objection to the Buddhist position on the illusory nature of the self. It considers the distinction made by Miri Albahari between two forms of the sense of body ownership: personal ownership and perspectival ownership. The author suggests that there is an important contrast between this Buddhist conception and the phenomenological conception of non-egological consciousness as found by Edmund Husserl and Jean-Paul Sartre. These philosophers did not claim that the self is an independently existing entity or that the self is identical to the experiences, but they only indicated that the self is an ubiquitous aspect of the immanent flow of experiences in terms of belonging to this experience. Zahavi concludes that talking about the subjectivity of experience implies a minimal form of self, which he describes as the first-personal self-givenness. This suggestion allows you to use the notion of self when we are discussing the problem of personal identity in the reflexive and pre-reflexive self-consciousness of a person. Thus, it is the pre-reflexive experience of self which provides the basis for any subsequent reference to self, reflective appropriation and fundamental self-identification.

Keywords: minimal self, personal ownership, perspectival ownership, nonegological consciousness, self-consciousness, subjectivity, first-personal self-givenness

«Лилли пыталась заставить меня выпить немного бренди. Я сильно прикусил край стакана, смотря на свет люстры сквозь влажное стекло, на перекрывающие друг друга пятна, мое головокружение усилилось, и я почувствовал тошноту... Лилли снова протолкнула стакан с бренди между моих зубов. Теплая жидкость обожгла мой язык и проскочила в горло. Звон в ушах наполнил мою голову... По моей шее побежал холодный пот, и Лилли стерла его с меня».

Этот короткий отрывок из романа Рю Мураками «Все оттенки голубого» иллюстрирует хорошо знакомое всем нам чувство, что опыт никогда не осуществляется изолированно и что поток сознания является комплексом переживаний, которые унифицированы как во времени, так и над временем, как в синхронии, так и диахронии.

Согласно классической точке зрения, для рассмотрения этого диахронического и синхронического единства следует обратиться к понятию самости. Думать об одновременном или разнесенном во времени множестве объектов значит думать о себе в качестве осознающего эту множественность. Чтобы это было возможно, необходимо единое, постоянное и неизменное «меня». При таком подходе единство самости воспринимается как объяснение, а не то, что само нуждается в объяснении. Классическим понятием для выражения этого принципа организации и объединения является *трансцендентальное ego*.

Тем не менее не следует удивляться, что не все признавали существование этого принципа. К примеру, Томас Уокли, долгое время бывший редактором британского медицинского журнала «Ланцет», в одной из своих статей писал следующее (25 марта 1843 г.):

> Поскольку философия человеческого разума была почти полностью не просвещена теми, кто лучше всего подходит для этой цели, исследования получили неправильное направление и стали скорее тонким упражнением для юристов и казуистов, отвлеченных резонеров, чем полезной областью научного наблюдения. Например, выражение “сознание обладает единством” является аксиомой среди метафизиков, а доказательство личной идентичности эти джентльмены основывают главным образом на предполагаемой универсальности или несомненности этого голословного утверждения. Но что они скажут по поводу случая сомнамбулы, который выявляет то, что считается раздвоением сознания... [цит. по: 1, p. 221].

Уокли был не единственным, кто использовал психопатологические открытия в качестве аргумента против существования единой и объединяющей самости. Подобное увлечение случаями раздвоенного сознания можно найти у таких французских интеллектуалов девятнадцатого века, как Ипполит Тэн и Теодюль Рибо. Оба выступали против идеи автономной и неизменной самости, отличной от разнообразия подвижных ощущений, воспоминаний, идей, восприятий и представлений, рассматривая случаи раздвоенного сознания, чтобы опровергнуть существование трансцендентального ego. Возглавлявший кафедру экспериментальной и сравнительной психологии в Коллеж де Франс, Рибо писал в своей книге «Болезни памяти»: «Постигать себя как сущность, отличную от состояний сознания, – бесполезная и противоречивая гипотеза, которая хватается за простое и постулирует, вместо того чтобы объяснять» [2, p. 82–83].

Если мы перенесемся во времени и рассмотрим современные дискуссии о сознании и самости, то также встретим разнообразные отсылки к неврологическим и психиатрическим случаям, частые упоминания о пациентах с разделенными полушариями мозга или случаям шизофренической деперсонализации.

Остается открытым вопросом, могут ли нейро- и психопатологические открытия опровергнуть философские утверждения о природе самости. Например, неясно, создают ли патологические нарушения новые наблюдаемые феномены, являются ли они исключениями, которые подтверждают правило, или они связаны с нарушениями более сложных функций, которые раскрывают основные свойства нормального опыта. В этой главе я не стану останавливаться на этих вопросах, а рассмотрю связь между единством и самостью с иного угла зрения. Как я уже сказал, наша психическая жизнь рухнула бы в неструктурированный хаос, если бы не подкреплялась организованной и объединяющей функцией чистого ego. Данное утверждение является одним из способов защитить тезис о существовании самости. Некоторые критики согласились с этим основополагающим предположением, но продолжают утверждать, что если диахроническое и синхроническое единство сознания не обусловлено ясноразличимой самостью, последняя теряет свое право на существование.

Далее я рассмотрю несколько точек зрения на сознание, которые явно отрицают, что единство сознания гарантируется или обусловлено отдельной существующей самостью. Я хочу обсудить вопрос о выводах, которые нам следует сделать, если мы примем эти аргументы.

Иллюзия самости

Моим отправным пунктом станет книга Мири Альбахари «Аналитический буддизм: двухуровневая иллюзия самости». Основываясь на литературе из западной философии, неврологии и, в особенности, буддизма, Альбахари утверждает, что самость – это иллюзия. Какое понятие самости она отрицает? Вначале она дает следующее определение: самость следует понимать как единый, ищущий счастья и онтологически устойчивый сознающий субъект, который является обладателем переживаний, мыслителем мыслей и агентом действий. Интересно отметить, что многие сторонники так называемой доктрины «не-я» отрицают, что сознание характеризуется единством, неразрывностью и неизменностью, используя эти характеристики для отрицания реальности самости, тогда как Альбахари признает реальность этих трех качеств сознания, тем не менее продолжая считать самость иллюзией [3, p. 3].

Для понимания ее позиции рассмотрим внимательно различие, которое она проводит между формами обладания, а именно *притяжательным обладанием* (possessive ownership), *перспективным обладанием* (perspectival ownership) и *личным обладанием* (ownership). Пропустим притяжательное обладание, которое в данном контексте представляет меньший интерес, поскольку оно просто означает, что некоторые объекты (автомобиль, пара брюк и т. д.) могут рассматриваться как мои по праву социальной конвенции. Но в чем разница между перспективным и личным обладанием? Личное обладание – это идентификация себя в качестве персонального обладателя переживаний, мыслей, действий. Иначе говоря, это возможность думать о них как моих собственных или воспринимать их как часть меня самого (либо пре-рефлексивно, либо рефлексивно). Напротив, быть субъектом, обладающим чем-то вроде перспективы переживания, мысли или действия, значит проявлять себя особым способом в качестве субъекта переживания, мысли или действия. Поэтому перспективой обладания моих мыслей или восприятий (да простят мне этот неловкий оборот речи) является то, что они представляются мне таким способом, который отличается от перспективы кого-либо другого. Когда мы говорим об объектах, внешних по отношению к субъекту, то в перспективе обладания будет являться не объект, а определенный способ данности объекта субъекту [3, p. 53].

Альбахари утверждает, что существует тесная связь между чувством личного обладания и чувством себя. Когда субъект

идентифицирует определенные элементы в качестве своих или в качестве части себя, это будет подпитывать чувство личного обладания в отношении этих предметов. Но этот же самый процесс идентификации порождает переживание различия самости/другости. Идентификация выставляет ощутимую границу между тем, что принадлежит самости, а что нет. Тем самым самость проявляется как онтологически единая и отдельная сущность, отличная от других вещей [3, p. 73, 90]. В таком случае субъект, понятый как чистая точка зрения, превращается в субстанциональную персонализированную сущность [3, p. 94]. Иными словами, для Альбахари в самости существует нечто большее, чем точка зрения и перспективное обладание.

Одним из способов различить перспективное и личное обладание является указание на возможность разобщения между ними. По всей видимости, патология дает для этого некоторые примеры. В случаях деперсонализации мы можем столкнуться с мыслями, чувствами и другими состояниями, которые находятся в перспективном обладании, продолжая представляться для субъекта уникальным образом, но без чувства принадлежности этому субъекту [3, p. 55]. Таким образом, по Альбахари, в деперсонализации процесс идентификации терпит неудачу, поэтому не порождает чувство личного обладания в отношении подобного опыта [3, p. 61].

Рассмотрим теперь скептицизм Альбахари относительно самости. Что означает нереальность самости? Что означает для самости быть иллюзией? По мнению Альбахари, иллюзия предполагает конфликт между явлением и реальностью. X иллюзорно, если не обладает никакой внешней независимой реальностью, однако претендует на обладание такой реальностью. Мы имеем дело с иллюзией, когда x претендует на существование определенным образом в явлении, не существуя в реальности [Albahari, 2006: 122]. Однако очевидная проблема с таким определением заключается в применимости его к самости. Подразумевает ли реальность самости существование вне своего собственного проявления? Иначе говоря, обладает ли реальность самости субъективным или эмпирическим опытом? Это соображение приводит Альбахари к переопределению понятия иллюзии. Если самость подразумевает безусловный статус (unconstructed), а именно независимость от принадлежащих ей переживаний и предметов, а на самом деле зависит, хотя бы частично, от перспективно обладаемых объектов

(включая различные эпизоды опыта), тогда самость окажется иллюзией [3, p. 130].

Альбахари также подчеркивает необходимость разграничения между самостью и чувством себя. Обладать чувством x не обязательно означает, что x существует. Действительно, в то время как Альбахари принимает чувство себя в качестве существующего и реального, она считает самость иллюзорной [3, p. 17]. Вопреки ожиданиям наше чувство себя не основано на онтологически независимой самостоятельной сущности. Скорее всего, реально существует только многообразие мыслей, эмоций, восприятий и других состояний, а также ясная позиция представления, которую Альбахари называет *свидетелем сознания* (witness-consciousness). Именно поток опыта в сочетании с этим локусом представления порождает чувство себя. Если это так, то самости не хватает существенного свойства, а именно онтологической независимости [3, p. 72]. Короче говоря, иллюзорное положение самости связано с тем, что самость не обладает тем онтологическим статусом, на который она претендует. Может показаться, что мысли принадлежат независимо существующей единой самости, а не переживаемому опыту мышления, запускающему сам себя, но в действительности все наоборот. Не самость объединяет наши мысли и переживания, но они производят себя сами с помощью свидетеля сознания [3, p. 130–132]. Хотя субъекту кажется, будто присутствует уже-существующая самость, которая идентифицируется с различными интенциональными состояниями, суть заключается в том, что самость создается через эти вторичные акты идентификации [3, p. 58].

Как я уже упоминал, интересным аспектом концепции Альбахари является то, что многие свойства, традиционно приписываемые самости в качестве реальных, по ее мнению, будут искаженными и иллюзорными, если их применять к самости [3, p. 74]. К примеру, Альбахари характеризует нашу сознательную жизнь через имманентное, но неуловимое ощущение субъективного присутствия, которое является общим для всех способов осознания, то есть общим для зрения, слуха, мышления, чувства, интроспекции и т. д. [3, p. 112, 144, 156]. Чему соответствует это субъективное присутствие? Оно включает в себя опыт перспективного обладания различными переживаниями. Субъективное присутствие также включает диахроническое и синхроническое единство. Хотя мы испытываем ощущение различных объектов,

которые могут меняться от одного момента к другому, нам все же кажется, что мы обладаем непрерывным (unbroken) сознанием, которое наблюдает за изменениями, не изменяясь само [3, p. 155]. В самом деле, хотя из перспективы от первого лица у меня есть разные переживания, мы автоматически чувствуем, что они принадлежат одному и тому же сознанию. Альбахари приписывает все эти свойства собственно свидетелю сознания, настаивая, что мы должны отличать свидетеля сознания от самости. При этом последнее понятие в ее определении включает в себя ощущаемую границу между самостью и не-самостью, первое такого ощущения не имеет[1].

Подведем итоги. Согласно Альбахари, можно находиться в сознании, не представляя самого себя в качестве онтологически уникального субъекта с персонифицированными границами, которые отличают меня от остального мира. Человек находится в сознании, не осознавая себя в качестве личного обладателя, субъекта мыслей и агента действий. Подходящими примерами являются случаи патологии. Альбахари призывает нас рассмотреть реальный случай эпилептического автоматизма и гипотетический случай общей деперсонализации. В обоих случаях человек бодрствует и реагирует на окружающую среду, поэтому осознание остается. Однако при этом исчезает не чувство ограниченной индивидуальной самости, а чувство личного обладания, ощущения «меня» или «моего» [3, p. 171, 177]. Альбахари предполагает, что такое ментальное состояние может встречаться не только при патологии, но также у младенцев и примитивных организмов. В конце книги ее буддийская ориентация становится очевидной, когда она указывает, что для просветления нам следует перейти от сознания-с-иллюзией-самости (consciousness-plus-self-illusion) к сознанию-без-иллюзии-самости (consciousness-sans-self-illusion). Строго говоря, последнее условие не совпадает с общей деперсонализацией, поскольку коррелирует с высокоразвитыми познавательными способностями, но тем не менее может быть приравнено к ней [3, p. 161, 207].

---

[1] Полагаю, что мы найдем таких защитников самости, которые оспаривают ее ограниченный характер и отрицают существование четкого разделения между самостью и окружающей средой. В качестве примера можно обсудить понятие экологической самости У. Найссера. Тем не менее я отложу обширную критику понятия ограниченной самости до другого случая.

Феноменологическое рассмотрение

После обсуждения позиции Альбахари перейдем к двум другим мыслителям, которые также ставили вопрос об объединяющей роли самости, но чья теоретическая ориентация отличается от вышеизложенной концепции.

Гуссерль

В «Логических исследованиях» Гуссерль прямо отрицал, что единство, присущее нашему опыту, обусловлено или гарантировано неким эго. По его мнению, любой синтезирующий вклад эго был бы излишним, поскольку объединение уже происходит в соответствии с внутренними законами опыта. Иными словами, Гуссерль считает, что поток сознания является единым для самого себя, и для понимания его единства нам не нужно смотреть на что-то за пределами самого потока. По сути, поскольку эго является результатом этого объединения, оно не может предшествовать ему или обусловливать его [4, S. 364].

Ранняя аргументация Гуссерля была частично вызвана его антипатией к любой эго-метафизике. В письме Хансу Корнелиусу 1906 г. он писал: «Феноменологическое исследование вовсе не интересуется эго или состояниями, переживаниями, событиями, принадлежащими или встречающимися в эго» [5, S. 27]. Однако впоследствии общий взгляд Гуссерля на эго изменился. Например, в «Картезианских медитациях» Гуссерль утверждал, что феноменологическая задача объяснения монадического эго включает все конститутивные проблемы и что феноменология самоконституирования совпадает с феноменологией в целом [6, S. 103]. Нас увело бы слишком далеко разъяснение того, что Гуссерль подразумевал под этими высказываниями. Пожалуй, для наших целей интересно то, что даже на позднем этапе Гуссерль все еще придерживался некоторых положений из «Логических исследований».

Вопреки распространенному недопониманию, Гуссерль в своих феноменологических исследованиях не игнорировал проблему пассивности. Напротив, он посвятил многочисленные разборы этому важному вопросу. Несмотря на то что мы исходим из сознательных эпизодов, связанных с активностью субъекта, когда тот сравнивает, различает, оценивает, желает или относится к

чему-либо, Гуссерль указывал, что субъект активен так же, как и пассивен, потому что быть активным – это реагировать на что-то [7, S. 213, 337]. В конечном итоге всякая активная позиция, как и всякая активность эго, предполагает предшествующее *воздействие* чего-то, что ускользает от контроля эго и является чуждым для него [7, S. 336]. Для Гуссерля интенциональная активность обусловлена смутной и неясной пассивностью, влечениями и ассоциациями. Гуссерль рассматривал сам процесс темпорализации в качестве наиболее фундаментального конституирующего синтеза, происходящего в чистой пассивности. Он утверждал, что этот синтез регулируется строгими и постоянными законами, при этом отрицая, что этот синтез инициируется или контролируется эго [8, S. 72, 235, 323; 6, S. 125]. Если обратиться к тщательному анализу этой структуры, который мы находим в знаменитых «Лекциях о феноменологии внутреннего сознания времени», мы не найдем там отсылки к эго как исходному объединяющему агенту. По сути, Гуссерль предполагал, что углубленное исследование темпоральности привело бы к доэгологическому уровню безличного потока сознания. В работе «Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III» он писал: «Анализ структуры первичного присутствия (постоянного живого потока) приводит нас к эго-структуре и континуальному субстрату безличного потока, который ее обнаруживает. Таким образом, путем последовательно проведенного регрессивного исследования (Rückfrage) мы приходим к тому, что делает эту осадочную активность возможной и что предполагает эту активность – абсолютное пре-эгологическое» [9, S. 598].

Хотя Гуссерля часто считают горячим защитником эгологической концепции сознания, он не рассматривал эго или самость в качестве объединяющей функции. Но что это подразумевает? Что эго иллюзорно? Гуссерль никогда бы не сделал такого вывода. Если мы более подробно рассмотрим гуссерлевский анализ, то с удивлением обнаружим, что эго присутствует повсюду в актуальном настоящем и что анонимный поток сознания был бы немыслим без исходного эго-полюса как центра действий и переживаний [9, S. 350]. Одновременное обращение Гуссерля к персональной и имперсональной характеристике потока сознания указывает на определенную двусмысленность.

Мое предположение заключается в следующем. Когда Гуссерль говорит о безличном потоке сознания, выражение «безличный» не относится к отсутствию самости. По-видимому, вы-

ражение «пре-эгологический» означает, что эго не участвует или не способствует самоконституированию этого фундаментального процесса любым активным способом. Таким образом, Гуссерль в основном ссылается на пассивность потока сознания, который находится вне влияния эго [10, S. 293]. Это не относится к эго, которое объединяет переживания. Об этом заботится сам процесс темпорализации. Хотя пассивные синтезы не инициированы мной, они все еще происходят со мной, а не с кем-то еще другим.

Сартр

Перенесемся теперь во Францию и обратимся к ранней работе Сартра «Трансцендентность Эго». Сартр указывает в начале своего текста, что многие философы считали эго формальным принципом единства сознания. Многие утверждали, что наше сознание едино потому, что «я мыслю» может сопровождать каждый из моих мыслительных актов. Поскольку я могу артикулировать *мое* сознание, мое сознание отличается от сознания других [11, S. 16, 20]. Но действительно ли это так или «я мыслю» стало возможным благодаря синтетическому единству наших мыслительных актов? Иначе говоря, является ли эго выражением или условием единства сознания? Собственный взгляд Сартра ясен. По его мнению, природа потока сознания не нуждается во внешнем принципе индивидуации, поскольку он сам по себе (per se) индивидуализирован. Сознание не нуждается в трансцендентном принципе единства, поскольку оно как таковое является постоянным единством. Таким образом, правильное рассмотрение сознания-времени показывает, что участие трансцендентального эго не является необходимым, поэтому теряет свое разумное основание [11, p. 21–23].

Кроме того, Сартр утверждал, что правильное феноменологическое описание живого сознания просто не найдет никакого эго, обитающего в сознании или обладающего сознанием. Пока мы поглощены переживанием опыта, никакое эго не существует. Эго возникает только тогда, когда мы принимаем отстраненное и объективирующее отношение к своему опыту, то есть когда мы *рефлексируем* об этом. Однако даже в этом случае мы не имеем дело с *Я-сознанием*, поскольку рефлексирующий полюс остается неэгологическим, а только с *сознанием Я*. Как сказал Сартр, являющееся эго есть объект, а не субъект рефлексии.

Несмотря на то что в «Трансцендентности Эго» Сартр характеризовал дорефлексивное сознание как безличное, он описал эту точку зрения как ошибочную в «Бытии и Ничто» и в своей статье 1948 г. «Сознание себя и знание о себе». Почему же он изменил свое мнение?

Общеизвестно утверждение Сартра о том, что интенциональное сознание есть для-себя (pour-soi), то есть само-сознание. Опыт не просто существует, он существует для-себя, он дан для себя, и эта самоданность не просто качество, добавленное к опыту, как лаковое покрытие. Скорее для Сартра она представляет собой сам *способ бытия* сознания [12]. Говоря о самосознании как постоянной характеристике сознания, Сартр, однако, не имел в виду то, что мы могли бы назвать рефлексивным самосознанием. Рефлексия (или представление более высокого порядка) является процессом, посредством которого сознание направляет свое интенциональное внимание на себя, тем самым принимая себя в качестве своего объекта. В отличие от этого Сартр считал, что самосознание является дорефлексивным. Оно не служит дополнением к сознанию, но выступает конститутивным моментом первоначального интенционального опыта.

Хотя эго не существует на дорефлексивном уровне, Сартр в конечном итоге пришел к пониманию, что сознание, далекое от безличного и анонимного, должно обладать базовым измерением самости, которое Сартр назвал «*самосноть*» (ipseity, от латинского термина для обозначения самости *ipse*) – именно из-за его вездесущей самоданности. Он писал, «дорефлексивное сознание – это самосознание. Это то же самое понятие *самости*, которое нужно изучать, поскольку оно определяет само бытие сознания» [13, p. 114].

Субъективность и опыт самости

Пришло время вернуться к аргументам Альбахари об иллюзорном характере самости. Как мы уже видели, Альбахари считает постоянство, целостность и субъективное присутствие реальными характеристиками сознания. Однако она выступает против понятия онтологически независимой сущности. По мнению Альбахари, самость претендует на онтологическую независимость от переживаний, субъектом которых она является. Поскольку самость в действительности не обладает этим статусом, ей не хватает су-

щественного свойства. Следовательно, самость должна считаться иллюзорной [3, p. 72].

Как мы должны оценивать этот аргумент? Честно говоря, я не нахожу его убедительным. Я думаю, что Альбахари совершает ту же ошибку, что и Т. Метцингер в своей книге «Быть никем». Метцингер рассматривает самость как независимую онтологическую сущность, которая может существовать сама по себе, изолированно от остального мира [1577, 626]. Поскольку он отрицал существование такой сущности, он пришел к выводу, что таких вещей, как самость, не существует. Однако единственной причиной принять его вывод и заключение Альбахари стал бы исключительный характер их представлений о самости, а это именно то, что я отрицаю. Иными словами, мое беспокойство заключается в том, что многие скептики неявно поддерживают традиционное овеществленное понимание того, что является самостью. Похоже, они выступают сторонниками мнения о том, что самость должна быть неким онтологически инвариантным *принципом идентичности*, стоящим отдельно над потоком изменяющихся переживаний. Однако такой взгляд на самость в целом был оставлен не только большинством эмпирических исследователей, которые в настоящее время увлечены изучением развития, структуры, функций и патологии личности, но также и большинством представителей французской и немецкой философии двадцатого века.

Рассмотрим, например, концепцию *нарративной идентичности*[2] П. Рикёра. Он представлял ее в качестве альтернативы традиционной дилемме выбора между картезианским понятием «Я» как принципом идентичности, которое остается неизменным во всех своих состояниях, и положениями Д. Юма и Ф. Ницше, которые считали, что идентичный субъект – не что иное, как субстанциональная иллюзия [15, p. 443]. Рикёр полагает, что мы можем избежать этой дилеммы, если заменим понятие идентичности, которое соответственно защищают и отвергают, понятием нарративной идентичности. Как он пишет, тождество нарративной

[2] В оригинале статьи – “narrative self” (нарративная самость), что не совсем отражает терминологию П. Рикёра, который писал о нарративной идентичности, подразумевая под этим историю самости (ipse), а не постоянную самотождественность (idem). Поэтому терминологическая неточность Захави не отходит от первоначального смысла источника. – *Примеч. пер.*

самости может включать изменения и преобразования внутри целостной жизни. В самом деле, Рикёр явно отклоняет попытку рассматривать и определять самость в терминах того, что он называет idem-идентичностью, то есть тождеством того же самого.

Но позвольте мне отложить дальнейшее обсуждение позиции Рикёра для другого случая и вернуться к Гуссерлю и Сартру. Я обратился к ним не только для того, чтобы указать на мыслителей, которые верят в реальность самости, при этом отрицая ту объединяющую роль, которая самости традиционно приписывается[3]. Задачей было показать, что оба работают с понятием самости, которое сильно отличается от того, которое использует Альбахари, но которое, как мы увидим, все же имеет поразительное сходство с тем измерением сознания, реальность которого она готова принимать и защищать.

И для Гуссерля, и для Сартра понимание того, что значит быть самостью, требует рассмотрения структуры опыта, и наоборот. Другими словами, они утверждают, что исследования самости и опыта должны быть объединены. Для них самость не является чем-то, стоящим над потоком переживаний, но скорее выступает ключевым аспектом нашего жизненного опыта. Процитируем еще раз отрывок из Сартра: «дорефлексивное сознание – это самосознание. Это то же самое понятие *самости*, которое нужно изучать, поскольку оно определяет само бытие сознания». Как позже сказал Мишель Анри, основополагающей формой самости является та, которая конституируется самопроявлением опыта [16, p. 581; 17, p. 53].

[3] Вместе с Гуссерлем и Сартром я отвергаю точку зрения, что самость или эго объединяют поток сознания. Влечет ли за собой этот отказ отрицание понятия трансцендентного эго? Именно так рассуждал Сартр, хотя важно понимать, что он поддерживает веру в существование конституирующего трансцендентального сознания. Его позиция заключается в том, что трансцендентальное измерение является доперсональным и неэгологическим [11, p. 18–19]. На самом деле я не думаю, что нам следует рассуждать подобным образом. Вопреки распространенному заблуждению понятие трансцендентального эго не связано с идеей автономного и суверенного «Я». Для обоснования существования трансцендентального эго необходимо придерживаться позиции, что перспектива от первого лица – необходимое условие для возможности его проявления. Это не заставляет считать, что данное положение является достаточным условием его возможности и не обязательно связано с неспособностью признать роль пассивности.

Чтобы лучше понять эту идею (см. подробнее [18; 19]), рассмотрим следующий пример. Я поднялся на шпиль церкви Спасителя вместе со своим старшим сыном. Держась за перила, я смотрю на лежащий передо мной Копенгаген. Я слышу отдаленный шум от уличного движения внизу и чувствую овевающий мое лицо ветер. Вдали я вижу дирижабль. Мое внимание обращено на то, что написано на его борту, но, несмотря на неоднократные попытки разобрать текст, я не могу его прочитать. Мое сосредоточенное внимание внезапно прерывается толчком в мою руку. Мой сын спрашивает меня, когда мы должны встретиться с его матерью и братом, чтобы попробовать торт и горячий шоколад. Я смотрю на свои часы и со смущением понимаю, что мы уже сильно опоздали на встречу. Я решаю немедленно спуститься, но когда я бросаюсь к лестнице, то натыкаюсь на железный прут и чувствую, как боль расползается по моей голени.

Тщательный анализ этого эпизода раскрывает много различий. Если мы сравним восприятие, произвольные движения, опыт претерпевания, социальные эмоции, чувство боли, напряженное внимание или принятие решений и т. д., мы столкнемся не только с феноменальной сложностью, но и с разнообразием качественно разных переживаний себя. Например, существует явное различие между тем видом переживания себя, которое мы находим в смущении, и тем видом переживания себя, которое появляется, когда наше тело перемещается внешними силами. Несмотря на эти различия, существует и нечто, что объединяет все это разнообразие опыта. Каким бы ни был их характер и объект, все переживания являются субъективными в том смысле, что они испытываются *кем-то*. Они субъективны в том смысле, что существует специфический способ, которым они представляются субъекту или самости, эпизодами чьего опыта они являются.

Некоторые могут возразить, что нет никакого общего свойства для всех моих переживаний, нет штампа или ярлыка, которые четко идентифицируют их как мои. Но это возражение выглядит неуместным, поскольку ищет общность не в том месте. Когда я осознанно вижу луну, воображаю Санта-Клауса, желаю горячий душ, предвкушаю предстоящий кинофестиваль или вспоминаю недавний отпуск на Сицилии, – все эти переживания представляют меня вместе с различными интенциональными объектами. Эти объекты существуют *для меня* в разных эмпирических модусах данности (как видимое, воображаемое, желаемое, ожидаемое,

вспоминаемое и др.)[4]. По-видимому, *для-меня* (for-me-ness), или *мойность* (mineness), неизбежно требует эмпирического присутствия интенциональных объектов и является особенностью, которая действительно позволяет говорить о *субъективности* опыта, разумеется, не в таких качествах, как зеленый, сладкий или твердый.

Этот опыт не относится ни к конкретному эмпирическому содержанию, к определенному *что,* ни к диахронической или синхронической сумме такого содержания, или к каким-либо другим отношениям, которые могут быть между элементами содержания. По всей видимости, субъективность относится к особой данности, или *как* опыта. Эта самоданность относится к опыту присутствия от первого лица, к тому, что Альбахари называет *перспективным обладанием.* Иначе говоря, ощущения, которые я переживаю, даны мне иначе (но не обязательно лучше), чем кому-либо еще. Следовательно, можно утверждать, что любой, кто отрицает для-меня, или мойность[5], переживаний, просто отказывается признавать существенный аспект опыта. Такое отрицание было бы равносильно отрицанию перспективы от первого лица. Это влечет за собой вывод, что мое собственное сознание либо вообще не дано мне и закрыто от меня, либо оно присутствует для меня точно таким же способом, как и для других[6].

Но кто или что является этой самостью, которая имеет или переживает опыт? Я поддерживаю точку зрения, согласно которой самость – назовем ее эмпирическим ядром самости (experiential core self) – это не отдельно существующая сущность. Но эта позиция также отрицает, что самость просто сводится к любому конкретному опыту или множеству переживаний. Если мы перейдем от досконального исследования единичного переживания к рассмотрению последовательности переживаний, станет очевидным, что каждое последующее переживание не имеет своей собствен-

---

[4] В соответствии с различными репрезенталистскими подходами к феноменальности бессмысленно утверждать, что этот аспект опыта – просто свойство представляемого объекта.

[5] Несмотря на то что дательный падеж предлагает структурную характеристику, а родительный падеж предлагает качественную характеристику, – оба аспекта [опыта] важны.

[6] Я не считаю последний вариант успешным решением проблемы других сознаний. Это не только не решило бы проблему, но и устранило бы разницу между опытом себя и опытом других.

ной уникальной позиции для-меня, или мойности, как если бы разница между одним переживанием и последующим была столь же абсолютной, как разница между моим текущим переживанием и текущим переживанием кого-либо другого. Напротив, позиция для-меня, или мойности, может сохранить свою идентичность в потоке меняющихся переживаний.

Если я сравниваю два переживания, скажем, восприятие черного дрозда и воспоминание о летнем отпуске, я могу сосредоточиться на различиях между ними, а именно на их соответствующем объекте и способе представления, но я также могу следить за тем, что остается тем же самым в обоих переживаниях, а именно самоданность от первого лица (first-personal self-givenness). Иными словами, мы можем отличать множество изменяющихся переживаний от постоянного *датива явлений* (дательного падежа, т. е. «кому» состояний. – *Прим. пер.*). У датива есть определенная трансцендентность по отношению к опыту переживаний. Самость не существует в отрыве от переживаний, но она также не может быть просто редуцирована до суммы переживаний или связей между ними. Следовательно, информативный способ этого описания является *неустранимым* аспектом самоданности от первого лица во множестве меняющихся переживаний. Такой способ представления дела хорошо согласуется с замечанием Гуссерля о том, что эго нельзя отождествлять с нашим опытом переживаний, поскольку первое сохраняет свою идентичность, тогда как последние возникают и исчезают в потоке сознания, постоянно сменяя друг друга [7, p. 98; 10, p. 363]. Как подчеркивает сам Гуссерль, хотя эго должно отличаться от переживаний, в которых оно живет и функционирует, оно никоим образом не может существовать независимо от них. Это проявление трансцендентности в соответствии со знаменитым выражением Гуссерля: *трансцендентность в имманентности* [20, p. 123–124][7].

Подчеркиваю: хотя рассматриваемое понятие самости можно охарактеризовать как неустранимый аспект самоданности от первого лица, это не означает, что подлинное переживание себя

[7] Для сравнения рассмотрим связь между вещью и ее очертаниями. Вещь – это не просто сумма ее очертаний. Если бы это было так, мы никогда не увидели бы весь предмет во время рассматривания одной из его сторон, а только часть предмета, и это не кажется правильным. Предмет – тождество в многообразии очертаний. Это не означает, что предмет противостоит своим очертаниям или не зависит от них.

требует опыта чего-то инвариантного или идентичного, как если бы некто должен был осознавать свою всеохватывающую идентичность в качестве субъекта разнообразных переживаний для того, чтобы быть сознающим. Безусловно, нам нужно различать случай, когда я рефлексирую о себе как о том, кто размышляет, решает, действует и страдает, и случай, когда я просто сознательно воспринимаю стол. Тем не менее и второй случай является опытом чего-то для кого-то, даже если этот опыт влечет за собой дорефлексивное самоощущение[8].

С этой точки зрения не существует независимой от переживаний чистой самости. Самость – это сама субъективность опыта, а не то, что существует независимо от опыта переживаний. Более того, опыт – это переживания, ориентированные на мир. Они представляют мир определенным образом, но они также включают в себя собственное присутствие, а значит, субъективную точку зрения. Короче говоря, они являются чем-то отличным от субъекта и они являются чем-то для субъекта. Если мы хотим изучать самость, мы не должны поворачивать взгляд внутрь. Наоборот, нам следует смотреть на наш интенциональный опыт. Я чувствую себя в том, что я делаю и что претерпеваю, что противостоит мне и что я совершаю в моих интересе и равнодушии. Я знаком с самим собой, когда захвачен и увлечен миром. Подобно тому как самость присутствует в своих отношениях с миром, осведомленность о себе (self-acquaintance) не происходит в отрыве от нашего проживания в мире. Напротив, переживание себя – это ощущение своей погруженности в мир. Иначе говоря, наша эмпирическая жизнь связана с миром, то есть самоприсутствие – это вовлеченность в мир.

[8] Можно добавить, что этот опыт никогда не происходит изолированно и что всегда присутствует имплицитный опыт синхронического и диахронического единства. Но даже если мы это допустим, имплицитно переживаемое единство будет отличаться от идентичности, которую мы раскрываем, когда явно сопоставляем разные переживания, чтобы изолировать то, что остается неизменным. Более того, это также ставит перед нами непростой вопрос о том, как индивидуализировать опыт. Когда прекращается одно переживание и начинается новое? Когда мы имеем дело со сложным опытом переживаний и когда с набором различных переживаний? Если наш взгляд блуждает по нашему столу, выхватывая одно за другим (компьютер, клавиатуру, книги и документы, пустые кофейные чашки), мы сталкиваемся с одним сложным перцептивным опытом или с множеством перцептивных переживаний, каждое со своим отдельным объектом?

Из этих соображений очевидно, что не существует ни эмпирической самости, ни самости, определяемой из перспективы первого лица, когда мы не осознаем. Однако это не означает с необходимостью, что диахроническое единство самости находится под угрозой из-за предполагаемого разрыва потока сознания (сон без сновидений, кома и т. д.), поскольку идентичность самости определяется в терминах данности, а не в терминах временной непрерывности. Вопрос, являются ли два темпорально различных переживания моими или нет, являются ли они частью непрерывного потока сознания, зависит от того, характеризуются ли они одной и той же самоданностью от первого лица. В этом смысле было бы категориальной ошибкой уподоблять отношения между моим настоящим и моим прошлым опытом отношениям между двумя бусинами на одной и той же нитке жемчуга, поскольку эти две бусины будут частью одного и того же ожерелья, только если они фактически соединены непрерывной нитью.

Учитывая сказанное, можно утверждать, что действительно присутствует некоторое отношение между самостью и единством [сознания]. Активность самости не объединяет разрозненные части опыта и при этом не является дополнительным элементом, который добавляется в поток сознания, чтобы обеспечить его объединение. Дело в том, что все переживания, которые разделяет одно и то же первичное присутствие, или самоданность от первого лица, являются моими. Иными словами, эмпирическое (диахроническое и синхроническое) единство конституируется самоданностью от первого лица[9].

[9] В то же время должно быть очевидным, что существуют явные ограничения для объяснения и обоснования понятия самости. Рассмотрим, например, случай человека, который на ранней стадии жизни принимает решение, которое формирует его последующую жизнь и карьеру. Этот эпизод, однако, впоследствии забывается человеком. Он больше не имеет к нему доступ от первого лица. Если мы ограничимся тем, что может быть объяснено с помощью эмпирической ядерной самости, мы не сможем говорить о его собственном решении как о том, что он сделал. Или возьмем случай, когда мы желаем приписать ответственность за прошлые действия человеку, который больше не помнит их. Делая это, мы постулируем тождество между прошлым преступником и настоящим субъектом, но рассматриваемая идентичность снова не является той, которая может быть объяснена в терминах эмпирической ядерной самости. На мой взгляд, мы должны понимать, что самость – настолько многогранный феномен, что различные взаимодополняющие концепции должны

Надеюсь, что теперь стало ясно: понятие самости, отстаиваемое Гуссерлем и Сартром, очень похоже на неизменяемое, но неуловимое субъективное присутствие, которое Альбахари также хочет сохранить и защитить. Альбахари рассматривает онтологическую независимость (в ее терминологии – «несконструированность» (unconstructedness)) в качестве существенного свойства самости, и поскольку она отрицает реальность этой особенности, она утверждает, что самость иллюзорна[10]. Как я попытался показать, многие мыслители опровергли такое определение самости. Они настаивали на том, что самость не есть нечто, что стоит отдельно от потока и над потоком сознания, а является, напротив, ключевым аспектом его данности, и поэтому никак не может существовать в отрыве от нашей эмпирической жизни. Поэтому они никоим образом не сделали бы тот же вывод, что и Альбахари, в отношении иллюзорного характера самости.

быть интегрированы, если мы хотим обосновать его сложность (complexity). В конечном итоге нам необходимо принять многоуровневую концепцию самости. Мы больше, чем эмпирические ядерные самости. Мы, например, также нарративно настроенные социальные личности. И мы продолжаем оставаться такими, даже когда этого не сознаем. Таким образом, даже если не существует эмпирической самости вне осознавания (определяемой с перспективы от первого лица), есть и другие аспекты нашей самости, которые дают полное право сказать, что мы существуем не только осознанно, то есть мы можем продолжать существовать даже тогда, когда не осознаем себя.

[10] Кстати, примечательно, что Альбахари, отрицая несконструированность самости, приписывает ее свидетелю сознания. По ее выражению, «осознание должно проявляться в том виде, в котором оно подразумевает существование. Осознание подразумевает существование в качестве свидетельствующего присутствия, которое является единым, непрерывным и все же неуловимым для непосредственного наблюдения. Если феноменология подразумевает, что осознание не связано с объектами сознания, то осознание должно существовать как полностью не конструируемое содержанием любых своих объектов, таких как мысли, эмоции или восприятия. Если очевидное осознание <...> оказалось бы обязанным своим существованием скорее такому объектному содержанию, чем (несконструированному) самоосознанию, то это сделало бы осознание конструируемым и иллюзорным и, следовательно, лишило его независимой реальности» [3, p. 162]. По-видимому, это обязывает рассматривать осознание как онтологический независимый регион. Для меня остается непонятным, почему хотят придерживаться именно такого взгляда на сознание.

Обладание и идентификация

В конце рассмотрим очевидное возражение. Можно утверждать, что этот спорный вопрос является скорее семантическим, чем метафизическим. В каких случаях уместно называть нечто самостью? Альбахари вполне может согласиться с особым значением самоданности от первого лица, но может и просто отрицать, что самоданность от первого лица (или субъективность опыта) равна минимальной форме самости. Короче говоря, она может настаивать на том, что защищаемое мной минимальное понятие эмпирического ядра самости слишком дефляционное и ревизионистское[11].

Другой способ возразить заключается в следующем. Можно утверждать, что есть что-то вроде субъективности опыта, но слишком большое фокусирование внимания на этой тривиальной истине умаляет значительную разницу, существующую между переживаниями, которые являются просто событиями в истории моей ментальной жизни и переживаниями, которые являются моими собственными в гораздо более глубоком смысле. Иначе говоря, хотя опыт (сознательная мысль, желание, страсть и т. д.) не может осуществляться без переживающего, поскольку каждый опыт обязательно опыт для кого-то, этот трюизм маскирует важные различия. Рассмотрим, например, непроизвольные мысли, которые поражают нас как гром среди ясного неба, страсти и желания, которые из перспективы от первого лица ощущаются как навязчивые, когда кто-то говорит, что он был одержим гневом и не владел собой, или испытывал переживания, вызванные гипнозом или наркотиками, а затем сравним эти случаи с переживаниями, мыслями и желаниями, которые мы одобряем или принимаем во время их возникновения.

По утверждению Г. Франкфурта, если бы даже предшествующий комплекс переживаний действительно мог включать сознательные события, которые происходят в нас, и они являются событиями в ментальной истории человека, они не являются желанием, опытом или мыслью этого человека [21, p. 59–61]. Согласно Франкфурту, человек не просто отождествляется с тем, что происходит в его сознании. Напротив, сознательные состояния или эпи-

[11] На самом деле это реплика, которую Альбахари сделала в личной переписке. Я благодарен ей за несколько полезных комментариев к более ранней версии этой главы.

зоды, которые мы не одобряем, могут не быть нашими в полном смысле этого слова [21, p. 63]. Не принимать или отвергать страсти или желания означает дистанцироваться от них. Принимать желания, видеть их как занимающие естественное место в своем опыте, означает отождествлять себя с ними [21, p. 68]. Франкфурт признает, как трудно сформулировать понятие идентификации удовлетворительным образом. Однако он предполагает, что когда человек принимает решение без оговорок, «решение определяет то, что человек действительно хочет, запуская желание, на которое он полностью решается. В этом отношении, принимая решение, с помощью которого он отождествляет себя с желанием, человек *создает себя*. Соответствующее желание больше не является внешним для него. Это не то желание, которым он «обладает» только в качестве субъекта, в истории которого оно происходит, поскольку человек может испытать «непроизвольный» спазм, который случается в истории его тела. Это желание, которое включено в него в силу того, что он обладает им *по своей воле*... Даже если человек не несет ответственности за факт возникновения желания, смысл в том, что он ответственен за факт обладания желанием – тот факт, что желание в полном смысле слова является его собственным и составляет то, что он действительно хочет, когда идентифицирует себя с ним [21, p. 170].

Основной тезис Франкфурта о том, что такая идентификация составляет конкретную форму обладания, которая конституирует самость, соответствует понятию Альбахари о персональном обладании. Тем не менее трудно предположить, что Франкфурт согласился бы с метафизическим заключением Альбахари и ее скептицизмом. Кроме того, его тезис соответствует ее предположению о том, что чувство самости тесно связано с проблемой эмоционального вовлечения (emotional investment). Не только чувства, такие как вина, страх и разочарование, составляют наше ощущение темпорально длящейся нумерологически идентичной самости [3, p. 141], но также эмоции включают в себя границы между самостью и желаемыми/нежелаемыми сценариями, тем самым помогая выстроить отграниченную самость. Действительно, по мнению Альбахари, эмоциональная забота о собственном благополучии является одним из основных факторов, способствующих чувству самости [3, p. 171, 178–179].

Точка зрения Франкфурта весьма неплохо сочетается с позициями П. Рикёра и Ч. Тейлора. По Рикёру, для появления само-

сти необходимо принятие определенных норм. Нужно быть связанным обязательствами или быть ответственным. Необходимо оставаться верным своему обещанию. Это должен быть некто, на кого можно рассчитывать. Он должен взять на себя ответственность за свои прошлые действия и за будущие последствия своих действий [22, p. 341–342]. Как указывал Рикёр в книге «Философия воли» (1950 г.), «я сознаю, что являюсь автором моих поступков в мире. В более общем плане, являюсь автором моих актов мысли, главным образом в случае моих контактов с другими в социальном контексте. Кто-то спрашивает: кто это сделал? Я встаю и отвечаю: я сделал. Ответ-ответственность. Быть ответственным – значит быть готовым ответить на такой вопрос» [23, p. 55].

Что касается Тейлора, то он утверждает, что «Я» – это существо, которое может существовать только внутри нормативного пространства. Быть собой означает находиться в интерпретирующем и оценочном отношении к самому себе. Поэтому он заявляет, что любая попытка определить идентичность через некоторую минимальную или формальную структуру самосознания должна потерпеть неудачу, поскольку такое «Я» либо не существует, либо незначительно [24, p. 49]. Подчеркнем, что Франкфурт, Рикёр и Тейлор дистанцируются от метафизических выводов Альбахари, но все они разделяют мнение о том, что простая субъективность опыта недостаточна для определения идентичности.

Как можно ответить на эту критику? Доступно несколько ходов. Можно говорить, что субъективность опыта, недостаточная для идентичности, служит тем не менее необходимым условием ее существования. Следовательно, субъективность является чем-то, что любая правдоподобная теория самости должна принимать во внимание и учитывать. Иными словами, любой самоотчет, который пренебрегает фундаментальными структурами и особенностями нашей эмпирической жизни, обречен на провал. Правильное описание и учет эмпирического измерения должны обязательно обосновывать перспективу от первого лица и элементарную форму автореференции, которую оно влечет за собой. Более того, утверждение, что субъективность опыта тривиальна в том смысле, что она не требует дальнейшего изучения и прояснения, будет серьезной ошибкой. Это утверждение не только игнорирует понимание того, как функционируют описание от первого лица (тот факт, что определенные описания не могут без потерь заменить «я», «мне», «меня», «мой») и неатрибутивная авторефе-

ренция (тот факт, что некто может быть самосознающим, не идентифицируя себя через определенные свойства), но и обесценивает трудоемкую попытку разложить микроструктуру субъективного присутствия, которую мы находим в трудах Гуссерля.

Гуссерль указывает на темпоральный характер потока сознания и утверждает, что такое очевидное явление, как субъективная данность текущего опыта, будет не понято, если не принимать во внимание глубинные структуры сознания-времени (time-consciousness – англ. калька с нем. Zeitbewusstsein. – *Примеч. пер.*). В самом деле, исследование Гуссерля о внутреннем сознании-времени было мотивировано его интересом к вопросу о том, как сознание показывает себя самому себе. Его анализ взаимодействия между протенцией, первичным впечатлением и ретенцией следует понимать как вклад в изучение взаимосвязи между идентичностью, опытом самости и темпоральностью.

Другая возможность ответа на критику заключается в утверждении, что субъективность опыта – нечто большее, чем непременное и необходимое условие для любого достоверного представления о самости. По-видимому, субъективность сама по себе является минимальной формой самости. Однако различие между этими двумя вариантами (субъективность опыта как необходимое, но недостаточное по сравнению с необходимым и достаточным условием для идентичности) может быть менее актуальным, чем следует предполагать, поскольку за исключением некоторых серьезных патологий, скажем, финальной стадии болезни Альцгеймера, мы никогда не столкнемся с эмпирическим ядром самости в чистом виде.

Самость всегда будет внедрена в пространственный и темпоральный горизонт. Она будет сформирована контекстом воспоминаний, поведения и социального взаимодействия, пассивно приобретенными привычками, склонностями, ассоциациями и т. д. В этом смысле суженный фокус на эмпирической самости действительно может включать в себя абстракцию. Тем не менее я признаю, что такое минимальное понятие неспособно учесть все привычные смыслы термина «самость» и не дает исчерпывающее понимание того, что значит быть собой. Однако я считаю, что сам факт использования таких понятий, как *перспектива от первого лица*, *для-меня* или *мойность* для описания нашей эмпирической жизни, которая характеризуется фундаментальной и всеобъемлющей рефлексивностью и дорефлексивностью само-

сознания, в конечном итоге достаточен, чтобы применять термин «самость».

Интересно, что Франкфурт, защищая важность идентификации и самоконституирования, в то же время признает, что сознание влечет за собой основную форму самосознания. Он пишет: «Каково это осознавать что-то, не осознавая этого сознания? Это означало бы наличие опыта, не осознающего своего протекания. Это был бы случай именно бессознательного опыта. Таким образом, осознание идентично самосознанию. Сознание – это самосознание» [21, p. 1612].

Франкфурт ясно дает понять, что соглашается признать теории сознания высокого порядка (higher order theory of consciousness). Идея заключается не в том, что сознание двойственно в том смысле, что включает как первичное осознание, так и еще одну инстанцию сознания, которая каким-нибудь образом отличается от первой и имеет первую в качестве своего объекта. Наоборот, она явно близка к перспективе, открытой в феноменологии, где «самосознание является своего рода *имманентной рефлексивностью*, в силу которой каждый случай осознания охватывает не только то, что является сознанию, но и осознание этого. Это похоже на источник света, который, освещая любые вещи, попадающие в его сферу действия, также становится видимым» [21, p. 162].

Однако для Франкфурта самосознание не означает сознание себя. Вернее говоря, эта рефлексивность является простым осознающим самосознанием (consciousness's awareness of itself) [21]. Разве это не может быть альтернативой скептикам, отрицающим самость? Подобно тому как они могут признать существование субъективного опыта, не принимая при этом существование самости, они могли бы согласиться с тем, что сознание характеризуется фундаментальной рефлексивностью, не признавая реальность самости.

На первый взгляд, совершенно верно, что самосознание не нужно понимать как сознание отдельной и самостоятельной *самости*. Можно просто ссылаться на осознание, которое имеет специфический опыт *себя* [25]. Однако было бы ошибкой предположить, что в последнем случае мы имеем дело с неэгологическим типом самосознания, у которого отсутствует чувство самости. В конечном счете само различие между эгологическим и неэгологическим типами (само)сознания является чересчур грубым и подпитывается слишком узким определением того, что представ-

ляет собой самость. Как я уже говорил, субъективность опыта и минимальное чувство самости существуют не только тогда, когда я осознаю, что воспринимаю свечу, но всякий раз, когда есть перспективное обладание, присутствие от первого лица или проявление опыта. Именно это дорефлексивное самоощущение обеспечивает основу для любой последующей отсылки к самому себе, рефлексивного присвоения и основообразующей самоидентификации. Если бы наш опыт был полностью анонимным в процессе первичного проживания, любое последующее присвоение стало бы необъяснимым.

Таким образом, вместо того чтобы утверждать, что самость не существует, скептикам следует согласиться на более скромные притязания. Им следует скорректировать свое заявление, а не отрицать существование особого вида самости.

Перевод с английского языка А.С. Алехновича

Литература

1. *Hacking I.* Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory. Princeton: Princeton University Press, 1995.

2. *Ribot Th.* Les Maladies de la mémoire. Paris: Librairie Germer Bailière, 1883.

3. *Albahari M.* Analytical Buddhism. The Two-Tiered Illusion of Self. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006.

4. Hua XIX – *Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis; The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.

5. Hua Doc III/2 – *Husserl E.* Briefwechsel II. Dordrecht: Kluwer, 1994.

6. Hua I – *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge // Husserliana. Vol. 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.

7. Hua IV – Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.

8. Hua XI – *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

9. Hua XV – *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Bd. III. 1929–1935. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

10. Hua XVII – *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

11. *Sartre J.-P.* La Transcendance de l'ego. Paris: Vrin, 1936.

12. *Sartre J.-P.* Conscience de soi et connaissance de soi // Bulletin de la Société Française de Philosophie. 1948. No. 42. P. 49–91.

13. *Sartre J.-P.* L'Etre et le néant. Paris: Tel Gallimard, 1943/1976.

14. *Metzinger T.* Being no one. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

15. *Ricoeur P.* Temps et recit. Vol. III. Le Temps raconté. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

16. *Henry M.* L'Essence de la manifestation. Paris: PUF, 1963.

17. *Henry M.* Philosophie et phénoménologie du corps. Paris: PUF, 1965.

18. *Zahavi D.* Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1999.

19. *Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.

20. Hua III/1-2 – *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

21. *Frankfurt H.* The Importance of what we Care About. Philosophical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

22. *Ricoeur P.* Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.

23. *Ricoeur P.* Philosophie de la volonté, i. Le Volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.

24. *Taylor C.* Sources of the Self. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

25. *Gurwitsch A.* A Non-Egological Conception of Consciousness // Philosophy and Phenomenological Research. 1941. Vol. 1. P. 325–338.

ЯЗЫК И БЫТИЕ

Лидия В. Воронина

Флоренский и Хайдеггер – онтологические возможности языка

Аннотация. В статье дается феноменологическая интерпретация анализа основных метафизических понятий – истины, Бытия и бытия в истине – Флоренским и Хайдеггером. Отдавая себе отчет в том, что эти два философа фундаментально различны в своих концепциях, принадлежат к разным интеллектуальным традициям и отстоят далеко друг от друга идеологически, автор пытается продемонстрировать, насколько они близки в самой постановке проблем, связанных с возможностями метафизического языка, в направлении своих рассуждений и в инструментах анализа. Оба мыслителя рассматривают язык не как чисто выразительное и коммуникативное средство, которое лишь внешним образом оформляет мысли, эмоции или умозаключения, но как онтологическое орудие, которое оформляет и структурирует саму реальность и раскрывает ее смысловые характеристики. Более того, оба мыслителя приходят к завлючению, что язык ограничен в раскрытии более глубоких слоев конституирования смысла, где формируется смысл истины и статус ее носителя. Постижение этих базисных онтологических слоев, где конституируются важнейшие элементы истины – смысл вечного у Флоренского и смысл потаенного у Хайдеггера – требует кардинальной смены типа смысловой артикуляции как таковой – с лингвистической на артистически визуальную. Бытийный аспект истины раскрывается в вечных праобразах при созерцании иконы у Флоренского; реальность потаенного раскрывается в намеке и жесте при созерцании штриховых линий и пустоты на дзенском рисунке у Хайдеггера.

Ключевые слова: феноменологическая интерпретация, метафизический язык, поэтический язык, истина, алетейя, иконопись, праобраз, намек, жест, дзенский рисунок, Флоренский, Хайдеггер

© Воронина Л.В., 2021

Lydia V. Voronina

Florensky and Heidegger – Ontological Potentials of Language

Abstract. The paper offers a phenomenological interpretation of analysis of the major metaphysical notions in Florensky and Heidegger – the truth, the Being and being-in-truth. Though these two thinkers are profoundly different in their metaphysical conceptions, as well as in the intellectual traditions they belong to, and ideological positions they take, the author claims and demonstrates that they could be compatible in what how they raise the problem of metaphysical capacity of language, in directions their thinking moves, and in analytical means they apply. Both thinkers view language not as an expressive and communicative instrument which serves as a mere form or vessel for thoughts, emotions, and judgments, but as an ontological tool which shapes reality as such and reveals the constituents for its meaning. Both thinkers came to conclusion that language as such is limited in disclosure of deeper truth-generating and truth-claiming levels in the constitution of meaning. Comprehension of what is unveiled on these basic levels on which constitution of the meaning of the eternal takes place in Florensky and the meaning of the hidden disclosing itself as concealing in Heidegger requires a radical shift in articulation of meaning from linguistic to visually artistic. Being-in-truth discloses itself in eternal proto-images in contemplation of icon in Florensky; reality of the disclosing the hidden as concealing opens up in hints and gestures in contemplation of flying brush strokes and empty space on a Zen-drawing in Heidegger.

Keywords: Phenomenological interpretation, metaphysical language, poetic language, truth, aletheia, icon painting, proto-image, hint, gesture, Zen drawing, Florensky, Heidegger

Прежде чем перейти к существу дела, мне хотелось бы сделать несколько замечаний.

Обычный человеческий язык – разговорный или литературный – в состоянии выражать нечто реальное. Реальностями могут быть как свойства, аспекты, характеристики предметов и явлений внешнего по отношению к нам мира (физического, культурного или исторического), так и события нашего внутреннего мира –

эмоции, ассоциации, фантазии, иллюзии, мысли. Любое знание о реальности, будь оно описательное, образное или концептуальное, также выражается с помощью языка, но более специального, условного или символического языка. При этом сам язык может быть реальностью, которая переживается нами и о которой нечто утверждается с помощью языка. Бытийный аспект явлений, выраженный в языке, и бытийный аспект самого языка накладываются друг на друга и часто вызывают эффект исчезновения «реальной» реальности. Мы проецируем свойства языка на реальность, опрокидывая структуры языка, полагая его знакомым нам орудием, мы приписываем реальным предметам или явлениям характеристики языка, будь он пропозициональный или метафорический. Более того, необходимо отдавать себе отчет в том, что язык не может выполнять свою экспрессивную и коммуникативную функцию вне человека, т. е. он не существует как нечто автономное и независимое от человека, хотя многие поэты, писатели и переводчики, а также структуралисты, герменевты, деконструктивисты и создатели разнообразных алгоритмов будут утверждать, что язык – живое тело, а потому может обладать свойствами живого тела и даже персональными характеристиками (например, проявлять свободу воли или иметь свои тайны). Как и любое другое живое тело, телеологически сообразуясь со своей внутренней логикой, он способен самостоятельно аккумулировать и генерировать энергию, в данном случае «культурную энергию» или «психическую энергию», способен спонтанно трансформировать себя и интегрировать свои собственные состояния. Таким образом, в его границах формируется некоторая автономная базисная частная область с вкраплениями субъектных и агентных механизмов. Язык начинает «бродить» аналогично тому, как настаивается и начинает бродить настойка или как под воздействием веса разных пород и при наличии других необходимых условий в течение миллионов лет глубоко под землей образуется нефть. Замечу сразу – в своем ощущении языка и Флоренский, и Хайдеггер выходят именно на эти «молекулярные» уровни языка, или протоуровни, или тектонические слои спонтанного (как бы спонтанного) смыслообразования в самой ткани языка.

Что я имею в виду, когда говорю о метафизических вообще и онтологических, в частности, возможностях языка? Я допускаю существование метафизического опыта сознания наряду с научным, религиозным, инженерным, музыкальным, художествен-

ным, цветовым, артистическим, поэтическим, моральным (или аморальным), психологическим, кулинарным, политическим (или а-политическим) и криминальным опытами сознания. Опыт сознания предполагает, что человек, обнаруживая себя в том или ином контексте существования и переживая самые разные эмоции и состояния, запоминает и накапливает их как «свои» избранно – только те, которые дают ему ощущение, что он реально существует, которые подтверждают его присутствие в его экзистенциальной (или социальной, профессиональной, семейной) значимости, соответствуют его наклонностям и способностям или, в терминах более религиозно-поэтических, отвечают его предназначению или судьбе. Они формируют и укрепляют его Я. Хотя человек может прожить жизнь, но так и не встретить истинного себя, пройти мимо своего таланта или своей любви, заняться не своим делом, и его профессия, жизнь и identity не будут совпадать с его внутренними параметрами. Но все равно некоторые состояния будут задерживаться в памяти, откладываясь и трансформируясь в основание их носителя, pillars of the Self, т. е. субъекта; возникает как бы некое зеркало (возможно, и кривое), в котором человек отражается и с помощью которого как бы сканирует действительность в поисках узнавания и подтверждения (recognition) самого себя. В этом смысле наше основание, утрамбованный психический опыт, помогает нам разглядеть самих себя. Иначе говоря, человек может переживать различные состояния, свойственные, скажем, поэту, не будучи поэтом, но при этом если человек в эти моменты чувствует, что он есть, он реален, он значим для себя и для языка, то он погружен в поэтический опыт, он по мироощущению и выражению этого мироощущения поэт и в нем работает поэтическое сознание.

Метафизический опыт сознания характеризуется совершенно определенным ощущением мира как бытийствующей неясности, которая, однако, до какой-то степени может быть прояснена. Мир метафизика есть любая конкретная ситуация сознания, содержащая в себе вопрос о мире: о том, что такое мир, существует ли он, и если существует, то каким образом, и что является внутренней необходимостью его существования. Научное сознание стремится детерминистически объяснить все, что в мире, религиозное сознание часто полагает и переживает мир в его тайне, искусство погружено в образ мира, который приобретает черты новой реальности. А в метафизическом сознании, ко-

торое оперирует некоторыми базисными различенностями (basic distinctions) мир может быть уяснен (elucidated), даже если он представлен или «раскрыт» в своей неясности. Иными словами, мир из неясности потенциальной превращается в неясность актуальную, которая может быть эксплицирована в некоем языке и которая будет сохранять и процедуры, и процесс, и агента самого этого уяснения.

Каждый из опытов сознания имеет свою онтологию, то есть набор характеристик, в числе которых есть существенная – ее отсутствие приводит к исчезновению специфики конкретного опыта сознания.

Например, поэт может быть богат или беден, может плевать на политику или быть политически «ангажирован»; он может быть аморальным или моральным, энциклопедически образованным или не очень, даже с «даром слова» или без оного. Но не бывает поэта без поэтического сознания, то есть без открытости к экзистенциальной взаимосопричастности Я и не-Я в любом опыте: я вижу гору, а гора видит меня, и постольку поскольку мы находимся в поле этого зримого взаимовидения, мы существуем. Не бывает поэта без интуиции протосостояний мира, протосостояний в психике и в языке. Не бывает поэта без переживания и тематизации языка на всех уровнях, начиная с семантического и кончая фонетическим – драмы флексий и сердечные драмы перекликаются. И не бывает поэта без способности выкристаллизовывать из этой физической, фонетической, культурной или эмоциональной протоплазмы настолько законченные структуры, что они, превосходя себя, аннигилируют себя, или, как сказали бы философы, трансцендируют сами себя в акте понимания стиха и поэта читателем и в акте понимания читателем самого себя. Язык исчезает в акте всеохватывающей коммуникации между поэтом и читателем, высвобождая при этом огромное количество непонятно какой энергии – сердечное замирание, окрыленность, свободу. Трудно пересказать стихотворение, то есть воспроизвести его содержание словами обычной прозаической речи. Трудно рассказать о состоянии поэта при создании стиха. Точная поэтическая метафора не только доносит до читателя минимальными средствами содержание месседжа стиха, не только делает его участником происходящего, не только приоткрывает для него завесу в интимный мир поэта, но приводит читателя в некое восторженное, энергетически избыточное состояние, некое эмоциональное извержение,

пробуждая в нем массу вроде бы непосредственно не связанных с этим месседжем состояний: радость и радостное смятение, мление, благодарность, готовность внимать... почти религиозный экстаз.

Каждый из опытов сознания имеет свою гносеологию, свою структуру субъект-объектных отношений, в которой субъект и объект часто меняются местами в зависимости от того, что является более активным, более заряженным полюсом этих отношений. Скажем, субъектом в науке является ученый, а объектом – база научных данных, научная парадигма или концептуальная модель природы. Субъектом в религиозном сознании может выступать Космос (видимый и невидимый), боги или бог, или самые разные персонифицированные сущности, обитающие на разных этажах Космоса (небесные, земные или подземные), а объектом – человек. Допуская существование бога или богов, можно многое уяснить (не объяснить или прояснить) в человеке – например, моральное поведение и необычную потребность человека совершать добрые поступки или жить в предчувствии осуществления некоего заданного плана всего сущего... Бог и боги раскрывают человека как существо, способное жить «с учетом», то есть в свете бесконечности и вечности, руководствоваться максимами и сверхпринципами, обнаруживать в себе свойства, необъяснимые с позиций физического мира. С другой стороны, в точных науках допущение, которое делает ученый, субъект научного познания, что истина существует, позволяет ему заниматься наукой – если бы истина была налицо, не было бы науки, нечего было бы открывать. Но это не значит, что истины нет, она есть как посылка или условие осмысленности (регулятивная идея) рациональной деятельности ученого, который стремится истину обнаружить, представить объективно как факт или необходимость и сформулировать в общезначимых терминах. В парадигме гуманитарных наук субъектом является язык, взятый широко как знаковая и символическая деятельность, объектом – сама культура. Субъектом философии выступает сознание, которое может эвристически мыслиться как не обязательно принадлежащее философу; объектом философии могут быть манифестации сознания, структуры сознания и состояния сознания философа. Поэзия замечательна тем, что субъектом и объектом там может быть все что угодно, даже то, чего нет. Шкаф может быть умнее не только самого поэта, но и буквы О, дательного падежа или одиночества. «Через поэта» в качестве медиума может говорить не только сам человек,

космос или язык, но и «стол в прошедшем времени», «горних ангелов полет», океаническая стихия, деревья, читатели и даже революция.

Естественно, что каждый из опытов сознания требует своих средств выражения. Очень часто это экстралингвистические средства: звуковые, цветовые, предметно-символические. Возникает вопрос, который и будет моим ведущим вопросом в этой статье: насколько язык, обычный язык, на котором мы говорим, адекватен метафизическому опыту сознания и почему философы часто обращались к альтернативным выразительным средствам, когда речь заходила об основаниях самой философии и осознании ими своего собственного философствования? Почему Флоренский по метафизической напряженности и выразительной адекватости ставил на первое место икону, а поздний Хайдеггер – дзенский рисунок?

Предпоследнее замечание. Как при рассмотрении любого духовного явления, то есть такого явления, которое отражает состояние некоторого культурного метаболизма, при рассмотрении философствования Флоренского и Хайдеггера нужно различать:

1. Живую мысль, характер, статус и ценность которой не зависит ни от языка, ни от культуры, ни от духовного опыта или психологического состояния того, в чьем сознании она (мысль) появляется. Мысли к нам приходят «готовенькими», мы их не выдумываем... вспомните Афину – нежеланную дочь Зевса – мысль, которая появляется из его головы во всем облачении.

2. Процесс философствования, процесс формулирования мыслей, точнее, создание смысловых ситуаций, способствующих появлению мыслей или высветляющих мысль. Это в широком значении стиль мышления философа, писателя, поэта и манера его письма.

3. Систему идей, строительство опор мысли, рабочей системы отсчета, которую последующие исследователи часто выдают за результаты или достижения самого философствования. Историческая «подпись» или код философствования служат средствами идентификации философских направлений. Современная герменевтика научилась отвоевывать реальное мышление философа у традиции передачи этого мышления как системы идей. Платон и платонизм, Гегель и гегельянство, Маркс и марксизм, Христос и христианство – разные вещи, список можно продолжать долго.

4. Философское самосознание, эксплицитные утверждения, формулировки и концепции, предлагаемые самим философом для выражения сущности его мышления, которые часто не совпадают с тем, что само философское мышление демонстрирует. Классический пример новейшего времени – Гуссерль, который был совершенно убежден, что развивает основы и принципы европейского рационализма, Декарта и Канта в частности. Тогда как «на самом деле» (беру в кавычки, потому что будущее поколение философов может увидеть в его философствовании такое, что неизвестно сейчас) его философские процедуры не только выходили за рамки рационализма, но и расшатывали его основные постулаты.

Учитывая вышеописанные соображения, можно утверждать, что ставить Флоренского в ряд представителей традиции религиозной философии в России и изучать его наследие исключительно в рамках его религиозного опыта и теологии – это значит чрезвычайно обеднять его духовное наследие, не заметить универсализм его мышления, обойти стороной поразительные смысловые находки, свидетельствующие о его философской прозорливости.

Фокус моего внимания – это определенные мысли Флоренского, которые имеют cross cultural value. В творчестве Флоренского можно наблюдать перебивку мировоззренческих установок. Можно найти примеры озарения святого, строгие математические выкладки, приемы мышления ученого-фанатика, ортодоксального религиозного идеолога, теолога, министра культуры (при исключающих друг друга политических режимах – при царе или при советской власти) и современного семиотика. И если абсолютизировать хотя бы одно из этих направлений мысли Флоренского, огромные пласты смыслов в его интеллектуальном наследии так и останутся нетронутыми. Мне кажется, здесь уместно вспомнить, как Ханна Арендт характеризовала мышление Вальтера Беньямина:

> Чтобы адекватно описать его работу и его как автора в нашей привычной системе понятий, нам придется сделать слишком много отрицательных утверждений, таких как, например: он обладал огромной эрудицией, но он не был ученым-гуманитарием; он занимался сложными текстами, анализируя их составные части и интерпретируя их содержание, но он не был филологом; его влекла не религия, а теология и теологический тип интерпретации,

> для которой сам текст сакрален, но он не был теологом и особо не интересовался Библией; он был прирожденный писатель, но его самой большой амбицией было создание романа, целиком состоявшего из цитат; он был первым немцем, который перевел Пруста (вместе с Францем Гесселем) и Сен-Жона Перса, а до этого он перевел Бодлера «Парижский сплин», но он не был переводчиком; он писал обзоры на книги и написал ряд эссе о писателях-современниках и писателях прошлого, но не был литературным критиком; он написал книгу о немецком барокко и оставил огромную незаконченную рукопись о Франции XIX в., хотя не был ни историком литературы, ни вообще каким бы то ни было историком. Я постараюсь показать, что он мыслил поэтически, но он не был ни поэтом, ни философом [1, с. 3–4].

Так вот я осмелюсь утверждать, что Флоренский не был теологом, хотя его мышление работало на базе религиозного опыта (который, кстати, не всегда был верой... мистики не верят в бога, они знают бога), в религиозной системе отсчета и религиозном режиме. Его мышление не было и исключительно мышлением ученого, хотя он совершил ряд крупных открытий. Флоренский не был также ни эстетом, ни теоретиком прекрасного, ни семиотиком, хотя его перу принадлежат революционные исследования в области эстетических объектов. Чем бы Флоренский ни занимался, он всегда занимался одним – выявлением условий возможности духовного опыта человека вообще, а не веры, религии, научного рационального познания или искусства. И в этом смысле мышление Флоренского можно назвать философским, хотя ни поэтом, ни философом (в узком смысле) он не был.

И самое последнее замечание. В этой статье речь пойдет не о концепции языка в философии Флоренского и Хайдеггера. Трудно говорить о каких-либо определенных философских взглядах Флоренского на язык, а взгляды Хайдеггера на язык менялись много раз на протяжении его философской жизни. Я не ставлю перед собой задачу систематизации отдельных высказываний, мыслей или афоризмов о природе языка. У Флоренского таких высказываний немного, а общая эксплицитная установка на язык скорее негативная. У Хайдеггера, напротив, чувство языка и переживание языка как лингвистического события – это условие возможности философствования, а эксплицитных концепций языка и языков разного типа несколько. Материалом моего исследова-

ния будут подходы к языку, имплицитно работающие лингвистические рычаги мысли, нетематизированные посылки в философствовании Флоренского, функция которых ярко проявляется при сопоставлении образцов его философского анализа с образцами философского анализа Хайдеггера.

Я надеюсь, что это даст мне возможность продемонстрировать, насколько два мыслителя могут быть близки друг к другу по способам мышления и далеки по культурам, идеологиям и мировоззрениям. Хайдеггер и Флоренский поразительно схожи не по решению проблем, а по ощущению проблем, по реакции на проблему, по ощущению «проблемного места» в европейской культуре XX в., которая всем своим корпусом семантически как бы наклонена, как Пизанская башня, в сторону языка. В качестве эвристического предположения можно даже сказать, что язык у Флоренского работал так, как будто в его сознании работала хайдеггеровская концепция языка как дома Бытия, а замечания Хайдеггера о дзенском искусстве звучат так, будто он знал теорию иконописи Флоренского.

А сейчас я перехожу от предварительных замечаний к своей основной теме – работе языка в философствовании Флоренского и Хайдеггера.

Главный философский труд Флоренского «Столп и утверждение истины» открывается вопросом «Как возможно истинное знание?». Это в высшей степени традиционный философский вопрос, заданный по-кантовски. Хочу обратить внимание на это обстоятельство, ибо здесь задается общий тон и направление мысли Флоренского. Это не вопрос, что такое Бог, существует ли он или не существует, какие из его атрибутов познаются разумом, а какие через откровение. Это не вопрос о том, что такое вера, каковы ее необходимые элементы и в каком отношении она находится к знанию. Это не вопрос о сущности покаяния, причащения, наказания, смысла непорочного зачатия, существа отношений Бога и Христа или сосуществования божественного и человеческого в природе Христа. Это вопрос о том, каким условиям должно отвечать знание, чтобы быть истинным, и при каких условиях духовная деятельность может считаться осмысленной. Флоренский отвергает науку в качестве средства, обеспечивающего получение достоверного знания. «Как нескладные верблюды, – пишет он об ученых, – нагружены они своими познаниями, и как соленая вода, наука только разжигает жажду знания, никогда не успо-

каивая воспаленного ума» [2, с. 13]. Знание, которого всегда не хватает, – это «знание условий достоверности», и приобретается такое знание интуитивно в акте веры. Вера для Флоренского есть в первую очередь вера в возможность достижения истинного знания, вера в истину, в разумное устроение Вселенной. «Я буду работать в режиме предположений, – пишет он. – Абсолютная истина есть... она познаваема... и дана как факт, то есть является конечной интуицией» [2, с. 42]. Если в нас есть запрос на истинное знание, потребность в такого рода знании – «истины нет у меня, но идея о ней жжет меня» [2, с. 38], – то разумнее допустить его, разумнее поверить в его существование. Внутренней структурой истинного знания, его необходимыми элементами будет Троица, которая презентирует единую сущность истины, существующую в трех аспектах или ипостасях как нечто, тожественное себе (А есть А), которое только тогда живо и актуально, когда оно вечно нетождественно себе (А есть не-А), и которое постоянно наблюдается в «своей вечной создаваемости» [2, с. 47]. Отношение между элементами или аспектами в целостности истинного знания, согласно Флоренскому, есть, по существу, не что иное, как любовь. Ибо именно в акте любви преодолевается субъективное Я, и через отношение к внешнему как к Ты это внешнее приобретает объективный статус и превращается в Он. Иными словами, любовь для Флоренского – это не психологическое (эмоциональное) состояние, точнее, не просто психологическое состояние, но, употребляя терминологию Хайдеггера, экстатическое состояние, в котором мы узнаем не просто существенное об «объекте» или «предмете» нашей любви (это было бы простой гносеологической процедурой), но полагаем этот «объект», или «предмет», в его бытии, раскрывая необходимые условия существования, и в некотором смысле создаем эти условия, утверждаясь в то же самое время через этот «онтологический акт познания» в своем собственном бытии. «Любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору в объекте, тогда как знание и радость направлены на этот субъект» [2, с. 75].

Это общая канва рассуждений Флоренского в первых четырех письмах «Столпа». Однако все рассуждения Флоренского и, что более важно, все его умозаключения строятся не логически, не как выводы, но демонстрируются как смыслы, полученные в результате анализа терминов для обозначения истины, существующих в разных языках. Причем изучение смысловой нагрузки

терминов для Флоренского является не просто вводным приемом или проявлением его научной педантичности и энциклопедической образованности. Для того чтобы понять и оценить реальное философское значение этого хода, я предлагаю посмотреть, каким образом Флоренский вводит саму необходимость лингвистического анализа терминов, который только условно и приблизительно можно назвать этимологическим.

Повторю цитату: «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть истина и что я получу ее... Ведь впрочем может быть недостоверным и то, что я чаю истины... Может быть это только кажется и само казание есть не казание?.. Задавая себе последний вопрос, я вхожу в последний круг скептического ада, в отделение, где теряется смысл самих слов, – слова перестают быть фиксированными и срываются со своих гнезд. Все превращается во все, каждое словосочетание совершенно равносильно каждому другому, и любое слово может обмениваться местами с любым другим...» [2, с. 38].

Любопытно то, что, по сути дела, Флоренский описывает здесь процедуру, которая называется феноменологической редукцией и которая характеризуется сознательным нежеланием что-либо утверждать или что-либо отрицать о предмете анализа до какого-либо опыта – перцептивного, ассоциативного или концептуального, совершенно сознательным «снятием» или «подвешиванием» терминов, совершенно сознательным освобождением от всего предварительного знания о том, смысл чего мы стараемся постигнуть, стремлением побороть инерцию культуры и языка, совершенно сознательной попыткой вырваться даже из своего собственного психического состояния. Эта методологическая процедура является необходимым условием любого современного философствования. Но в одних случаях она совершается сознательно, как это делают Гуссерль, который утрачивает мир в epoche, чтобы восстановить его универсальным самоосмыслением, и его ученик Хайдеггер, который в феноменологическом epoche видит средство возвращения к изначальной непосредственности Бытия, к тому слою, в котором его смысл манифестирует себя, то есть в котором оно (Бытие) есть феномен – себя-в-себе-самом-показывающее [3, с. 48]. А в других – бессознательно, хотя не менее радикально, как, например, это делал Хармс, в творчестве которого мы можем наблюдать, как срываются со своих мест не только слова, но и звуки, морфемы, «синтаксемы» и «семантемы». Прошлое

может поменяться с настоящим, мужское может стать женским, добро – злом, верх – низом, корень – приставкой, а суффикс – корнем; один человек может обменяться жизнью с другим, один предмет может обменяться своей формой или функцией с другим, один язык может поменяться грамматикой с другим... Для чего такой ералаш? Для того чтобы «обезоружить», или «нейтрализовать», значение слов, грамматических правил, психологических состояний и тем самым создать потенциально осмысленные ситуации, в которых есть намек на смысл. Смысл нельзя передать в готовом виде как содержание, он всегда должен родиться в некотором сознании – сознании героя повествования, сознании автора или сознании читателя, пройдя через горнило их собственного жизненного и эмоционального опыта. Более того, не у всего, что происходит, вообще есть смысл; есть вещи принципиально фундаментально абсурдные, что не умаляет – вопреки просветительским установкам – их онтологических прав.

Флоренский совершает феноменологическую редукцию как бы вынужденно, лишь повинуясь некоторым внутренним импульсам своего мышления, сознательно очень противясь тому, что он делает. «Предельно-скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного безумия, ибо что иное есть безумие как ни без-умие, как переживание без-субстанциональности, без-опорности ума?» [2, с. 38], – пишет он и как бы вопреки себе каждый раз, когда речь идет о самых важных, с его точки зрения, понятиях, пускается в очень рискованные лингвистические путешествия в стихию языка без руля и без ветрил, пытаясь определить смысл этих понятий. Очень основательной лингвистической проработке подвергаются такие категории, как истина [2, с. 15], вера [2, с. 69], память [2, с. 16, 203], тело [2, с. 265], сердце [2, с. 269], время [2, с. 530], любовь [2, с. 396, 400]. То, как обращается Флоренский со смыслом слов, лишь условно можно назвать этимологическим анализом. Флоренский не ученый-лингвист, пишущий трактат по исторической грамматике. Скорее всего, ученые-классики предъявят ему такие же обвинения в субъективизме и волюнтаризме, какие они предъявляли Хайдеггеру. Натяжки недопустимы с научно-лингвистической точки зрения, но вполне оправданны с точки зрения метафизической. Вскрыв забытые, спрятанные, стертые значения слов, определяя в них не просто корни, но извлекая корни квадратные (это абсолютно ненаучная процедура, но образ, помогающий понять,

чего ждет Флоренский от слов), акцентируя – вполне возможно, что произвольно – те, а не иные оттенки значения, Флоренский добивается одного: он создает определенный смысловой контекст, условия появления на свет смысла того или иного термина как бы впервые. В начале статьи я уже говорила о метафизическом опыте сознания как о некоем уяснении смысла происходящего в мире и смысла самого мира как раскрывающегося в его происхождении, осмысляемом персонально тобой.

Я приведу лишь один такой анализ – анализ термина ИСТИНА, – хотя, как я уже сказала, подобные рассуждения рассыпаны по всей его книге. Термин ИСТИНА удобен еще и потому, что он также является объектом специального внимания Хайдеггера, в зеркале которого я стараюсь рассмотреть философию Флоренского.

В русском языке в слове ИСТИНА, пишет Флоренский в Письме втором, закреплен смысл абсолютной реальности, того, что ЕСТЬ, подлинно существующего, бытийствующего, в отличие от мнимого. Аналогичный смысл закреплен за этим термином и в латинском EST, санскритском AS, немецком IST.

Санскритский корень ES означал в древнейшей фазе языка ДЫШАТЬ, ATHMAN. ASUS – жизненное дыхание.

Греческий термин ἀλήθεια (алетейя) буквально значит то, что превозмогает время, нечто, остающееся неизменным в непрекращающемся потоке изменений, «нечто стоячее и не текучее», это то, что побеждает время, противостоит угасанию реальности, это противоток забвения. Вспомните реку забвения Лету. Все, кто попадали в нее, забывали все земное. «Забвение было для эллинского мышления не состоянием простого отсутствия памяти, а специальным актом уничтожения части сознания, угашением в сознании части реальности того, что забывается, – другими словами, не неимением памяти, а силой забвения. Эта сила забвения – сила всепожирающего времени» [2, с. 18]. Алетейя значит то, что способно пребывать в потоке забвения, есть нечто, что превозмогает время, нечто помнящее. Отсюда «истина есть вечная память какого-то сознания» [2, с. 19]. Итак, согласно Флоренскому, «пребывание во веку», неисчезновение из сознания – очень важная характеристика истины.

Латинский термин для обозначения истины – VERITAS, ему в русском языке соответствует ВЕРИТЬ, ДОВЕРЯТЬ, а в немецком БЕРЕЧЬ, ОХРАНЯТЬ. В немецком языке термин

WAREN восходит к санскритскому VRATAM, что значит священное действие. Ему соответствует греческое βρέτας – деревянный идол, истукан. Он указывает на культовый аспект истины, на мистический страх по отношению к тому, кто обладал истиной. ИСТИНА – это слово божие, и слово надежное, крепкое.

Разработав таким образом потенциальное смысловое поле термина ИСТИНА, Флоренский далее выстраивает цепочку связанных значений: истина – ист-и-на – то, что есть – то, что дышит – то, что живет – то, что помнит – вечно памятовать – всегда есть –надежно, можно доверять – верить в твердое слово. Последним звеном в этой цепочке окажется вера, которая будет проинтерпретирована несколько позже как «пребывание в истине или истинствование» [2, с. 69]. Иными словами, истина станет невозможной без веры в истину – тезис, который мы уже встречали в теоретических построениях Флоренского, но который получает подтверждение и как будто обретает вес в его этимологических анализах. В этом смысле эти анализы выступают не как иллюстрации мысли и не как пропедевтические приемы, но как важное средство доказательства, причем не дискурсивного, но демонстративного. В последнем случае содержание следствия не выводится чисто аналитически из содержания посылок и не предстает как некий синтез на основании нового опыта, но манифестирует себя некоторым непосредственным образом, когда оно разворачивается как самоочевидность.

Здесь я предлагаю оставить рассуждения Флоренского и обратиться к Хайдеггеру, ибо такие термины, как «истинствование» и «пребывание в истине», звучат так, будто сознание Флоренского было серьезным образом хайдеггеризировано.

С точки зрения Хайдеггера, понимание истины практически во всех западных философских построениях, начиная с Платона и кончая Гегелем, можно характеризовать как соответствие или согласие суждений с объектом, идеального с реальным, идей с вещами, праобразов с образами, научных теорий с фактами и т. п. Но, продолжает Хайдеггер, смысл интерпретации истины как соответствия или согласия предполагает, что то, что познается, в первую очередь соответствует себе и согласуется с самим собой в процессе раскрытия. Для того чтобы могла существовать истина, недостаточно лишь выносить истинностные суждения. То, о чем мы судим, должно раскрывать себя в своем бытии или «давать видеть – изымая из потаенности – сущее в его непотаенности (рас-

крытости)» [3, с. 251]. Но это и означает, что если бытие истины возможно только как раскрытие бытия, то раскрытие Бытия, по Хайдеггеру, онтологически возможно только через так называемое бытие-в-мире или существование. Последнее конкретизируется в таких понятиях, как заброшенность Я в мир, проектирование себя в прошлое и будущее, падение. Верно, что во всех этих понятиях закреплен смысл некоторой неадекватности, неполноты, неравенства, неисчерпанности Я в наличных моментах бытия. Я всегда отнесено куда-то или во что-то, чего в данный момент нет, что не присутствует положительно, но значимо своим неприсутствием, своей отрицательностью, своим отсутствием. Хайдеггер замечает, что неслучайно греки, когда выражали свое понимание сущности истины, употребляли термин ἀληθεύειν, соответствующий лишенности. А это, продолжает он, указывает на то, что они понимали, что «бытие-не-в-истине составляет сущностное определение бытия-в-мире» [3, с. 254]. Иначе говоря, не-истинность составляет необходимое условие истинности или, выражаясь феноменологическим языком, неистинное является равноправным конституентом смысла истинного.

Таким образом, смысловая цепочка Хайдеггера, ведущая к содержанию истины, другая, чем у Флоренского, но она также включает элемент ἀλήθεια. Именно в анализе этого греческого термина Флоренский и Хайдеггер метафизически, т. е. по типу мыслительных операций, ближе всего друг к другу, а мировоззренчески, то есть по типу утверждений, дальше всего друг от друга. Флоренский подчеркивал, что смыслополагающим моментом в истине является момент памяти, той силы, которая борется с силой забвения, с силой всепожирающего времени и пробивается в царство ясности, в царство «вечной памяти». Тем самым он демонстрирует вполне традиционную платоновскую структуру оснований своей философии, которая совершенно отчетливо представлена в его другой работе – «Иконостас».

Существует видимый, профанический, конечный временной мир и существует мир невидимый, мир сущностного, ясного, вечного. Для того чтобы быть понятным и чтобы вообще быть, видимый мир должен постоянно совершать усилия трансцендирования к миру невидимому. Хайдеггер, напротив, настаивая на необходимости неясного, ограниченного, сокрытого, временного для образования ясного, сущностного, истинного, демонстрирует образец феноменологической картины мира, в условиях которой

миру не нужно куда-то стремиться – в фундирующее его существование основание или к цели, определяющей его наступление, – чтобы быть собой и понимать себя. Мир сам собой, в себе и для себя раскрывает себя, он имманентно трансцендентен, ибо мир, постольку поскольку он бытийствует, есть феномен.

Несмотря на эти принципиальные расхождения в метафизике, то есть в эксплицитных метафизических концепциях, оба философа работают с одним и тем же материалом – языком, но один более стихийно, другой более сознательно. Оба мыслителя не рассматривали язык как простое коммуникативное орудие, опосредующее процесс чисто внешнего оформления любого содержания сознания (мысли, эмоции, умозаключения) или процесс передачи того, что выразительно оформлено и стало информацией. Язык нельзя считать лишь средством – пассивным, вспомогательным механизмом без каких бы то ни было «субъектных» или «волитивных» потенциалов. В языке заключается гораздо больше «его собственного» содержания, скрытых энергий и смыслов, чем обычно думают. Когда мы говорим, замечает Хайдеггер, то мы одновременно слушаем – «это слушание языка, которым мы говорим... мы говорим не только на языке, но мы говорим от него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз уже слышали язык... Мы слышим, как язык говорит» [4, с. 266]. Отсюда Хайдеггер заключает, что необыкновенно важно слушать язык, в особенности язык поэтов и философов-досократиков, ибо они не просто выражали свои мысли в языке и не просто говорили, а изрекали или вещали, обладая всей полнотой истины, ощущением непосредственности бытия, сращенностью с космическим целым. Этимологические анализы Флоренского указывают на то, что он как будто буквально понял Хайдеггера и последовал его совету, применив его положения как методологию в своих исследованиях – но не в выводах.

Линия полного отрицания положительной функции времени у Флоренского («существование во времени... есть умирание» [2, с. 530]). Требование необходимого присутствия времени в онтологии Хайдеггера («время есть... горизонт всякой понятности Бытия» [3, с. 34]) – это очень традиционная стезя размежевания классического и современного типов философствования. Но мне кажется, в отрицании Флоренским времени есть другой аспект, который многое может объяснить нам, почему он, используя так интенсивно язык в своем философствовании, тем не менее метафизическое предпочтение отдавал иконе, а не слову.

В Разъяснении XX к Письму 7 в уже знакомой нам манере волюнтаристического этимологического анализа Флоренский рассуждает об изначальной смысловой связанности слова и времени. Время несет человека к смерти. Само слово «рок» имеет темпоральную окраску. У некоторых славянских племен оно прямо означало «год», «лето», «двенадцать месяцев». Русское «с-рок» сохраняет темпоральное значение. Но «рок», «роковой» происходит от «рещи», то есть означает нечто изреченное или изрекаемое. Рок – это изречение... изрекать – это говорить со значением... речь – рок...

Далее Флоренский к славянской смысловой цепочке «смерть – время – рок – изречение – речь» прибавляет еще один элемент – латинское fatum (судьба, рок), то, что изрекают боги, устанавливая участь людскую, т. е. определяя время жизни и смерти. И заключительный аккорд в этой смысловой развертке: fata и есть смерть, ибо смысл смерти лингвистически тянется через время к судьбе.

По-видимому, именно здесь нужно искать ключ к тому недоверию, которое Флоренский питал к слову как средству оформления метафизического опыта сознания. Конечно, у него еще нет всех тех тонких различений – между языком письменным и устным, текстом и речью, между языком поэтическим и потребительским, риторическим и дискурсивным, монологическим и диалогическим и т. д., – какими полны современная лингвистическая философия, герменевтика и деконструктивизм. Но в некотором смысле его позиция даже сильнее, чем у современных философов, которые занимаются языком по преимуществу на гносеологическом уровне, языком как средством выражения, а не как средством оформления бытия; хотя в отличие, скажем, от классических рационалистов (Декарта, Спинозы, Канта) они наделяют язык некоторой спонтанностью и неопасным иррационализмом. В чем же сила философской позиции Флоренского? В том, что он оперирует онтологическими категориями. Язык участвует в оформлении реальности, но не знаний об этой реальности. Однако его функция не положительная, а скорее отрицательная. Онтологически СЛОВО как таковое идет как бы в другом направлении, чем ЦВЕТ. Если использовать терминологию неоплатоников, то можно сказать: звук, являющийся условием возможности бытия слова, выступает менее непосредственной эманацией, чем свет, являющийся условием возможности бытия цвета и вообще

любого зрительного образа, зримости как таковой. Но здесь мы вступаем в новую область исследования, в область поэзии, живописи и иконописи, которые как формы искусства метафизически противопоставлены языку и Флоренским, и Хайдеггером.

Следуя общей рационалистической традиции, Флоренский рассматривает искусство вообще как явление самой идеи в чувственном. Искусство выводит за пределы субъективного, «начинаясь от образов и через посредство образов, оно выводит к праобразам» [5, с. 85–86]. Художник не придумывает образы, он распознает праобразы, снимая с окружающих предметов покровы случайного. Красота для Флоренского – это не просто «красивое» для глаза или «мелодичное» для уха. Красота осуществляет серьезную познавательную функцию: «То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта есть любовь к нему, а для созерцающего познания – красота» [2, с. 75]. Иными словами, если любовь и истина в некотором смысле выступают рабочими элементами познания, то красота – его рефлективный элемент. Однако Флоренский подчеркивает, что речь идет не о прикладном искусстве и не о потребительском – музейном – к нему отношении. «Музей, самостоятельно существующий, – пишет он, – есть дело ложное и, в сущности, вредное для искусства, ибо предмет искусства хотя и называется вещью, однако отнюдь не есть вещь, не есть ἔργον, не есть неподвижная, стоячая, мертвая мумия художественной деятельности, но должен быть понимаем как никогда не иссякающая, вечно бьющая струя самого творчества, как живая пульсирующая деятельность творца, хотя отодвинутая от него временем и пространством, но все еще не отделимая от него, все еще переливающая и играющая цветами жизни, всегда волнующая ἐνέργεια духа» [6, с. 42]. И чтобы воспринять «энергию духа», необходимо «действие духа», а такое возможно не в музее, а в храме, где объектами «эстетического созерцания» будут не картины, а иконы. Флоренский принципиально противопоставляет живопись и иконопись. Живописец – творец образов, подобий реальности, в которых отражена повседневная действительность. Иконописец – творец символов, воплощающих в себе опыт не повседневной действительности, но высшей – символов, через которые (не в которых) открывается мир невидимого. Через эти символы человек способен увидеть «невидимое» в состоянии внемления, моления, созерцания или медитации.

А что это значит? Опять же, будь Флоренский исключительно религиозным мыслителем, вполне возможно, что он рас-

шифровал бы это «невидимое» как «тайну вочеловечивания» или «чудо веры». У него же читаем: на иконной поверхности «линия разделки выражает метафизическую схему данного предмета, динамику его... сами по себе они вовсе невидимые и, будучи начертанными на иконе, составляют... совокупность заданий созерцающему глазу... эти линии – схема воспостроения в сознании созерцаемого предмета... силовые линии... линии натяжений... не складки, образующиеся от натяжения, еще не складки, но складки лишь в возможности, лишь в потенции, те линии, по которым легли бы складки, если бы стали складываться вообще» [7, с. 122]. Еще раз замечу, что, согласно Флоренскому, «метафизическая схема предмета» представлена в символе и раскрывается человеку в опыте созерцания иконы, в молитвенном опыте, в «просветлении», в «действии духа», но не в опыте интеллектуальном, посредством логических выводов или умозаключений, и даже не посредством нестандартных лингвистических изысканий, раскрывающих смыслообразующие моменты онтологических характеристик предмета.

Более того, конкретизируя эту мысль в «Иконостасе», Флоренский пишет, что процесс индивидуации, то есть процесс перевода метафизической реальности в план видимого, совершается как развитие «степеней явленности бытия», как выявление или, точнее, высветление вещи. «Чтобы получить индивидуальность вещи, незачем что-то отрицать, ибо пока она не создана светом, до тех пор ее вообще нет» [8, с. 297–298]. Функция света, таким образом, не сводится к гносеологической, то есть «освещающей», помогающей увидеть и познать что-то. Онтологический свет проистекает не от источника света – фонаря или прожектора, но «исходит» изнутри самого пространства, занимаемого вещью. «Иконописцы изображают вещи как воспроизводимые светом, а не освещенные источником света. И сам свет – это не нечто внешнее по отношению к вещам и не натуральное свойство вещей. Свет в иконописи – это “объективная причина” самих вещей, “это трансцендентальное творческое начало их”» [8, с. 302]. Εἶδος – это вид вещи «в уме», который воспринимается на глаз, но не на слух или на запах. И здесь Флоренский замечает: «Глубокие поэты прослушивали в свете звук» [8, с. 298]. В этом смысле они как бы реабилитировали себя в глазах Флоренского: если язык не обладает своей собственной положительной онтологией, то это не значит, что он обречен на какие-то эпизодические роли в разворачивании бытия вещей. Метафизическая поэзия волей-неволей «подделывает-

ся» под иконопись; поэтический язык также выявляет слово, как свет – вещь. Так же как на иконе визуальный символ заключает в себе метафизические условия возможности бытия и само бытие, так и фонетический символ должен заключать в себе метафизические возможности бытия слова (потенцию слова, прообраз слова, праслово, промысел слова, смысл слова) и само слово. По-видимому, именно такими соображениями Флоренский руководствовался, осуществляя свои вольные этимологические анализы, в результате которых он получал некоторый смысловой контекст или смысловую потенцию символов, игравших существенную роль во всех его построениях.

Хайдеггер также отводит искусству чрезвычайно важную роль в своей философии. Проистекающее пребывание в состоянии раскрытости истины ἀλήθεια не является просто ясным состоянием мира, состоянием, в котором мир обретает для самого себя свой собственный смысл. Это чередование «ясных» и «темных» состояний, обретений и потерь Бытия. Причем, как мы ранее видели, это процесс, в котором потеря Бытия не представляет собой утраты, ибо она (потеря) такой же равноправный смыслообразующий момент Бытия, как и обретение Бытия. А потому артикулированность Бытия или, выражаясь феноменологически, презентация Бытия, требует не только истины и процесса ее осуществления, но и отсутствия истины и процесса его реализации. В последнем случае это довольно трудно сделать рациональными средствами, ибо явленность того, что скрыто, не как явного, но как скрытого, предполагает наличие опыта переживания того, чего нет, ощущение присутствия отсутствия, существование несуществующего...

И здесь Хайдеггер обращается к поэзии, однако не рассматривая ее как литературную форму и даже как литературу вообще. Это определенный вид мышления, причем, с его точки зрения, самый аутентичный, средствами которого можно выйти на уровень истины, ибо «в творении творится совершение истины» [9, с. 91]. Происходящность, совершаемость истины, событийность истины, наступление истины, которая, по Хайдеггеру, есть игра или борьба или просто сменяемость раскрытия и сокрытия смысла Бытия – вот с чем имеет дело поэзия.

В задачу настоящей статьи не входит анализ разрушительно-созидательной рефлективной деятельности поэта как мыслителя, то есть деятельности, направленной на определение «топологии Бытия», мистерии «скрытой открытости». Очевидно, что

существо поэтической работы сподручнее всего изучать в том, как поэт обращается с языком. Но на самом деле, чтобы была возможной феноменологическая редукция языка (нейтрализация всех его уровней смыслообразования и последующее его смысловое конституирование), такая же процедура должна автоматически или сознательно совершаться и по отношению к знанию, психике, культуре. Поэт не просто «творчески развивает язык», прибавляя к нему еще один троп, еще лексему, еще одну стилистическую возможность. Он говорит, будто никто никогда до него вообще не говорил; он чувствует, думает, воспринимает так, будто никто до него не говорил, не думал и не воспринимал ничего. Везде – в языке, культуре, в своей психике, в природе, даже в своей жизни – он живет так, будто никто до него не жил. Поэт, конечно же, человек и живет у себя в жизни, в основном, как все люди – и так и сяк. Но в своих стихах он Адам, а в своем творчестве он не просто использует наличный язык, он создает его заново из лингвистической протоплазмы. Поэт не размышляет над «судьбами мира», «культурными архетипами», фонемами и морфемами, динамикой Я и не-Я в структуре личностного самосознания (self-identity); но в поэтических диалогах поэта с самим собой обнаруживает глубинные отношения между Бытием и поэтом, с одной стороны, а с другой – между мышлением и поэзией. Хайдеггер, анализируя содержание стихотворений немецких поэтов мистического толка – Гельдерлина, Тракля, Рильке – вновь и вновь подчеркивал, что только такие поэты способны оперировать онтологическими свойствами языка, то есть демонстрировать скрытость мира, раскрывая (или приоткрывая) его, и открытость мира, представляя его втайне [10]. С другой стороны, поэт в своем поэтическом мироощущении не может выйти за границы своей субъективности. Она тотальна, и в этом смысле поэт, оставаясь всегда в границах своей экзистенции, коннотативен (соразмерен, соизмерим) Космосу. Наблюдать со стороны космос невозможно. Наука имеет дело с моделированными объектами вместо реальности, она может снабдить человека определенными, но партикулярными истинами. Целостная система – это система, которой не обязательно быть четкой и определенной. И действительно, складывается картина, что «главная мысль поэта так и остается невысказанной» [11, с. 160]. Несмотря на экзистенциально пребывание поэта в языке, в себе самом и Бытии (или космосе), поэт не приносит искомой ясности о мире, себе и языке. Но, с другой стороны, согласно Хайдеггеру, мир не-

обязательно должен иметь четкое и ясное объяснение... но он может быть некоторым образом уяснен.

Мы не можем исчерпать мир ни в его явленности, ни в его скрытости. Мы не можем исчерпать мир в процессе перехода от явного к неявному и от неявного к ясному. Мы можем попытаться понять это в тенденции, в перспективе возможности, в штрихах, по намекам и наметкам, даже не в полутоне, но в четверть тоне, в траектории взгляда, в жесте – в художественной манере исполнения дзенского рисунка... Именно к нему Хайдеггер обращается в стремлении найти адекватный способ, то есть задав смысл, онтологического артикулирования целостностей и целого, разочаровавшись в лингвистических средствах, риторике и литературных художественных жанрах, включая поэзию. Он приветствует японского интервьюера, который сообщает ему, как бы подтверждая его собственное ощущение о неуместности четких и определенных формулировок в метафизике: «Нам в Японии не кажется странным, если беседа оставляет собственно говоримое в неопределенности, даже дает ему затаиться в неопределенности» [12, с. 280]. И эта неопределенность становится более радикальной, когда Хайдеггер в своем последнем аккорде в рассуждениях об адекватных метафизических средствах выражения – о вслушивании в язык, о языке как доме Бытия, о поэзии и поэте – первопроходцах истины в ее свершении раскрытия смысла Бытия, присоединяется к японцу: «существо языка не может быть ничем языковым» [12, с. 285]. Если уж и сохранять язык в метафизическом арсенале, то это будет скорее созерцание языка как эстетического объекта или молчаливое созерцания природы как произведения искусства в его эстетической полноте. И тут мы входим в область дзенского рисунка.

По мере того как Хайдеггер в поисках адекватных средств выражения метафизического опыта двигался от спекулятивного языка к языку как дому Бытия и далее от поэтического языка к требованию нелингвистических средств артикуляции Бытия, в его философии меняются формы метафизических утверждений. Если ранний Хайдеггер времен «Бытия и времени» и марбургских лекций пытался сделать свои построения самодемонстративными и очевидными без логических доказательств, то в 50-е годы он уже говорит не об исключительном внимании к языку, а об открытии «вещающих» слоев в языке, о духовной сосредоточенности в созерцании языка как эстетического объекта. Сначала язык, а затем

природа преображены установкой сознания. В сознании художника они несут послания своей сущности не прямо, но в виде намеков и обещаний, не слышимых уху, но видимых глазу как некоторые потенции зримого. В связи с этим происходит синестезия, некое расширение и смещение функций органов чувств, своеобразное перекрестное опыление, sensual crosspollination, и превращение их в органы метафизической ориентации. Звуки в природе и в языке можно не только слышать или слушать, но видеть, а цвета не только и не столько видеть, но слышать. Появляются цвета запахов и запахи цветов спектра. Более того, можно не только слышать отсутствие звуков, но и видеть его. Например, древнекитайские художники, чтобы изобразить небо и вообще воздух, рисовали его водяными кистями с другой стороны натянутого шелка. Понимая, насколько отлична «материя» неба от материальной материи и насколько отличен его онтологический статус от онтологического статуса всего наличного и видимого, они делали его как бы отсутствующим присутствием или присутствующим отсутствием.

Подобные характеристики трудно воспринимаются на слух и очень легко при созерцании древнекитайской и древнеяпонской живописи кисточкой с тушью на рисовой бумаге и дзен-буддистских легких и мимолетных рисунков, скорее зарисовок, которые тем не менее несут в себе свойства законченного художественного произведения. (Именно этим наброски и черновые работы настоящих художников отличаются от работ нехудожников – в любой стадии законченности они закончены. И коллекционеры, прекрасно понимая это, их коллекционируют.) В классической китайской живописи и в буддистских рисунках равноправно существуют присутствие и отсутствие: интенсивно заполненное пространство (наезжающие друг на друга ветки, сосновые иголки, лепестки цветущих сакур) и пустота на три четверти листа; исключительно прорисованная детальность (усики у креветки, складки одеяний) – и панорамные обобщения (горы с птичьего полета); чернильно-насыщенные, почти скульптурные стволы сакур – и невидимые водяные лепестки орхидей, которые буквально рисуют водой или, как делают современные художники, оливковым маслом. Прикосновение к бумаге кистью строго формализовано, это канон, – но выглядит спонтанным и свободным движением. Каждое движение кистью в канонической китайской живописи рассчитано до мельчайших подробностей и должно практиковаться учеником сотни раз, прежде чем достигается желаемый резуль-

тат точности, легкости, спонтанности и свободы мазка. Сюжета нет, штрихами обозначены зримые события в своем проистекании. Нарисовано дерево и гуси под ним и подписано «гуси под деревом», или поэма про дерево и гусей подлиннее, которые приобретают вдруг универсальный смысл жизни и ее защиты. Нарисован бамбук и подписано «бамбук». Или: нарисован пейзаж с горами, водопадом, вековыми деревьями с развесистыми тяжелыми кронами, в котором представлены все основные природные стихии – вода, воздух, камень, и подписано «Дождливое утро, монах читает у окна». Где же монах, где же его келья? Ах, вот он – голова размером в точку в окне размером в четверть булавочной головки... Но движение передано, действительно голова склонилась... читает, а кругом стихия разнузданная на листе мягкой бумаги в полметра шириной и метр высотой... Многие рисунки со стихами-перлами – само изящество, сама печаль, само совершенство минималистских образцов – только необходимое... Все эти элементы реальности соединяются в сознании смотрящего на картину; до того как на картину кто-то взглянул, она не существует. Более того, ей в той же мере важен зритель, как зрителю она, если он не думает, она не существует. Это и есть формула дзена – самопробуждение реальности как самопробудившееся сознание и встреча их – узнавание – в Я художника. Без слов все понятно, без объяснений, без даже интуиций реальности. Намек – это орудие всепроникающей и всеохватывающей неопределенности. Реальность, намеками обозначенная как зримость несколькими дрожащими линиями. И это самый адекватный способ открывания самораскрывающегося Бытия, согласно позднему Хайдеггеру.

А теперь я предлагаю вспомнить Флоренского и его описание опыта восприятия иконы. «Эстетический объект», «метафизические схемы предметов», «потенции Бытия... видимые на глаз», «созерцание линий» – все эти категории употребляются им в его сочинениях вновь и вновь. И потому мне кажется, что в некотором смысле – но только в некотором, потому что я сравниваю не концепции, а подходы – Хайдеггер в конце своей философской карьеры пришел к пониманию того, что Флоренский понимал всегда, изначально, а именно: иконы, картины, рисунки – изображение вообще, изображение как таковое играет чрезвычайно важную роль в метафизическом опыте сознания, в котором человеческое сознание конституирует смысл реальности,

вникая в прообразы зримого. В этом Хайдеггер как бы уступает Флоренскому, хотя, конечно, они по-разному трактуют содержание самого метафизического опыта сознания. Но это относится к сформулированным ими концепциям, не к актуальной работе мысли. И конечно, «эстетический объект», о котором говорит Флоренский, – это икона, совершенно определенное законченное произведение искусства. А метафизический опыт сознания – это созерцание иконы и моление, обращение к тому, что сверх иконы, трансцендирование зримого в умозрительное. А у Хайдеггера, чтобы получить эстетический объект из сырья языка или природы, необходим особый поворот сознания, нужно усилие, чтобы изменилась установка на реальность или ракурс явленности реальности. Но в двух других случаях: при совершении феноменологической редукции языка, когда «слова срываются со своих мест», и в самой работе с языком, когда, например, вскрывается многослойность языка, который может быть речью, повествованием, сказом, вещанием, Флоренский уступает Хайдеггеру. Феноменологическую редукцию Флоренский проделывает словно вынужденно и анонимно. Язык открывает свои метафизические возможности не по желанию Флоренского, а как бы явочным порядком, без всяких рефлективных обоснований необходимости подобной работы.

Объяснять апеллирование Хайдеггера к дзенскому пониманию Бытия, а Флоренского – к иконописному с помощью религиозных или идеологических мотивов было бы большим упрощением. Ни культура, в которой живет философ, ни неудовлетворенность ею, которую может испытывать философ, не определяют выбор эстетическо-визуальных средств подлинного онтологически ориентированного философствования. И Флоренский, и Хайдеггер испытывают метафизическую нехватку языка на более «высоких» ступенях философствования, когда «философ философствует» не вообще, а тогда, когда он философствует об основаниях своего собственного мышления, которое стремится осмыслить мир, то есть производит рефлексию своих собственных посылок философствования и обнаруживает свое собственное необходимое присутствие и присутствие своей экзистенции, своего мыслящего Я в своем мышлении. Всегда в таких случаях философы прибегали к символам. Греки обращались к мифам как к смысловому контексту мышления, философы-рационалисты к Богу как последней инстанции в доказательствах – имманентной

данности и самоочевидности определенности, современные семиотики оперируют изначальной идеей знаковости – знаку, который даже может не иметь значения. Мышление в своей очевидности (или, более широко, сознание и самосознание, осмысленная интеллектуальная работа) не может иметь более всеохватывающий контекст, кроме себя самого и того, кто мыслит. И все, что представлено в контексте мышления и средствами мышления, приобретает смысл и может быть осмысленно проинтерпретировано. Сознание – это самая тотальная и всеохватывающая из доступных нам самоочевидных реальностей. Сознание нельзя обозначить прямым образом и описывать его со стороны как объект. Оно перестает быть сознанием, оно теряет свои характеристики спонтанности, моментности самого акта сознания, самосоотнесенности, самопроизвольной пульсации, исходящей из основания Я, самообоснованности, имманентного фундирования. И Флоренский, и Хайдеггер понимали необходимость смены режима рассуждения и соответственно средств выражения при смене направленности мышления философа на само мышление и на самого мыслящего. Одно дело – оперирование предметами мышления, их свойствами и отношениями, а другое – оперирование смыслами, текстами, интерпретациями, т. е. условиями функционирования сознающего себя мышления. И совершенно особое дело – обращение к самому акту мышления и к самим событиям сознания. Если мы просто переведем фокус внимания от уровня к метауровню или средствам описания без утверждения абсолютно нового опыта сознания, требующего соответствующей новой артикуляции, то мы волей-неволей окажемся на редукционистских позициях и будем сводить проявления сознания к лингвистическим, психологическим, культурным, религиозным или каким-либо другим событиям, то есть потеряем объект нашего исследования. Метафизический потенциал медитативного живописного искусства, который преодолевает ограниченность онтологических возможностей языка в рассуждениях Флоренского и Хайдеггера, дает надежду на то, что философ может уяснить для себя смысл мира и смысл своего собственного философствования и тем самым в какой-то степени насытить свое безгранично любопытное Я, вкусив реальность, открывшуюся ему в намеке, когда он следует меандрическими путями своего самосознающего сознания.

Я отдаю себе отчет в том, что и Флоренский, и Хайдеггер могут не согласиться с подобной характеристикой их фи-

лософской работы. Но, во-первых, как интерпретатор, я нахожусь не в поле их мышления, а занимаю некоторую внешнюю позицию по отношению к их философствованию. Помогает ли такая позиция лучше понять их идеи? Это каждый человек решает для себя сам, в контексте своего мышления и своих задач. Во-вторых, употребление выражения «Я философа» не означает субъективизации их рефлективных процедур и не идет вразрез с пафосом их философии. Я философа не есть субъект субъект-объектных отношений, то есть «слабый» элемент бинарной когнитивной формулы, не есть персона в персонализме, не есть экзистенция в экзистенциализме, не есть агент морального или политического действия, не есть привратник у ворот хранилища знаний или алгоритм истинности знания. Я философа – это проводник сознания, это способность удерживать как осмысленное принципиально неатрибутируемое Ничто и точку, которая реальна, но не имеет ни временных, ни пространственных характеристик, это стержень сознательного опыта мышления, это камертон в процессе обретения смыслами все большей очевидности, это источник бесконечной рефлексии. Но, естественно, чтобы раскрыть содержание всех этих понятий, надо написать новую статью.

Литература

1. *Arendt H.* Introduction to Benjamin W. Illuminations // Benjamin W. Illuminations. N.Y.: Schochen Books, 1968.

2. *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. London: Gregg International Publishers Ltd., 1970 (репринт издания: М.: Путь, 1914).

3. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003.

4. *Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

5. *Флоренский П.* Моленные иконы Преподобного Сергия // Флоренский П.А. Собрание сочинений / Под ред. Н.А. Струве. Париж: Имка-пресс, 1985. Т. 1.

6. *Флоренский П.* Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Собрание сочинений / Под ред. Н.А. Струве. Париж: Имка-пресс, 1985. Т. 1.

7. *Флоренский П.* Обратная перспектива // Флоренский П.А. Собрание сочинений / Под ред. Н.А. Струве. Париж: Имка-пресс, 1985. Т. 1.

8. *Флоренский П.* Иконостас // Флоренский П.А. Собрание сочинений / Под ред. Н.А. Струве. Париж: Имка-пресс, 1985. Т. 1.

9. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Пер. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993.

10. *Хайдеггер М.* О поэтах и поэзии: Гельдерлин, Рильке, Тракль: сборник. М.: Водолей, 2017.

11. *Heidegger M.* Language in the Poem // Heidegger M. On the Way to Language. N.Y.: Harper & Raw, 1982.

12. *Хайдеггер* М. Из диалога о языке между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.

Михаил А. Белоусов

Язык феноменологии в «Бытии и времени»

Аннотация. В статье анализируется связь между стратегией, которой следует Хайдеггер при построении языка феноменологии в *Бытии и времени*, и идеей изначального сокрытия, определяющей хайдеггеровскую интерпретацию феномена. Демонстрируется, что конститутивное значение языковой видимости для раскрытия феноменов в смысле *Бытия и времени* делает повседневный язык исходным и конечным пунктом феноменологии Хайдеггера. В этой связи анализу подвергнута двойная роль толков (das Gerede) в хайдеггеровской феноменологии повседневности. Толки раскрываются Хайдеггером как повседневный и анонимный режим работы языка, которым всегда уже скрыты и одновременно впервые раскрыты предметы феноменологического анализа. Двойная роль толков приобретает решающее методическое значение для феноменологии, поскольку демонстрирует невозможность полного отделения созерцания от выражения. Хотя по своей динамике толки, согласно Хайдеггеру, скрывают, а не раскрывают вещи, конститутивное значение порождаемой ими видимости для первоначального обнаружения феноменов не позволяет феноменологу видеть вещи в непосредственном усмотрении, которое было бы в состоянии миновать повседневный язык. По этой причине феноменологический анализ становится у Хайдеггера герменевтикой сказанного, которая может исходить только из толков, но движется в противоположном направлении – от сокрытия к раскрытию феноменов. В статье показано, что герменевтика сказанного реализуется как выход естественного языка за собственные пределы, который и определяет языковую стратегию *Бытия и времени* и хайдеггеровское понимание истины как несокрытости. В этом контексте анализируется размежевание Хайдеггера с традиционными стратегиями построения философской терминологии и проводится сопоставление интерпретаций философского молчания у Хайдеггера и Витгенштейна, а также рассматривается проблема герметичности хайдеггеровского философского языка.

Ключевые слова: Хайдеггер, язык, феноменология, речь, толки, повседневность

© Белоусов М.А., 2021

Статья написана при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00842 А «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий».

Mikhail A. Belousov

The Language of Phenomenology in *Being and Time*

Abstract. The article deals with the relationship between the strategy applied by Heidegger in forming up the language of phenomenology in *Being and time* and the idea of initial concealment, characterizing the heideggerian interpretation of phenomenon. It demonstrates that constitutive meaning of the lingual illusion for the revelation of phenomena in *Being and time* turns the natural language into the point of departure and terminal of Heidegger's phenomenology. To this end the ambiguous nature of idle talk (das Gerede) in heideggerian phenomenology is analyzed. Idle talk is treated by Heidegger as an anonymous everyday working pattern of language, which conceals and at the same time originally reveals the phenomena of phenomenological analysis. The ambiguous nature of idle talk plays a pivotal role in phenomenological method as it demonstrates the inseparability of intuition and expression. Although idle talk, taken in its dynamics, conceals rather than reveals things themselves, the constitutive meaning of the illusion they produce in initial revealing of phenomena undermines the idea of immediate intuition, which would apprehend phenomena bypassing the everyday language. Due to this the phenomenological analysis becomes the hermeneutics of everyday language, which can proceed only from idle talk, but moves in the opposite direction – from concealment to unconcealment of phenomena. The article shows that the hermeneutics is realized in self-transcendence of the natural language, constituting the lingual strategy of *Being and time* and the heideggerian understanding of truth as unconcealment. Against this background the article discusses the dissociation of Heidegger from the traditional strategies of forming up the language of philosophy, the difference of interpretations of philosophical silence in Heidegger and Wittgenstein, and the problem of hermetic nature of heideggerian philosophical language.

Keywords: Heidegger, language, phenomenology, discourse, idle talk, everydayness

> ...Как бы выглядела земля, если бы из нее исчезли тени? Ведь тени получаются от предметов и людей. Вот тень от моей шпаги. Но бывают тени от деревьев и от живых существ. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом?
>
> *М.А. Булгаков. Мастер и Маргарита*

Проблема соотношения феноменологической и обыденной, или естественной, установки затрагивает, как показал Ойген Финк, не только опыт, но и средства его выражения [1, с. 361–380]. Если феноменологический опыт принципиально выходит за пределы естественного, то как он может быть выражен на естественном языке, т. е. на языке естественного опыта?[1] Вопрос о языке феноменологии есть вопрос об условиях возможности феноменализации самой феноменологии в жизненном мире. Явить феноменологию в мире и миру – выразить ее на естественном языке – значит скрыть ее от мира, т. е. скрыть то, что «феномены феноменологии» миру как раз не принадлежат. Не требует ли «неестественность» опыта совершенно иного языка, который раскрывал бы феномены таким образом, чтобы это раскрытие не оборачивалось тотальным сокрытием – маскировкой инаковости смыслового измерения феноменологии по отношению к естественному миру? С другой стороны, не делает ли инаковость языка невозможной саму феноменологию, ведь, чтобы *быть*, она должна *являть* себя в естественном мире и, следовательно, говорить на его языке? Феноменологический опыт не может быть передан *феноменологически*: как традиция – «реалия» исторического жизненного мира – феноменология, согласно известному тезису Бружины, конституируется в естественной коммуникации, являясь как высказанное в книгах, на семинарах, лекциях и т. п. [4, p. 4].

---

[1] Относительно постановки и решения этой проблемы у Финка см. прежде всего исследования Е.А. Шестовой [2, с. 391–413; 3, с. 19–63], Р. Бружины [4, p. 3–29], Х.-Р. Зеппа [5, p. 85–93] и С. Луфта [6].

Вопрос о роли языка в феноменологическом исследовании является проблемой, чье принципиальное значение – до его концептуализации в текстах Финка начала 30-х годов – было впервые если не тематически, то фактически раскрыто в «Бытии и времени»[2]. Двойственность, присущую повседневному языку как медиуму феноменологического анализа, – то обстоятельство, что прояснение оборачивается ускользанием смысла, – Хайдеггер рассматривает как фундаментальную черту *самих феноменов*. Феномены в смысле «Бытия и времени» раскрываются лишь постольку, поскольку они себя скрывают. Такое понимание феномена неразрывно связано с переосмыслением статуса языка в феноменологическом исследовании. Тезис об изначальной «сокрытости» феноменов впервые позволяет рассматривать *двойную функцию* языка в феноменологическом анализе (раскрывающую и скрывающую) не просто как выражение недостаточности и конечности человеческого понимания, которое, в отличие от божественного, никогда не свободно от «затенения» [1, с. 379], но как «условие возможности» того, что феномены «сами себя показывают». Он тем самым трансформирует феноменологию, поскольку роль «осуществления смысла» (пользуясь гуссерлевским выражением) берет на себя уже не созерцание, а язык.

Связь идеи изначального сокрытия и стратегии, которой следует Хайдеггер при построении языка феноменологии в своем главном произведении, является основной темой нижеследующего анализа. Не претендуя на какую-либо полноту в освещении этой исключительно сложной и обширной проблемы, я хотел бы показать, каким образом «редукция» идеи познания, свободного от затенения, позволяет удержать внутреннюю проблематичность истины.

---

[2] В своем Opus magnum Хайдеггер почти не обращается к проблеме языка феноменологии и его корреляции с повседневным языком *напрямую*: эта тема лишь мимоходом затронута в конце § 7, где говорится о «нескладности и “некрасивости” (Ungefüge und “Unschöne”) выражения в рамках последующих анализов» и высказана вполне «гуссерлевская» по духу жалоба на нехватку слов и «грамматики» для схватывания «сущего в его бытии» (7, с. 39; 8, S. 39). Тем не менее de facto проблема приобретает решающее методическое значение как ввиду многочисленных концептуальных и языковых новаций Хайдеггера, так и благодаря акцентированию *логоса* как речи (Rede) в рамках прояснения понятия феноменологии. Феномены обнаруживаются лишь в речи, позволяющей им «показать себя» [7, с. 32–34; 8, S. 32–34].

В первой части статьи тематизируется языковое измерение «усредненной и смутной понятности бытия», составляющей исходный пункт феноменологического исследования в «Бытии и времени». Предпринята попытка проанализировать двойную роль повседневного языка в «толках» (das Gerede), дающих и одновременно закрывающих исходный доступ к «феноменам феноменологии». Во второй части статьи двойная функция повседневного языка в раскрытии феноменов рассматривается как предпосылка трансформации языка феноменологии и критики традиционных стратегий построения философской терминологии в «Бытии и времени». Третья часть посвящена сопоставлению интерпретаций философского молчания у Хайдеггера и Витгенштейна. В четвертой части рассматривается проблема «герметичности» феноменологического языка у Хайдеггера.

«Усредненная и смутная понятность бытия» и язык повседневности

Единство ускользания и обнаружения феноменов в повседневном языке определяет исходную ситуацию феноменологического исследования в «Бытии и времени». По Хайдеггеру, мы всегда уже движемся в усредненной и смутной понятности бытия, порой граничащей с голым словесным знанием [7, с. 5; 8, S. 5][3]. Однозначная, на первый взгляд, характеристика «усредненного и смутного» понимания как «несобственного» (неподлинного, неистинного) опыта повседневности [7, с. 43–44; 7, S. 43–44] в действительности обманчива: Хайдеггер отнюдь не ищет новой «ясности и отчетливости». Напротив, хайдеггеровские описания усредненной понятности, которая «лишь демонстрирует непонятность» [7, с. 4; 8, S. 4], с самого начала отмечены двусмысленностью, имеющей принципиальное значение для языковой стратегии «Бытия и времени».

С одной стороны, усредненная и смутная понятность бытия в повседневности *искажает и скрывает* «сами вещи». Повседневное

[3] Ссылки на «Бытие и время» приводятся по изданию: *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen; Max Niemeyer, 2001. Соответствующее место русского перевода дано по изданию: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. Москва: Ad Marginem, 1997. В некоторых случаях перевод уточнен.

затемнение феноменов не является случайным событием, которому предшествовала ничем не замутненная, непосредственная данность вещей как они есть. Напротив, феномены *всегда уже скрыты* повседневным опытом, который – как толкование и понимание – осуществляется (а не просто выражается) только в речи (Rede), являющейся источником языка (Sprache) как «выговоренности» (Hinausgesprochenheit) речи [7, с. 160; 8, S. 160]. Исходное затемнение самих вещей в повседневности – это речь, которая всегда уже проговорена, т. е. *толки* (das Gerede) [7, с. 167; 8, S. 167]. Перфектная приставка Ge- призвана продемонстрировать неизбежное запаздывание понимания по отношению к «всегда уже» свершившемуся превращению речи в естественный язык. Понятность толков не требует изначального понимания того, *о чем идет речь*, поскольку «некто (das Man) не столько понимает обговариваемое сущее, сколько прислушивается только к проговариваемому как таковому» [7, с. 168; 8, S. 168]. Проговариваемое *всегда уже вторично*, ибо оно «сообщается не способом исходного освоения этого сущего, но путем разносящей и вторящей речи» [7, с. 168; 8, S. 168]. Тот, кто рассматривал бы здесь феномены как нечто «данное» на гуссерлевский манер, столкнулся бы с тем, что данное есть всегда уже *переданное* и тем самым *преданное* – в цепи толков вовсе нет какой-либо *первичной речи*, *которой* вторила бы вторящая, но всякая речь *уже вторящая*. Усредненная и смутная понятность бытия есть поэтому *прозрачность* естественного языка, *затемняющая* «сами вещи». Другими словами, она есть понятность сказанного как непонятность *того, о чем* идет речь. Понятность *сказанного как такового*, т. е. понятность без понимания, закрывает доступ к искомому «смыслу бытия».

С другой стороны, усредненная и смутная понятность бытия только и делает раскрытие самих вещей возможным. Феноменология как исследование нуждается, утверждает Хайдеггер, в «предварительном руководстве» (vorgängigen Leitung) со стороны искомого, ведь «уже когда мы спрашиваем “что есть ‘бытие’?” мы держимся в некой понятности этого “есть”, без того чтобы мы были способны концептуально фиксировать, что это “есть” означает» [7, с. 5; 8, S. 5]. Это «предварительное руководство» вовсе не подразумевает какого-либо *философского* предчувствия истинного понимания: «Было отмечено: мы движемся всегда уже в некоторой понятности бытия. Изнутри нее (aus ihm heraus) вырастает тематический вопрос о смысле бытия и тенденция к его понятийному постижению (Begriff)» [7, с. 5; 8, S. 5]. «Предварительное ру-

ководство со стороны искомого» оказывается, таким образом, той же усредненной и смутной понятностью бытия в толках и повседневной речи. Понятность бытия есть открытость (Offenheit) как публичность (Öffentlichkeit), в которой оно всегда уже понятно и оттого совершенно ускользает от понимания [7, с. 127; 8, S. 127].

Как явствует из сказанного, повседневному языку как измерению «усредненной и смутной понятности бытия» отводится двойная роль. Феномены «всегда уже» скрыты повседневным языком (речью, поскольку она всегда уже проговорена, т. е. толками) и одновременно впервые им раскрыты, поскольку без его «предварительного руководства» они были бы совершенно недоступны. Хайдеггеровское понятие *двусмысленности* фиксирует это причудливое переплетение раскрытия и искажения феноменов в повседневной речи: «Когда в повседневном бытии-друг-с-другом встречает то, что каждому доступно и о чем каждый может сказать все что угодно, вскоре оказывается уже невозможно решить, что раскрыто в подлинном понимании, а что нет. Эта двусмысленность распространяется не только на мир, но равным образом на бытие-друг-с-другом как таковое, и даже на бытие *Dasein* к самому себе. Все выглядит так, словно подлинно понято, схвачено и сказано, но по сути все же нет, или выглядит не так, а по сути все же да» [7, с. 173; 8, S. 173].

Конечно, здесь необходимо различать описываемую Хайдеггером двусмысленность и двусмысленность самого описания. Двусмысленность раскрывается как черта неаутентичного понимания и неаутентичной речи, что как будто исключает двусмысленность феноменологической дескрипции, которая требует подлинного понимания или, по крайней мере, должна вести к нему. Уже различение собственного (eigentlich) и несобственного (uneigenltich) понимания [7, с. 42–43; 8, S. 42–43] противостоит двусмысленности, чья сущность заключается в их неразличимости.

И все же это различие не является «непосредственным», оно опосредовано исходной двусмысленностью постольку, поскольку для Хайдеггера ускользание феноменов в повседневной речи есть конститутивная черта *самих феноменов*, а не внешнее препятствие (пусть даже неизбежное) на исследовательском пути[4]. Как было

[4] Согласно К. Хельду, «лишь после “поворота” Хайдеггер увидел, что сокрытость принадлежит “самой вещи”» [9, с. 204]. Напротив, как я рассчитываю показать ниже, «сокрытость самой вещи» является одной из центральных интуиций Хайдеггера уже в «Бытии и времени» и определяет языковую стратегию исследования.

отмечено выше, в смутности естественного языка, удивительным образом сочетающейся с прозрачностью, Хайдеггер видит «предварительное руководство» со стороны *искомого* (vom Gesuchten her), без которого феноменология была бы невозможна. Двусмысленность характеризует *искомое*, т. е. «саму вещь»[5], показывающую путь исследованию и *тем самым* пускающую его по ложному следу. Феномен двусмысленности оборачивается двусмысленностью феномена, что ставит феноменологию в парадоксальное положение: «борьба за феномены» должна вестись *с самими феноменами*: «Способ встречности бытия и бытийных структур в модусе феномена должен быть сначала *отвоеван* (*abgewonnen*) у предметов феноменологии. Поэтому *исходный пункт* (*Ausgang*) анализа, так же как *доступ* (*Zugang*) и *прохождение* (*Durchgang*) через господствующие сокрытия требуют собственного методического обеспечения. В идее “изначального” и “интуитивного” схватывания и экспликации феноменов заложена противоположность наивности случайного, “непосредственного” и непродуманного “созерцания” [7, с. 36–37; 8, S. 36–37].

Таким образом, преодоление двусмысленности не есть ее *устранение*, ведь вместе с двусмысленностью был бы устранен и феномен как таковой. Феноменолог, согласно Хайдеггеру, не может просто дистанцироваться от «господствующих сокрытий» и занять позицию невовлеченного наблюдателя *над* ними, так как, лишив себя «предварительного руководства» обыденного языка, он бы не раскрыл, а, напротив, *полностью скрыл* как то, *что* скрыто в повседневности, так и то, что оно *скрыто само по себе*. Доступ к феноменам требует прохождения *через* повседневное «сокрытие», которое и составляет «исходный пункт» анализа, т. е. первоначальную позицию *самого феноменолога*. Следовательно, он не возвышается над повседневной жизнью, а движется к феноменам изнутри нее посредством ис-толкования как вырывания у толков[6]. Если двусмысленность и выдается Хайдеггером за философский и, прежде всего, нефилософский «грех», то такой грех оказывается «первородным», определяя изначальную ситуацию философа в мире. Философ здесь – это тот, кто не может начать

---

[5] О двусмысленности бытия у Хайдеггера см. исследование Э. Хааса [11, p. 16–21].

[6] Конечно, в данном случае речь идет о стилизации. Языковая связь между das Gerede (толками) и Auslegung (толкованием) устанавливается в переводе В.В. Бибихина [7, с. 450], но отсутствует в оригинале.

сначала, поскольку он всегда уже «заброшен» в гущу естественной жизни и тем самым изгнан из рая жизни подлинной, *первоначальный* опыт которой может быть лишь воспоминанием как возвратным движением истины или, что то же самое, *похищением собственного* смысла у анонимности повседневного языка. Превращение естественной искаженности феноменов в необходимый *момент* подлинного понимания обосновывает интерпретацию истины как «несокрытости» (Unverborgenheit) [7, с. 222; 8, S. 222]. Акцентирование отрицательной частицы подразумевает, что истина *есть* «снятая»[7] (следовательно, также и сохраненная) сокрытость (неистина в смысле затемнения самих вещей в обыденном понимании и повседневной речи), а вовсе не то, что могло бы быть непосредственно постигнуто по ту сторону естественных искажений. Феноменолог не просто истолковывает феномены: феноменализация («выход из сокрытости») и *есть* ис-толкование. Иначе говоря, феноменология понимается Хайдеггером не столько как схватывание того, что есть, сколько как осуществление истины. Поэтому в феноменологическом движении истины исходная двусмысленность понимания и непонимания, прояснения и затемнения не только не исчезает, но и разворачивается: «Полный экзистенциально-онтологический смысл положения: “Dasein существует в истине” равноисходно говорит также: “Dasein существует в неистине» [7, с. 222; 8, S. 222].

Отказ от привилегированной позиции незаинтересованного наблюдателя и обмирщающее погружение в темноту повседневной жизни менее всего являются гарантией осуществления истины. Раскрытие феноменов не есть спокойное и поступательное движение к истине через антитезис. Скорее речь идет здесь о чрезвычайно рискованном путешествии, из которого «ближайшим образом и большей частью» никто не возвращается, или возвращается лишь никто – das Man как «реальнейший субъект повседневности» [7, с. 128; 8, S. 128]. На пути истины философ рискует своей самостью, которая может быть навсегда присвоена его темным двойником.

Несмотря на это, § 44 «Бытия и времени», посвященный истине как «несокрытости», ясно (хотя снова мимоходом) дает

[7] Аналогия с гегелевским *снятием* (Aufheben) является здесь только «отрицательной». Понятие «отрицательной аналогии» было предложено А.Г. Черняковым для характеристики связи ключевых понятий хайдеггеровской онтологии с соответствующими понятиями европейской метафизической традиции [11, с. 264–268].

понять, что двусмысленное единство истины и неистины есть не что иное, как единство феноменологической речи и повседневного языка. Сущность логоса заключается в том, чтобы «позволить видеть – изымая из сокрытости – сущее в его несокрытости (раскрытости)» [7, с. 219; 8, S. 219][8]. Но что это за «сокрытость», без которой речь не была бы истинной, поскольку она ничего бы не *раскрывала*? Ее источник Хайдеггер обнаруживает, прежде всего, в повседневном языке: «Раскрытое и открытое пребывает в модусе искаженности и закрытости посредством толков, любопытства и двусмысленности» [7, с. 222; 8, S. 222]. Поскольку «искаженность и закрытость» не тождественны *тотальному* затемнению, повседневный язык становится источником видимости: «Бытие к сущему не погашено, но лишено корней. Сущее не полностью скрыто, но именно раскрыто, однако одновременно искажено; оно показывает себя – но в модусе видимости (im Modus des Scheins)[9].

<...> Поэтому *Dasein* должно по существу также и то, что уже раскрыто, эксплицитно усваивать себе *против* видимости и искажения, снова и снова обеспечивая его раскрытость. Тем более любое новое раскрытие осуществляется не на основе полной сокрытости, но исходя из раскрытости в модусе видимости» [8, с. 222; 9, S. 222]. Феноменологическая речь позволяет видеть, извлекая феномены из видимости, порождаемой повседневным языком. Но так как по ту сторону языка речь столь же невозможна, как феномены – по ту сторону видимости, логос и голос феноменологии лишь актуализируют скрытые первоначальные возможности естественного языка: «...в конце концов, дело философии – охранить силу элементарнейших слов, в которых выговаривает себя Dasein, от того, чтобы они были нивелированы обыденным рассудком до непонятности, служащей со своей стороны источником мнимых проблем» [7, с. 220; 8, S. 220].

Превращение языка в смысловое измерение, в котором осуществляется феноменологическая истина как единство обнаружения и ускользания феноменов, и прежде всего понимание языко-

---

[8] То же самое определение логоса как речи Хайдеггер дает в § 7, где речь идет о понятии феноменологии [7, с. 32; 8, S. 32]. Прояснение «исходного феномена истины» служит «феноменальным доказательством» интерпретации логоса в § 7 [7, с. 220; 8, S. 220].

[9] Важный для немецкой философии термин *Schein* В.В. Бибихин передает как «кажимость».

вой видимости как искажения и одновременно конститутивного момента феноменализации предвосхищают разработку проблемы языка в феноменологии Финка[10]. Делая возможными толки и «падение» в целом[11], язык, как впоследствии у Финка, оказывается в «Бытии и времени» источником «обмирщения», как в смысле ложного самопонимания *Dasein* как одной из вещей мира, так и в качестве прорыва к миру, составляющего сущность «верно понятой субъективности» [12, с. 229; 13, S. 300] и освобождающего феноменологию от тождества Ego, т. е. фиксированной идентичности смысла. Язык – это игра светотени мира на самости, перестающей быть собой и оттого становящейся собой, сумрачный отсвет «обратного излучения понятности мира на толкование *Dasein*» [7, с. 16; 8, S. 16].

Однако хайдеггеровская феноменология толков раскрывает еще один ключевой аспект «обмирщающей» работы языка. Язык в смысле «Бытия и времени» и примыкающих к нему лекционных курсов не только *обмирщает*, но и *сам подвергается обмирщению*. Иначе говоря, в повседневной коммуникации, рассматриваемой Хайдеггером в терминах «бытия-друг-с-другом» (Mitsein) и «сообщения» (Mitteilung), сам язык выступает как подручное средство. Это – самое «феноменологическое» из подручных средств, ибо его функция состоит в *феноменализации* вещей (в широком смысле) в рамках повседневного общения. Согласно формулировке в «Пролегоменах к истории понятия времени», «*озвучивание истолкования есть обмирщение раскрытости* (*Verweltlichung der Entdeckheit)*» [12, с. 282; 13, S. 370][12]. Под «озвучиванием» понимается проговаривание, отличающее язык от речи («выговоренность речи есть язык»), или, как пишет Хайдеггер в «Бытии и времени», «выговоренное высказывание есть нечто подручное, а именно так,

---

[10] Относительно двойного смысла видимости в контексте проблематизации языка феноменологии у Финка см. вышеупомянутое исследование Е.А. Шестовой [2, с. 393–400].

[11] Толки рассматриваются Хайдеггером как один из конститутивных моментов *падения* (Verfallen), сущность которого заключается в растворении *Dasein в мире* [7, с. 175–176; 8, S. 175–176].

[12] Ссылки на «Пролегомены к истории понятия времени» приводятся по изданию: *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1979. Соответствующее место русского перевода дано по изданию: *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. Перевод в некоторых случаях уточнен.

что оно, как сохраняющее открытость, само по себе имеет отношение к раскрытому сущему» [7, с. 224; 8, S. 224].

Язык как средство и среда феноменализации ставит феноменологию перед сложной методической проблемой – как совместить подлинность понимания (понимание «от первого лица», или, в терминологии Хайдеггера, «собственное понимание») с анонимностью сказанного? Назначение повседневного языка как средства коммуникации заключается в том, чтобы сделать явление вещи независимым от прямого опыта, т. е. от того, показывает ли она себя непосредственно (скажем, в актуальном применении, если речь идет о средстве, или в восприятии/созерцании, если речь идет о «наличном») или же нет: «Выговоренное предоставляет публичности понятность, в которой то, о чем говорится, не обязательно должно быть аппрезентировано как подручное и наличное, т. е. проговоренная речь может быть понята и без изначального со-бытия при том, о чем говорится» [12, с. 282; 13, S. 370]. Язык – *мирская* (данная в качестве вещи мира – высказанного/письменного слова, выражения или изречения) понятность мира, избавляющая от необходимости собственного понимания и замещающая его. Язык – средство, предназначенное для того, чтобы являть ускользающее и ускользнувшее – саму вещь и, коррелятивно, собственный опыт. Чтобы это средство функционировало, необходимо, чтобы сказанное было *понятно* другому *само по себе*, без прямого соотнесения с тем, *о чем* говорится.

Эта постановка проблемы и связанное с ней понимание языка кажутся почти обыденными. В высказывании и сообщении нужно различать то, *что* говорится (сказанное как таковое), и то, *о чем* говорится (саму вещь) [7, с. 168; 8, S. 168]. Вещь первична, сказанное вторично. Это различие как будто возвращает нас к идее непосредственного видения, понятого в широком смысле созерцания вещей «как они есть». Язык обнаруживает себя как средство и среда *вторичной феноменализации*, в которой мы нуждаемся лишь из-за неизбежной нехватки непосредственного опыта. И если сказанное «ближайшим образом и большей частью» подменяет саму вещь и узурпирует ее права (в чем, как было показано выше, Хайдеггер усматривает сущность «толков»[13]), то задача феноменоло-

[13] В «Пролегоменах к истории понятия времени» Хайдеггер иллюстрирует феномен толков на примере утверждения «Рембрандт достоин почитания (Rembrandt geschätzt ist)» [12, с. 284; 13, S. 373]. Ближайшим образом и большей частью Рембрандтом восхищаются не потому, что

гии – поставить все на свои места, перевернув повседневное переворачивание мира.

Однако последующее разворачивание серии «изначальных неизначальностей», о которых речь шла выше, усложняет картину и служит аргументом против идеи абсолютно аутентичного, ясного и отчетливого видения. Понимание (а следовательно, также и видение) нельзя отделить от его речевой артикуляции, а речь, со своей стороны, неотделима от языка, так как она «всегда уже» проговорена. Теперь уже языковое *опосредствование* оказывается первым, а видение – только вторым: «Впервые и изначально мы не столько видим предметы и вещи, сколько – ближайшим образом – говорим о них, точнее, мы не высказываем то, что видим, но, наоборот, видим то, что говорится о вещи (was man über die Sache spricht)» [12, с. 61; 13, S. 75]. Условием возможности видения является видимость, порождаемая языком.

Подручность языка или, по крайней мере, сказанного обнажает всю трудность проблемы анонимного обмирщения и поиска выразительных средств, необходимых для ее разрешения. Смысл любого средства, как показывает хайдеггеровский анализ окружающего мира, заключается в *нетематическом применении*. Поэтому теоретическая тематизация вещи окружающего мира лишь разрывает отсылки применения и влечет за собой полную утрату смысла объективируемого средства, т. е. полное непонимание [7, с. 149; 8, S. 149]. Средство *есть* то, в качестве чего оно всегда уже публично интерпретировано, ведь мир, чьими отсылками задана смысловая идентичность вещи, публичен по определению и в этом смысле не может быть *собственным*[14]. Вещь окружающего

непосредственно усматривают величие его картин, а потому, что *говорят*, что Рембрандт достоин почитания: «Тем самым предначертан подход к Рембрандту и взгляд на него, а именно им восхищаются eo ipso, не ведая, почему, и даже если кто-то замечает, что сам он не находит здесь ничего интересного, он тем не менее восхищен Рембрандтом, потому что раз говорят, что так надо, значит, так оно и есть» [13, с. 284; 14, S. 373]. Рембрандт здесь, таким образом, *есть то*, что о нем говорят. Так говорят потому, что так говорят. Неразличимость сказанного и «самой вещи» в повседневности конституирует феномен двусмысленности.

[14] В данном случае речь идет об отказе Хайдеггера от понятия *Selbstwelt* («собственный мир», «мир самого себя»), используемого им в ранних лекционных курсах (см., например [14, с. 56]) и соотносимого с понятием *Mitwelt* («сосуществующий мир»), обозначавшим миры, принадлежащие

мира *есть ее публичная значимость*[15], конститутивным моментом которой является языковая артикуляция. Вещь в таком случае и в самом деле есть то, что о ней говорят.

Если применить эти интуиции к языку, то окажется, что смысл «элементарнейших слов, в которых выговаривает себя *Dasein*» (и, следовательно, искомый Хайдеггером смысл «бытия» как главного из них) заключается в их *нетематической оперативности*. Следовательно, именно то, что конституирует смысл языка, блокирует осмысление сказанного. Этим, по-видимому, объясняется парадокс Августина, служащий моделью философской проблемы: когда меня не спрашивают, знаю, когда спрашивают, не знаю. Переход от беспроблемного, сомнамбулического повседневного знания к философскому осмыслению подразумевает приостановку автоматического «оперирования» языком, однако она оборачивается полным ускользанием смысла сказанного, который и состоял в нетематической инструментальности предложения, слова или выражения. Быть может, я *действительно знаю, пока меня не спрашивают,* так что *вопрос в его неразрешимости порождает незнание,* а не свидетельствует о нем, и ведет скорее к забвению увиденного в посюстороннем мире, нежели к воспоминанию о видениях иной жизни? Не становится ли тогда истоком философских проблем *праздность* языка (Витгенштейн)? Не является ли час, когда «сова Минервы начинает свой полет», слишком поздним не только для поучения, каким мир должен быть, но и для понимания безнадежно постаревшей формы жизни? Смыслообразование закончилось вместе с рабочим днем на фабрике значений, и толкам и двусмысленностям, сопровождающим про-

---

другим. В «Пролегоменах к истории понятия времени» дана критика этой более ранней концепции. Представление о сосуществовании и взаимодействии *моего мира* и мира других (других миров) «в корне неверно» [12, с. 255, 13, S. 333]. Идея «человекоразмерной» множественности миров теперь однозначно отвергается: «Данная терминология (*Selbstwelt* и *Mitwelt*. – *М. Б.*) показывает, что феномены здесь раскрыты недостаточно, что именно Другие, хотя они и встречаются в мире, ни в коем случае не существуют тем же способом, что и мир. Потому-то Другого и нельзя назвать “сосуществующим миром” (Mitwelt). <...> Поэтому я теперь заранее ввел термин “со-бытие”. Напротив, мир никогда не со-существует, не является со-существующим *Dasein* (Mitdasein), но есть то, в чем всякий раз существует *Dasein* как озабоченность [12, с. 255; 13, S. 333–334]. Мир, таким образом, с самого начала является публичным, «одним» для всех, и в этом смысле «ничьим».

[15] Вещь сводится к публичному смыслу вещи, но не наоборот.

цесс производства, философ в состоянии противопоставить лишь собственное любопытство. Пусть даже обычный человек, не выходящий за пределы непосредственной повседневной жизни и ее проблем, будет философским «лунатиком» – именно благодаря этому он уверенно и безошибочно пройдет по краю философской пропасти, куда непременно рухнул бы бодрствующий.

Но если лунатическая понятность повседневного языка в самом деле является только эрзацем понимания[16], феноменолог, как он показан в *Бытии и времени*, все же не может быть выведен из «догматического сна» взошедшим солнцем ясного и отчетливого видения. Ясность и отчетливость созерцания и экспликации понятий подразумевала бы *объективирующее* размирщение языка, аналогичное нивелировке средства до чистого предмета, отрезанного от отсылок применения и, следовательно, полностью лишенного смысла. Поэтому философу не удается перепрыгнуть через собственную тень – место clara et distincta perceptio должна занять *герменевтика сказанного,* место непосредственного видения – логос как *позволение видеть.* При этом невозможность ясного и отчетливого усмотрения смысла в тусклых, как лунный свет, сообщениях, циркулирующих в повседневности, становится важным феноменологическим ресурсом. Герменевтика *показывает само ускользание значения сказанного* от объективирующей тематизации и раскрывает подвижную подвешенность смысла. В «усредненности и смутности» повседневной речи осуществляется, хотя лишь имплицитно, своеобразное эпохе в отношении смысла – он ни присутствует в некоей ясности и однозначности, ни отсутствует совершенно, но дан в его ускользании. В то же время это ускользание целиком скрыто лунатической ясностью сказанного как естественной и вместе с тем трансцендентальной иллюзией отчетливости, т. е. предметности смысла и события смыслообразования. Видением, неотделимым от повседневного функционирования языка («толков» и «двусмысленности»), является *любопытство*, делающее возможным объективирующее познание [7, с. 170–173; 8, S. 170–173]. Языковое обмирщение становится размирщением (разрывом отсылок применения), которое не только подразумевает деградацию средства до объекта,

[16] Вопрос о том, каким образом хайдеггеровская феноменология языка в «Бытии и времени» позволяет парировать аргументы, изложенные в предыдущем абзаце, будет более подробно рассмотрен ниже, во второй части статьи.

но и опредмечивающую «самоинтерпретацию» человеческого бытия в мире.

Необходимость возвратного движения – от размирщающего обмирщения к обмирщающему размирщению сказанного – требует от феноменолога соединить остранение с работой повседневного языка. Отказываясь – как это происходит в *Бытии и времени* – от непосредственности созерцания (показывая его невозможность), он вынужден искать новый режим работы языка по ту сторону «праздности» теоретической объективации и бесперебойного автоматического функционирования «оперативных понятий» обыденной речи. Речь идет, другими словами, об остранении без отстранения, подобном внезапному, доволевому и дотеоретическому по своему происхождению, вторжению ужаса в нормальный ход повседневной жизни. Какой языковой опыт соответствует смысловому коллапсу естественной значимости – *непредметной* приостановке сомнамбулического движения по отсылкам мирского горизонта?

Трансформация языка

Двойная роль повседневного языка в раскрытии «феноменов феноменологии» исключает как построение однозначной терминологии, так и простое отождествление феноменологического и естественного языка. Эти напрашивающиеся языковые стратегии обречены на неудачу там, где то, что говорят люди (man), одновременно открывает и закрывает доступ к самой вещи. Двусмысленный характер языковой видимости делает простое дистанцирование от нее и продолжающееся пребывание в ней равно неприемлемыми modi operandi для герменевтического анализа повседневности.

Первая из этих стратегий – построение однозначной терминологии – предполагает возможность перескакивания через естественный язык как источник видимости. Иначе говоря, она предполагает прямое схватывание вещей, не опосредованное их повседневным пониманием и присущим последнему эффектом ложного узнавания. Этот эффект можно, следуя Хайдеггеру, рассматривать как конститутивную черту толков. Если философские понятия никак не выделяются на фоне естественного языка, они мгновенно идентифицируются и интерпретируются в повседнев-

ном (нефилософском) значении. В философском тексте, выстроенном таким образом, читатель узнавал бы не то, *о чем говорится,* а *сказанное как таковое*. Поэтому он не узнавал бы из текста ничего подлинно нового о «самих вещах», а в лучшем случае лишь *новости*, как узнают их из газеты, Интернета или сплетен. Понятность (узнаваемость) языка становится тогда *причиной непонимания*. Абсолютная прозрачность языка и делает его непроницаемым, превращает в непреодолимое препятствие, отделяющее читателя от самих вещей. Философские *термины* призваны блокировать автоматизм узнавания и тем самым *приостановить* понятность для того, чтобы сделать возможным понимание. Критерием философской реальности текста является сопротивление, оказываемое им читательскому пониманию. Однако постольку поскольку повседневное предпонимание («предварительное руководство со стороны искомого») есть условие возможности философского понимания, ложное узнавание невозможно просто *отбросить,* для того чтобы напрямую обратиться к самим вещам – представление о непосредственном доступе к феноменам игнорирует сущностный характер их естественного искажения («сокрытия») и, следовательно, само искажает их. Ясность и отчетливость языка должны лишь выражать непосредственность простого видения, но последнее оказывается невозможным при нетематической оперативности выражения. Идее беспредпосылочной и однозначной терминологии, с самого начала развертывающейся в сфере *понимания* по ту сторону смутного и многозначного (хотя и не для себя самого) языка повседневности, Хайдеггер противопоставляет тезис об изначальной опосредованности понимания усредненностью обыденной речи как среды и средства феноменализации: «Этой повседневной истолкованности, в которую Dasein ближайшим образом врастает, оно никогда не может избежать. В ней и из нее и против нее осуществляется всякое собственное понимание, истолкование и сообщение, переоткрытие и новоосвоение» [7, с. 169; 8, S. 169].

Отказ от непосредственного видения не избавляет от необходимости феноменологического осмысления «оперативных понятий» естественного языка и не лишает действенности мотивы, обусловливающие философское стремление к приостановке ложного узнавания. Удержать естественное предпонимание не значит остаться при нем. Известный тезис Гуссерля о необходимости утратить мир в эпохе с тем, чтобы затем обрести его вновь в уни-

версальном самоосмыслении [15, с. 199], претерпевает в хайдеггеровской феноменологии повседневности примечательную инверсию. По Хайдеггеру, мы должны *потерять* изначальное понимание в усредненной и смутной понятности естественного языка, чтобы восстановить его в философском самоосмыслении. Точнее, задача феноменологической герменевтики как извещения известного о его собственном смысле [7, с. 37; 8, S. 37] – раскрыть всегда уже свершившуюся (не могущую иметь непосредственных свидетелей как прошлое, которое никогда не было настоящим) утрату действительного понимания как утрату, конституирующую наше существование в мире и исходную ситуацию исследования, и тем самым развернуть движение обыденного понимания вспять, преодолевая его изнутри, а не извне.

Здесь, однако, следует вернуться к приводившемуся выше соображению, которое вытекает из тезиса самого Хайдеггера о «подручности» языка и, на первый взгляд, сразу же компрометирует феноменолого-герменевтическую идею «познания известного». Если осмысленность языковых средств *конституируется* их нетематическим применением, то никакого *иного понимания,* кроме повседневного, вовсе не может быть, и попытка «философского осмысления» проговоренной речи обнаруживает лишь непонимание логики нашего языка. Позволяет ли представленная в *Бытии и времени* феноменология языкового опыта отразить этот аргумент и обосновать необходимость языка философии?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно принять во внимание два значения терминов «собственность» и «несобственность» в хайдеггеровской аналитике Dasein. Как показал Е.В. Борисов, понятия «собственности» и «несобственности» обозначают, с одной стороны, «идеальные» пределы экзистенциального пространства, а с другой – «реальные» движения Dasein в этом пространстве [16, с. 357]. В качестве пределов экзистенциального пространства собственность и несобственность являются его крайними точками, которые, однако, суть лишь *возможности* и потому никогда не могут быть даны или достигнуты актуально. Они представляют собой истину и неистину «в чистом виде», или, выражая это на хайдеггеровский манер, «раскрытость» и «сокрытость» бытия-в-мире. Как таковые они есть «то, куда», «то, ради чего» и одновременно «то, откуда» движется Dasein в экзистенциальном пространстве возможностей. Но так как существование Dasein в принципе динамично, оно не только не может достичь собствен-

ного или несобственного предела, но и не пребывает в какой-либо фиксированной точке экзистенциального пространства, т. е. всегда движется от собственности к несобственности или наоборот [16, с. 357]. Поэтому в своем втором значении собственность и несобственность указывают на соответствующие переходы: несобственность – это *движение* от собственности к несобственности, тогда как собственность – *обратное* движение от несобственности к собственности. Первое движение – *сокрытие,* а не *сокрытость,* второе – *раскрытие,* а не *раскрытость.* Поскольку «падение» – это «*бытийное движение в свершении Dasein*» [12, с. 288; 13, S. 378], работа повседневного языка в «толках», несмотря на то что она не подразумевает полной непонятности проговоренной речи (не есть «сокрытость» феноменов) и дает необходимое предварительное руководство для философского осмысления мира, *скрывает* (по своей *динамике*), а не *раскрывает* смысл сказанного. Раскрытие смысла требует движения в противоположном направлении, движения навстречу сказанному, а не вместе с ним.

Исходя из хайдеггеровского анализа падения, можно привести по крайней мере три аргумента против квазивитгенштейнианского тезиса о невозможности и тщетности философского нарушения «правил игры» повседневного языка. Эти аргументы показывают, каким образом повседневное понимание, будучи рассмотрено в динамике, оборачивается *затемнением* вместо прояснения.

Во-первых, горизонт *толкования*, которое в его наиболее простой и фундаментальной форме является смысловой идентификацией средств в окружающем мире [7, с. 149; 8, S. 149], необходимо делает себя недоступным для оперативного «видения», причем не просто в силу нетематичности. Структура толкования – «нечто как нечто» [7, с. 149; 8, S. 149] – такова, что горизонт толкования (мир) толкованию как раз не поддается, поскольку он не есть *нечто.* Дать ответ на вопрос «Что это такое?» – значит указать отсылки применения (например, молоток – средство для забивания гвоздей), но в отношении горизонта мира такой вопрос является уже неправомерным, ведь мир ускользает от *собственных* отсылок и не находит в них места. Горизонт здесь, как у Гуссерля, очерчивает пространство «возможного опыта», того, что доступно пониманию и толкованию, лишь вытесняя себя за пределы этого пространства, т. е. скрывая себя самим собой. Горизонт, таким образом, становится доступным только для *ложного узнавания*,

идентифицирующего мир как *нечто*. Горизонт мира показывает себя (поскольку без понятности мира понятность вещей была бы невозможна), и тем самым показывает не себя, а лишь иное. Другими словами, он, конечно, понят в повседневности, но при этом не только ускользает от обыденного толкования *как таковой,* но и искажается им. Повседневное толкование движется *от мира к вещам*[17]. Это движение есть, следовательно, не что иное, как утрата («сокрытие») горизонта, которая является не случайным заблуждением, но конститутивным моментом понятности/открытости мира. Это в неменьшей степени относится и к «инструментальной» интерпретации языка и понятности сказанного. Понятность сказанного как средства *есть* непонятность и затемнение языкового горизонта. Но этот горизонт и есть смысл: *«Смысл есть... на-что (Woraufhin) наброска, из которого становится понятно нечто как нечто»* [8, с. 151; 9, S. 151]. Если смысл есть горизонтный феномен[18] – не средство, а контекст мира, из которого оно становится понятным, – то повседневное понимание проговоренной речи есть ускользание и ложное узнавание смысла сказанного. Кроме того, проговоренная речь как средство имеет намного более сложную горизонтную структуру, чем обычное средство. Средство вроде молотка более или менее однозначно определено отсылками применения, тогда как языковое средство принципиально многозначно из-за вхождения в *различные* связи отсылок. Инструментальный характер языка превращается тогда в аргумент *против* смысловой самодостаточности повседневного словоупотребления. В повседневной речи смысл *сам себя скрывает*.

Во-вторых, ускользание горизонта неизбежно оборачивается разрывом отсылок, т. е. опредмечивающей интерпретацией мира, вещей и других. Речь идет здесь о чем-то вроде *дотеоретического опредмечивания* или, говоря более осторожно, дофилософской и донаучной самоинтерпретации бытия-в-мире, которая

---

[17] Этому не противоречит то обстоятельство, что хайдеггеровский анализ «подручного» нацелен на демонстрацию исходной неприметности и непредметности вещей окружающего мира. Изначальность средства (подручного) по отношению к предмету (наличному) показывает, что не мир понимается из вещей, а вещи из мира. В этом понимании, однако, и *осуществляется движение* от мира к вещам. Мировой горизонт затемняется как тем, что он показывает, так и тем, что он *показывает*.

[18] Интерпретация значения как «употребления» также строится на принципе контекстности, т. е. горизонтности смысла.

является конститутивным моментом повседневного понимания. Иначе говоря, повседневность предстает в «Бытии и времени» не просто как нетематическое оперативное «функционирование» смысловых структур, но и как скрывающая их тематизация. Даже если видеть в нетематической, оперативной работе языка ключ к разгадке философских проблем, необходимо еще освободить обыденную речь от того «объективирующего» толкования, которая *она сама себе дает*. Но это невозможно сделать, не выходя за ее пределы, так как искаженное «видение» себя самой есть конститутивная черта повседневности. Она проявляется в том, что «не только истина встречает как наличное, но бытийная понятливость вообще понимает ближайшим образом все сущее как наличное» [7, с. 225; 8, S. 225]. Исходя из хайдеггеровских описаний окружающего мира, можно было бы ожидать, что по крайней мере «внутримирное сущее» будет ближайшим образом пониматься как *подручное*, но этого как раз и не происходит из-за вторжения повседневного *самоистолкования*. То, что «ближайшим образом» встречается в повседневности, уже им заражено. Ближайшим образом и большей частью *Dasein* понимает себя из мира [7, с. 130; 8, S. 130]. Хайдеггеровский тезис о «несобственном» характере этого понимания, правда, покажется странным, если принять во внимание тот факт, что *Dasein* и *есть* бытие-в-мире. Из чего же тогда еще оно может понимать себя, как не из мира? Однако здесь нужно учитывать двусмысленность понятия мира: *Dasein* может либо понимать себя из мира, либо же понимать себя из *мира как мира*. В первом случае речь идет как раз о смешении бытия *в мире* (*Dasein*) с бытием *внутри мира* (наличным), т. е. об объективирующей деградации горизонта. Но это «падение» в то же время является конститутивным для *Dasein* и, следовательно, для мирового горизонта, ведь «сущность» *Dasein* – это чистый выход за *собственные пределы* (за пределы *собственности*) как абсолютная феноменализация в мире, полное снятие «внутреннего». Выход за пределы себя самого *есть* бегство от себя самого – чистое самообнаружение, которое одновременно есть чистое «самосокрытие» горизонта как не существующего внутри мира. Потерять себя в мире – значит потерять *мир*, но собственное бытие мира не может быть непосредственным покоем, предшествующим бегству от мира в мир, оно может обретаться только в бегстве от бегства, которое должно снова и вместе с тем впервые сделать мир миром. В первом, несобственном бегстве как растворении мира в мире

[7, с. 130; 8, S. 130] языку принадлежит решающая роль. В самом деле, если проговоренная речь есть *обмирщение раскрытости*, т. е. *горизонта*, она оказывается не чем иным, как обмирщающим самоистолкованием *Dasein*, которое и закрывает доступ к тому, что оно «непосредственно» и нетематически есть. Различие между «первичным» и «вторичным» обмирщением здесь снимается, поскольку для Хайдеггера толкование неотделимо от речи и языка. Смысл (горизонт) феноменализируется и раскрывается только в *выражении* (сказанном) и никак иначе, но эта «первая» феноменализация *есть* ускользание, затемнение и сокрытие смысла. Структура «естественно-трансцендентальной» языковой видимости есть *ничто как нечто*.

В-третьих, анонимность повседневного понимания означает, что сказанное *понято не мной* или, что то же самое, *мной не понято*. Если оно всегда уже понято, то *я никогда его не понимал* и лишь автоматически воспроизводил то, что «на слуху». Повседневное понимание всегда уже является *чужим*, причем не как *собственное* для кого-то *другого*, а как *ничье*. Следовательно, «само собой разумеющееся» в повседневности – это то, что понимает *никто* (das Man), т. е. *никто не понимает*. Оно *разумеет само себя* из-за отсутствия того, кто бы его разумел. Само собой разумеющееся образует «субстанцию» повседневности как то, что для своей понятности не нуждается в чем-либо или в ком-либо ином, и, таким образом, не нуждается и во мне как том «ином», благодаря которому оно становилось бы понятным. В голом свете этой понятности точно так же *ничего не видно*[19], как и в чистой тьме. Кто ослепил нас публичной понятностью повседневного языка? Никто. Прозрачность сказанного и есть непроницаемый свет, скрывающий «феномены феноменологии»: «Публичность затемняет все и выдает скрытое таким образом за известное и доступное каждому» [7, с. 129; 8, S. 129].

Исходя из этих аргументов, можно дать ответ на часто задаваемый вопрос о том, почему хайдеггеровские тексты не написаны на «человеческом языке». Для Хайдеггера человеческий язык – это язык das Man, и его ясность есть лишь обман читателя. Прояснение феноменов требует «расчеловечивания» языка.

Альтернативой исключенным возможностям – теоретическому дистанцированию от естественного языка, выражающему-

[19] Это «ничего не видно» подразумевает также невидимость ничто.

ся в построении однозначной терминологии, и «растворению» в повседневной речи – является движение естественного языка за пределы себя самого. В осуществлении этого движения и заключается стратегия построения языка феноменологии в «Бытии и времени». Хотя феноменология не может поставить себя вне естественного языка, она может взломать его *изнутри*. Тогда язык феноменологии становится не *иным языком*, существующим *наряду* с естественным, а самим естественным языком, выходящим за *пределы себя самого*. В «самопревосхождении» естественного языка осуществляется ис-толкование как вырывание у толков, похищение (Raub) «элементарнейших слов» из публичности проговоренной речи. Это похищение имеет черты грабежа (в немецком *Raub* присутствует такой оттенок смысла), поскольку оно может осуществляться только *в присутствии* того, кого лишают «собственности», т. е. в *ничьем* присутствии, присутствии das Man. Это – экзистенциальная «экспроприация экспроприаторов». И все же речь при этом идет не столько о насилии над повседневным языком, сколько об актуализации его скрытых возможностей, лишающей сказанное обманчивой самоочевидности. Как отмечает Е.В. Борисов, многочисленные неологизмы, используемые Хайдеггером в тексте «Бытия и времени» и ранних лекционных курсов, «построены на основе естественной лексики и так, чтобы в них выявлялись те или иные толковательные возможности естественного языка (его собственная “понятийность”)» [16, с. 356][20].

Этим подтверждается сказанное ранее: для Хайдеггера *событие* истины как *преодоление* сокрытия *есть* движение языка, в котором сказанное *снимает само себя*, а не отбрасывается невовле-

[20] Безусловно, здесь нужны оговорки. Вне всякого сомнения, в «Бытии и времени» сохраняются некоторые элементы традиционных стратегий построения философского языка. Прежде всего это касается латинских и древнегреческих (по своему происхождению) слов-терминов (онтический, онтологический, экзистенция, трансцендентальный, a priori и т. п.), которыми Хайдеггер пользуется подобно философам, ориентировавшимся на построение терминологического языка, или, точнее говоря, терминологического словаря *параллельно* естественному языку. Термины этого типа, однако, используются в «Бытии и времени» относительно редко (за исключением термина «экзистенция» и ее производных). *Доминирующая роль* в хайдеггеровском языке принадлежит терминам, построенным на основе естественной лексики.

ченным, внешним наблюдателем, непосредственно созерцающим сами вещи. Логос феноменологии есть полемос (война) против публичного затемнения языка, но это – гражданская война, внутренний раскол, своего рода «схизма» в обыденной речи, которая являет зияние смысла. В «смутном понимании бытия» возникают смута и смущение, которые порождают происходящую на наших глазах мутацию языка. Вызванные ею к жизни слова-монстры демонстрируют «сущностную» динамику истины как возвратного движения от несобственного понимания к собственному (это движение, согласно Хайдеггеру, и *есть* собственное понимание). Поэтому переходный характер феноменологического языка оказывается принципиальным: язык не выражает чистое философское понимание, парящее над повседневностью, но *есть* сам *переход* от обыденного и смутного предпонимания к феноменологическому пониманию [16, с. 356].

Таким образом, феноменологу предстоит проделать путь к языку туда и обратно, совершив кражу со взломом. Впрочем, путь «туда» в известном смысле уже пройден – исходное понимание всегда уже утрачено, я подхвачен движением «забалтывания» и живу чужой жизнью, причем не с начала, а как бы с середины. Однако *философское* движение по пути «туда» подразумевает у Хайдеггера преодоление иллюзии непосредственного феноменологического видения, которое не нуждалось бы в неподлинной утрате понимания. Чтобы найти искомое в философии, нужно потеряться дважды – потерять подлинное понимание в ясности естественного языка и потерять саму эту ясность (утратить обыденное понимание, выдающее самое темное за самооочевидное).

Поскольку то, *о чем говорится,* скрыто как раз *абсолютной прозрачностью того, что говорится,* как публичностью (Offentlichkeit) сказанного, феноменологическое раскрытие феноменов (того, о чем идет речь) должно лишить язык этой прозрачности и тем самым сделать его видимым, т. е. сделать видимой скрытую видимость как саму вещь. Оно представляет собой возвращение от языка к речи, движение от *Gerede* к *Rede*. Если переход от речи к языку заключался в проговаривании, предоставляющем ее в распоряжение публичности, то обратный переход предполагает выведение из публичности как своеобразное «от-говаривание» феноменологической совести, раз-говор с философским демоном. Конечно, как нетрудно понять из вышесказанного, это означает не отрицание, а *снятие* публичности проговоренной речи. Люди

(das Man), собственно, *не говорят,* а только *проговаривают* (дублируют) «всегда уже сказанное», подобно Даги Джонсу, повторяющему конец чужой фразы. *Говорит* только тот, кто, снимая эту вторичность, говорит *как бы впервые*. Только тогда сказанное становится показанным, но снятие вторичности делает его почти *неузнаваемым*.

Так как логос как «позволение видеть» сами вещи лишает язык прозрачности и обманчивой узнаваемости, он необходимо оборачивается продуктивным *затемнением* сказанного. Затемняющей прозрачности естественного языка противостоит раскрывающая темнота философской речи. Круг истолкования замыкается: повседневность – это речь, «всегда уже» превратившаяся в язык, тогда как язык феноменологии – это естественный язык, становящийся речью. В этом «круговом движении» речи и языка заключается, по-видимому, полнота динамики истины в смысле «Бытия и времени». Как повседневность, так и философская истина есть единство раскрытия и сокрытия (затемнения), но векторы соответствующих смысловых «движений» являются противоположными. Повседневность – это раскрытие, которое *скрывает* (затемняет и принципиально искажает) феномены, иначе говоря, она *есть превращение раскрытия в сокрытие*. Напротив, феноменология есть сокрытие (затемнение публичной прозрачности языка), которое *раскрывает* сами вещи, или само *превращение сокрытия в раскрытие*. Феноменология не затемняет смысл сказанного, а затемняет сказанное *его смыслом*. Феноменологический язык затрудняет и приостанавливает привычное движение читателя по тексту потому, что теперь сказанное не может быть *понятным само по себе*. Оно может быть понято только при условии действительного совместного *осуществления* соответствующего опыта, т. е. того, что Хайдеггер называет «изначальным со-бытием при том, о чем говорится». Другими словами, сказанное можно понять только посредством *собственного опыта* того, *о чем идет речь*, оно закрыто для «понимания понаслышке». В этом языке почти все выражения становятся «окказиональными», только с той разницей, что они указывают не на предметы и вещи, а на мир и «бытие» (ключевой термин «Бытия и времени, *Dasein*, является примером такого «окказионального выражения»). Я понимаю феноменолога, только если *сам вижу то*, «на что» и «куда» он показывает, присутствую при «показывании» и показанном. Но

поскольку показанное является только изнанкой сказанного, а не чем-то, что противостоит ему внешне, язык здесь в конечном счете показывает сам себя.

Катастрофическому опыту мирового целого – внезапному вторжению ужаса в повседневность как непредметному коллапсу отсылок – соответствует «мистический» опыт целостности языка в коллапсе отсылок обыденной речи. Это – не столько исчезновение языковой почвы под ногами, сколько ее колебание. Оно не оставляет прежним смысл оперативных понятий повседневной речи, но и не порывает с ним полностью. Скорее речь идет о промежуточном феномене, который можно было бы назвать *смысловым смещением* или мутацией естественного смысла. Отказ Хайдеггера от волевого и теоретического отстранения от языка предполагает, в известном смысле, и отказ от «авторства» в отношении этого смыслового переворота. Феноменолог не подчиняет язык своей власти, а лишь позволяет языковому остранению *случиться с нами*, затемняя свет публичности, делающий нас слепыми к тому, что *«само себя показывает»*. Иначе говоря, он не производит языковое событие, а только делает нас восприимчивым к нему, открывает наш опыт для невозможного и неподвластного нам речевого явления мира как мира. Он предоставляет слово не себе, но «логосу», не заботится о языке извне, но позволяет ему позаботиться о себе самом: «не мы играем словами, но сущность языка играет с нами» [17, S. 122]. Как речь язык внезапно приостанавливает автоматическое оперирование повседневными смыслами и раскрывает свою мировую целостность в сближении вещей далековатых посредством каламбуров (Erschlossenheit – Entschlossenheit), многозначных выражений (Unheimlichkeit одновременно как «жуть» (ужас), «бездомность» (отсутствие у *Dasein* места *внутри мира*) и «несокрытость» (heimlich означает «скрытый», «тайный»)), многосоставных слов (In-der-Welt-sein). Повседневные коннотации здесь не отсекаются ради фиксации «собственно» философского смысла (что соответствовало бы построению однозначной терминологии – *теоретическому* разрыву отсылок обыденной речи), а, напротив, в смысл термина одновременно встраивается *множество* подобных коннотаций, причем таким образом, что учет каждого смыслового «аспекта», принадлежащего своей системе языковых отсылок и на первый взгляд совершенно не связанного с другими аспектами и порой даже вступающего с ними

в конфликт, становится необходим для понимания соответствующего «понятия». Слово лишается однозначной идентичности здравого смысла. Естественный язык становится ужасающим, он «сходит с ума», у него «не все дома», но именно поэтому он раскрывает феномены (является unheimlich в тройном смысле слова), превращаясь в язык феноменологии.

Философское молчание

Обратное движение от *проговоренной* речи к речи, в которой Хайдеггер видит сущность истины как а-летейи, есть выход сказанного за пределы себя самого. Речь, таким образом, идет о переходе сказанного в *несказанное*, именуемом «умолчанием» (Verschwiegenheit). Умолчание есть логос того, что само себя показывает, поскольку оно «открывает и подавляет толки» [7, с. 165; 8, S. 165].

За несколько лет до «Бытия и времени» в «Логико-философском трактате» (1921) Людвиг Витгенштейн сформулировал знаменитый тезис о том, что попытка *говорить* о философских проблемах основана на непонимании логики нашего языка [18, с. 24]. Философские проблемы – это *невыразимое или мистическое*. Невыразимое *показывает себя*, и о нем можно только *молчать*. Как соотносится феноменология «умалчивающего» показывания у Хайдеггера и Витгенштейна?

Витгенштейново различение *показанного* и *сказанного* буквально разламывает единство феномено-логии: «То, что *может* быть показано, не *может* быть сказано» [18, с. 25]. Иначе говоря, или, точнее, иначе молча, феноменология невозможна, поскольку феномен и логос образуют «строгую дизъюнкцию» – *или феномен* (то, что себя показывает), или *логос* (сказанное).

То, что может быть сказано, находится с действительностью в отношении отображения [18, с. 9]. По Витгенштейну, языковая картина отображает некое возможное положение дел *в мире*, и поэтому то, о чем можно говорить, не может выходить за границу мира, как, впрочем, не может оно быть и самой этой границей. Конечно, отображение не означает чего-либо подобного *копированию* действительности (как бы она ни понималась) в языке. Оно подразумевает лишь как бы проекцию

возможной ситуации в мире, проекцию, которая, в зависимости от ее соответствия или несоответствия *действительному* положению дел, является истинной или ложной. *Способность* предложения (сказанного) *быть истинным или ложным*, отождествляемая с его осмысленностью, основывается, во-первых, на том, что оно как картина «изображает свой объект извне», и, во-вторых, на возможности соответствия элементов и их соотношения в картине вещам и их соотношению в действительности[21]. Подобно тому как имя (как и любой знак) имеет смысл лишь в контексте предложения, так и объекты невозможны вне контекста тех или иных положений дел (Sachverhalt)[22], образующих факты. Мир – совокупность фактов, а не вещей [18, с. 5].

«Показанное» имеет два смысла. С одной стороны, речь идет о «логике» как о проводимой в языке границе языка и мира. С другой стороны, под «показанным» понимается то, что лежит по ту сторону этой границы. «Трактат» показывает, как «работает» логика языка, чтобы продемонстрировать невозможность говорить о том, что выходит за ее пределы.

Прояснение логики сказанного – демонстрация того, как язык *заботится о себе сам* – составляет витгенштейнову «феноменологию». Способность языковой картины быть истинной или ложной предполагает существование чего-то общего между языком и действительностью. Это общее Витгенштейн называет «формой отображения» [18, с. 9]. Языковая картина в широком смысле может отображать любую действительность, форму которой она имеет (пространственная – все пространственное, цветовая – все цветовое и т. п.), но она не может отображать собственную форму отображения – ее она *показывает* [18, с. 9]. Так, пространственная форма отображения не является ни одним из элементов пространственной картины, ни *фактическим* соотношением элементов отображенного. Но то, что обще всем формам отображения, т. е. то, что вообще делает отображение возможным, есть *логическая форма*: «Всякая картина является *и* логической

[21] Так, именам как простым (неразложимым на составляющие) элементам предложения в действительности соответствуют «объекты» как логически неразложимые элементы мира [18, с. 6].

[22] Относительная самостоятельность объекта заключается в его способности входить в различные положения дел, подобно тому как относительная самостоятельность некоторого имени или знака заключается в его способности быть элементом различных предложений [18, с. 6].

картиной. (Напротив, не всякая картина является, например, пространственной.)» [18, с. 9]. Иначе говоря, логическая форма определяет язык вообще необходимым и непроизвольным образом – есть то, что обще языку и миру, – в то время как определенные выразительные средства (пространственные, цветовые, языковые знаки в их произвольности etc.) и соответствующие формы отображения являются в известном смысле случайными и произвольными. Поэтому логическая форма может быть лишь показана (является «феноменом» в «феноменологии» Витгенштейна), но не может быть *отображена* осмысленными предложениями. В самом деле, отображая действительность *извне*, никакая языковая картина не может быть истинной *a priori*, т. е. ее истинность или ложность не могут быть определены *изнутри* нее самой, без сопоставления с действительностью [18, с. 10]. То, что «логические предложения» истинны a priori, как раз означает, что они не являются какой-либо *картиной* действительности, ничего не говорят о мире. Все они представляют собой тавтологии [18, с. 58]. Они, таким образом, бессмысленны (осмысленные предложения *могут быть ложными*), хотя отсутствие смысла носит в данном случае проясняющий характер, поскольку очерчивает *границы языка* и тем самым границы мира, позволяет различить то, что *может* быть сказано, и то, что может быть только показано: «То обстоятельство, что предложения логики – тавтологии, *показывает* формальные – логические – свойства языка, мира» [18, с. 59]. В частности, тождество утверждения и двойного отрицания показывает, согласно Витгенштейну, что «логические константы» (отрицание и т. п.) не отображают каких-либо элементов действительности, но лишь принадлежат «логическому синтаксису» языка. То, что «логика трансцендентальна» [18, с. 64], так как представляет собой саму возможность языка и мира, показывает невозможность *трансцендентальной логики* (Кант), ведь последняя *a priori говорит о мире* (состоит из «априорных синтетических суждений», а не тавтологий). Логика не говорит о мире, но *показывает*, что может быть о нем сказано, и тем самым показывает, что о нем не может быть сказано и оттого не может быть сказано *вообще*. Она представляет собой границу мира, не являющуюся его *частью*. То, что языковая картина отображает действительность *извне*, уже показывает, что этой картины *в действительности* нет. Однако «Трактат» *говорит* о «логике языка» как о том, что себя показывает. Афоризмы «Трактата» есть логос феномена, который сам есть

логос – язык как он себя показывает. Поэтому изложенная в нем *феноменология* сама оказывается продуктивной бессмыслицей: «Мои предложения служат прояснению благодаря тому, что тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью – по ним – над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны» [18, с. 72–73].

По ту сторону логической границы языка и мира лежит этическое или эстетическое измерение жизни (этика и эстетика есть одно, утверждает Витгенштейн [18, с. 70]). Оно есть, т. е. обнаруживает себя, но не может быть выражено предложениями, даже «квазипредложениями» логики: «В самом деле, существует невысказываемое. Оно *показывает* себя, это – мистическое» [18, с. 72]. В известном, а точнее, неизвестном смысле мистическое переворачивает иерархию смысла и бессмыслицы, поскольку «смысл мира должен находиться вне мира» [18, с. 70]. С этой точки зрения то, что отображается *осмысленными предложениями, бессмысленно,* тогда как все предложения о смысле мира бессмысленны (не являются предложениями), поскольку он не поддается отображению. В письме к Людвигу фон Фиккеру Витгенштейн так характеризует задачу *Трактата*: «Смысл книги – этический. Как-то я хотел включить в предисловие предложение, которого фактически там теперь нет, но которое я сейчас напишу Вам, поскольку оно, быть может, послужит Вам ключом; а именно я хотел написать, что моя работа состоит из двух частей: из той, что имеется здесь в наличии, и из той, что я *не* написал. И как раз эта вторая часть более важна. А именно, посредством моей книги этическое ограничивается как бы изнутри; и я убежден, что *оно* строго ограничивается ТОЛЬКО так. Короче, я думаю: Все то, о чем многие сегодня *болтают*, я устанавливаю в своей книге тем, что я об этом молчу» [19, S. 35–36]. Логос феномена как мистического/этического/эстетического, которое себя показывает, есть молчание. Болтовня же означает попытку отобразить в языке, который с необходимостью является мирским, то, что миру по своей сути не принадлежит и потому не может быть отображено или *сказано*. Казалось бы, нетрудно распознать здесь проблему, аналогичную финковской проблеме *вторичного* (языкового) *обмирщения* феноменов и хайдеггеровской проблеме «забалтывания» самих вещей в «толках». Глубокое различие заключается, однако, в том, что для Витгенштейна языковое «обмирщение» не является *проблемой* в собственном смысле слова, так как «проблема» такого рода *неразрешима*. Во-первых, она неразрешима постольку, поскольку язык,

который не отображал бы возможные мирские ситуации, не был бы *языком*. Во-вторых, она неразрешима потому, что проблема – это *мирской вопрос*, на который всегда можно дать ясный ответ, хотя решение таких вопросов не является ни задачей философии, ни задачей логики. Ни философия, ни логика *ничего не говорят о мире* и, следовательно, не предполагают истинности или ложности каких-либо *осмысленных предложений,* равно как и не занимаются *установлением* их истинности или ложности. В этом смысле для Витгенштейна не существует *философских проблем* (разрешимые проблемы не принадлежат философии, неразрешимые проблемы не являются проблемами). Там, где невозможно дать ответ, не существует и *вопрос* – условием возможности (осмысленности) вопроса является возможность ответа, а последняя существует лишь там, где нечто может быть сказано: «Для ответа, который невозможно высказать, нельзя также высказать и вопрос» [18, с. 72]. В таком случае вопрос, соответствующий проблеме языкового обмирщения, просто не может быть поставлен и, таким образом, не существует. Мистический характер философских проблем обнаруживается в том, что «самые глубокие проблемы – это, по сути, *не* проблемы» [18, с. 19]. Мистическое – это то, что показывает себя *непосредственно*, с необходимостью минуя язык. Молчание о мистическом тогда также оказывается непосредственным. Оно не есть выход сказанного за пределы себя самого, который показывал бы само ускользание мистического от языка. Мистическое находится по ту сторону различия истинного и ложного (тогда как в логике тавтология необходимо *истинна,* хотя и не как осмысленное предложение, а противоречие в том же смысле *ложно*). И все же Витгенштейн *говорит* о мистическом: «Переживание мира как ограниченного целого – вот что такое мистическое» [18, с. 72].

Напротив, хайдеггеровское умолчание *опосредованно* языком и существует, т. е. *показывает себя* только как *сказанное*. В то время как для Витгенштейна невозможность ответа означает невозможность вопроса, для Хайдеггера невозможность говорения означает невозможность молчания. О чем невозможно говорить, о том невозможно и *молчать*: «Кто никогда ничего не говорит, не способен в данный момент и молчать. Только в подлинной речи возможно собственное молчание. Чтобы суметь молчать, *Dasein* должно иметь что сказать, т. е. располагать собственной и богатой разомкнутостью самого себя» [7, с. 165; 8, S. 165]. В умолчании философ, или, точнее, то, чему он предоставляет слово, не молчит,

а *говорит в модусе молчания*. Витгенштейново «молчание» тогда является не молчанием, а *немотой* перед лицом «показанного», которое вовсе не может быть сказано. В немоте «говорит» скорее Nemo, не*мой* – значит *несобственный*. «Собственное» молчание в хайдегеровском смысле подразумевает *самоотрицание* сказанного. То, что язык при этом скрывает сами вещи (о чем свидетельствует необходимость снятия проговоренной речи), не означает, что он является внешним препятствием на пути к изначально немым феноменам, но, наоборот, показывает, что языковое сокрытие есть конститутивный момент феноменализации как таковой.

Невозможность вообще и невозможность говорить о феноменах приобретают в «Бытии и времени» иной смысл, нежели в «Трактате». Невозможное не ограничивает возможное извне. Невозможное *есть* возможное *как возможное*, т. е. как то, что *не может быть осуществлено*, поскольку оно *есть*. Осуществление снимало бы *возможность* возможного. Поэтому смысл возможности заключается в невозможности ее осуществления, понимаемой Хайдеггером как *невозможное осуществление*. Dasein, согласно Хайдеггеру, *есть* собственная возможность [7, с. 143; 8, S. 143] и, следовательно, собственная неосуществленность. Другими словами, возможность как «сущностное» определение «фактичной жизни»[23] есть не *возможность действительности*, а открытость будущего, без которой жизнь уже *не есть*. Dasein *есть*, поскольку оно *еще не есть* [7, с. 236; 8, S. 236]. Из всех его возможностей решающее значение приобретает тогда та, которая составляет *горизонт* (границу) жизни и как таковая *не может быть осуществлена*, *поскольку* жизнь *есть*. Это – *возможность* снятия конститутивной неполноты жизни или *невозможность жизни* [7, с. 234; 8, S. 234]. Такой возможностью является *смерть* [7, с. 234; 8, S. 234]. Понимать собственную жизнь исходя из смерти как *возможности* – значит понимать ее из единственной возможности, не допускающей осуществления [7, с. 262; 8, S. 262]. Это понимание раскрывает собственный смысл жизни как открытой возможности и – поскольку раскрытие и *есть* то, что раскрывается, – *превращает* жизнь в то, *чем она всегда уже была*, т. е. *делает ее возможной* посредством того, что *оставляет* ее таковой. Я становлюсь самим собой тогда, когда понимаю себя исхо-

[23] Я использую здесь термин из ранних лекционных курсов Хайдеггера, чтобы не утяжелять текст слишком частым употреблением хайдеггеровского Dasein.

дя из *невозможного*, но при этом *совершенно достоверного опыта* [7, с. 264; 8, S. 264]. *Достоверно*, что я умру, хотя *я не могу умереть*. Ближайшим образом и большей частью эта возможность скрыта, поскольку я *есть* моя забота о впадении в забытье повседневной жизни как осуществление «обычных» – осуществимых – возможностей. Иначе говоря, под «несобственным» существованием *Dasein* Хайдеггер понимает захваченность уничтожением смысловой неполноты жизни. Уничтожение этой неполноты не может ее устранить, однако оно есть само движение «сокрытия» горизонтности жизни. Но возвратное движение раскрытия горизонта в опыте смерти показывает, что я «всегда уже» не просто есть то, что я еще не есть, но и *есть* то, *чем я не могу быть*. Здесь обнаруживается радикальный смысл тезиса о том, что я *есть* выход за собственные пределы. В опыте смерти горизонт раскрывается как *закрытая открытость*. Именно закрытость горизонта жизни (смерть как конечность) *открывает* его для невозможного. *Переход* от несобственности (Uneigentlichkeit) к собственности (Eigentlichkeit) есть невозможный опыт события (Er-eignis). Dasein как возможность *есть* собственная *невозможность* [7, с. 306; 8, S. 306]. Жизнь есть чистый выход за собственные пределы, совершаемый горизонтом шпагат пустоты, размыкающий тавтологию идентичности.

Эти интуиции *подтверждают* тезис о том, что *говорить* о феноменах *невозможно*. Но теперь эта невозможность приобретает позитивный смысл. Подобно жизни, сказанное *есть* собственная *невозможность*. Я говорю в собственном смысле только тогда, когда высказываю то, что сказано быть *не может*. В этом и заключается *феноменологическое прояснение* сказанного – проговоренная речь может быть действительно понята лишь из ее *невозможности*. Хайдеггер как бы переворачивает Витгенштейново положение, согласно которому тот, кто пытается говорить о «показанном» вместо фактов мира, порождает видимость речи вместо действительной речи (мне или другим *кажется*, что я говорю, когда говорю о феноменах, но *на самом деле* я не говорю, а произвожу «неартикулируемые звуки», поскольку «не наделил значением некоторые знаки в своих предложениях» [18, с. 72]). Когда я высказываю то, что может быть сказано, я порождаю лишь видимость речи[24] и создаю *речью* видимость обсуждаемо-

[24] Конечно, как было показано выше, эта видимость для Хайдеггера не есть ничто, она является конститутивным моментом самого феномена.

го и говорящего. В этом случае «я» не говорю (а *проговариваю*) и говорю не я (а никто как das Man), тогда как обсуждаемое не раскрывается, а скрывается. В самом деле, то, что люди *говорят о сказанном* вместо *показанного*, и конституирует структуру «толков». *Действительная* же речь есть событие как *реализованная невозможность*, делающая возможным истинное «со-бытие» при том, о чем говорится. Сказанное *становится сказанным* лишь поскольку оно целиком выходит за пределы *себя самого*. Только вопросы, на которые *невозможно ответить*, являются *действительными проблемами*: разрешимые проблемы *сами по себе* не являются проблемами.

Хайдеггеровская интерпретация совести связывает невозможность *Dasein* с невозможностью проговаривания. Зов совести, «отзывающий» *Dasein* из «публичности толков» и «вызывающий» его к «собственной способности быть», т. е. к смерти как «невозможной» возможности, «говорит в тревожном модусе молчания» [7, с. 277; 8, S. 277]. Он «идет *от* меня и все же *сверх* меня», так как есть голос логоса, неподвластный мне и все же осуществляющийся только через меня. Зов, утверждает Хайдеггер, «есть отличительная (ausgezeichnete) речь *Dasein*» [7, с. 277; 8, S. 277]. Он исходит от бездомности, которая *показывает*, что *Dasein* не имеет места *внутри мира* и раскрывается в настроении ужаса как опыте *мира как мира*, реализующемся в коллапсе отсылок мира и обыденного языка [7, с. 277; 8, S. 277]. Совесть (Gewissen) извещает о собственном смысле *известного*.

Афоризмы «Трактата», описывающие «мистическое», на удивление хорошо встраиваются в хайдеггеровскую феноменологию речи, языка и мира. Но при этом, конечно, происходит «смена аспекта»[25]. Мистическое, по Витгенштейну, есть переживание мира как ограниченного целого, а «мир и жизнь суть одно» [18, с. 56]. В контексте «Бытия и времени» переживание жизни и мира как «ограниченного целого» есть не что иное, как опыт смерти и ужаса. Смерть – это возможная «целостность» (Ganzsein) *Dasein* как фактичной жизни [7, с. 277; 8, S. 277]. Ужас есть исходный опыт мира *как мира* [7, с. 187; 8, S. 187], т. е. опыт *горизонтности* (ограниченной целостности) мира. Опыт смерти и ужаса – один и тот же опыт *конечности* бытия-в-мире: «Бытие-к-смерти есть

[25] О смене аспекта в контексте философии Витгенштейна см. исследование В.В. Бибихина [20, с. 418–460].

сущностно ужас» [7, с. 266; 8, S. 266][26]. Речевым осуществлением этого опыта является зов совести, *говорящий* в модусе *молчания*. Витгенштейново истолкование мистического и его тезис о невыразимости феноменов тем самым получают феноменологическое обоснование, но «смена аспекта» позволяет Хайдеггеру преодолеть границу выражения, точнее, позволяет границе выражения преодолеть саму себя. Феноменология мыслит немыслимое, поскольку немыслимое *есть мыслимое как мыслимое*.

Герменевтическое «как» (структура истолкования – «нечто как нечто») вклинивается между нечто и им самим и раздваивает его простоту. Нечто «до» и «после» *как* имеет *разный смысл*. Точнее говоря, сама эта двусмысленность *есть* смысл «нечто». Тавтология превращается тогда в *осмысленное предложение* («синтетическое суждение»), хотя ее осмысленность заключается, конечно, не в отображении чего-либо мирского. Тезис Витгенштейна о тождестве утверждения и двойного отрицания, иллюстрирующий бессмысленность логических констант, становится здесь проблематичным. Простое утверждение и двойное отрицание *в самом деле имеют разный смысл* там, где *я* «всегда уже» еще не есть и «одновременно» *уже не есть* то, что оно всегда уже есть. Собственность («бытие самим собой») *есть* несобственность (*Dasein,* по Хайдеггеру, *всегда уже* «отпало» от себя [7, с. 175; 8, S. 175], и, следовательно, всегда уже не есть то, что оно всегда уже есть), *выходящая за пределы себя самой*, а не изначальное совпадение с самим собой, которое соответствовало бы тавтологичности простого утверждения. Я *становлюсь* самим собой постольку, поскольку голос совести открывает мне *невозможность* совпадения с самим собой и позволяет распознать в этом совпадении *падение*. Пожалуй, Хайдеггер мог бы обыграть двусмысленность *Entfremdung* (отчуждения) так же, как двусмысленность Ent-fernung (от-дале-ние как преодоление дали) [7, с. 105; 8, S. 105]. Становление собой *есть двойное отчуждение* или *одно и то же* отчуждение в его двойственности – утрата себя в анонимности публичного мира и от-чуждение (Ent-fremdung) как преодоление этой чуждости. Ис-

[26] Впрочем, «мистический» опыт целостности мира, согласно Хайдеггеру, осуществляется также и в самых обычных, «некатастрофических» настроениях – скуке, радости, страхе и т. п. Настроение как опыт *мира как такового* в его целостности раскрывает обыденность мистического и мистический характер обыденного. «Мистическое» в «Бытии и времени» – не факты, а обыденная *фактичность* мира.

тина здесь – само *движение* тавтологии и «логической константы», то «опосредствование», которое полностью изменяет смысл «исходного» нечто, предшествовавшего истолкованию. Истина есть ис-толкование как выведение из «сокрытости» толков, а не *обладание истиной*. «Как» истолкования, отделяющее нечто от него самого, и есть движение «не-сокрытости», открытость как трещина в идентичности, движущая пустота или неравенство самому себе, которое *есть* самость. *Осмысленная тавтология*, будучи историчной, подразумевает, что нечто *становится* собой и, следовательно, собой *не является,* всегда превращается в себя и оттого никогда в себя не превращается – не может собой *стать*. Как раскрытие, истина есть нечто совершенно иное, чем голый свет логико-математического равенства в пустыне без деревьев и теней.

Превращение сокрытия в конститутивный момент феноменов позволяет Хайдеггеру противопоставить логической тавтологичности «показанного» феноменологическую тавтологичность раскрытия. Хайдеггеровский «ответ» на заключительный афоризм «Трактата» «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» – «Но собственное молчание позволяет языку говорить» – в полной мере соответствует методологии «Бытия и времени». Молчание освобождается от пустой тавтологичности двойным «опосредствующим» переходом от речи к повседневному языку (своеобразным «от-речением» Dasein от себя самого) и от повседневного языка к речи в *умолчании*. Молчание говорит, потому что оно *становится* молчанием только посредством языка, язык молчит, так как он становится собой лишь в умолчании. Показанное есть рас-сказанное и расс-казанное (скрытое). А-летейя как раскрытие есть выведение из забвения, напоминающее гегельянское воспоминание (Er-innerung) [22, с. 410]. Воспоминание есть возвращение из мира к бытию в мире *как мире*, обретаемому в опыте умирания. Собственное умирание есть «всякий раз мое» (jemeiniges) умолчание, в котором впервые *изрекается* сказанное.

Феноменологическая тавтология умолчания в известном смысле размыкает и логическую тавтологию, поскольку она раскрывает нелогический исток «закона тождества». Закон тождества – не столько аналитический принцип логики, сколько априорное *синтетическое* основоположение онтологии наличного. Вполне быть самим собой может только то, что лишено самости. Вещь есть она сама, *если* у нее нет мира, жизни и будущего. Феноменология *Dasein* показывает производность (Abkünftigkeit) логической истины от логоса [7, с. 160; 8, S. 160], от истины рассказанной истории.

Герметичность «герменевтического языка»

Можно было бы ожидать, что ориентация на повседневную речь, определяющая языковую стратегию Хайдеггера в «Бытии и времени», сделает его философский язык более открытым по сравнению с языком текстов, которые строятся вокруг искусственной терминологии (например, текстов Канта или Гуссерля). В действительности дело обстоит совершенно иначе – герменевтический текст «Бытия и времени» намного более герметичен, нежели «терминологические» тексты. Эта герметичность проявляется не только в недоступности хайдеггеровского языка для читателя, ожидающего от философского текста ясности и отчетливости, но и в том, что в терминологию «Бытия и времени» словно бы встроена «блокировка» концептуального перевода. Хайдеггеровский язык кажется замкнутым и даже догматичным, чем как будто объясняется и его суггестивное воздействие. Связь естественной и феноменологической «точек зрения» в «Бытии и времени» – лестница, которую Хайдеггер подставляет обыденному пониманию, постулируя повседневность как исходный пункт и тему феноменологического анализа – оказывается еще более недоступной, чем внезапный и необъяснимый скачок в сферу понимания, которого требует от естественного сознания гуссерлевский принцип эпохе. Этот факт представляется удивительным и нуждается в прояснении.

За отправную точку я хотел бы здесь взять одно примечательное обстоятельство, которое, несмотря на свою очевидность и даже тривиальность, нередко ускользает от внимания. Выход за пределы естественного языка осуществляется отнюдь не только в философских текстах. Не только наука, но и любая профессиональная деятельность создает свой язык, или, говоря более осторожно, задействует выразительные средства, не принадлежащие естественному языку. В этом смысле тезис о несуществовании какого-либо языка, помимо естественного, требует корректировки. Кроме естественного, существует огромное количество профессиональных языков, хотя, вероятно, не существует какого-либо *общего языка,* помимо повседневного. Язык «точных наук», в которых «естественное сознание» усматривает образец научности, в плане своей искусственности находится намного дальше от естественного языка, чем язык самых сложных и «темных» философских произведений. Однако достойно удивления, что, по-видимо-

му, нигде, кроме философии, разрыв между «неестественным» и естественным языком не вызывает никакого протеста со стороны здравого смысла. Сам этот разрыв считается *само собой разумеющимся*. Речь идет о *естественном* разрыве естественного и неестественного языка. Естественность разрыва заключается в том, что он не подразумевает выход в совершенно иное смысловое измерение и указывает лишь на «разделение труда» в жизненном мире. Чем более богатым и разветвленным является профессиональный мир, тем более естественным феноменом предстает взаимное непонимание. Доверие естественного сознания к науке нисколько не поколеблено непонятностью научных текстов для непрофессионалов. Эта непонятность *сама собой разумеется*.

Напротив, жалобы на непонятность философских сочинений являются свидетельством смутной догадки о том, что философия ближе к обыденному миру, чем наука в обычном смысле слова, и в этой своей близости не может быть сведена к одной из профессий. Эта непонятность *непонятна*. Но источник чувства неуютности (Unheimlichkeit), испытываемого читателем философского текста, обычно ускользает. Остается непонятным, что же, собственно, непонятно в этой непонятности.

Непонятность непонятности философского произведения есть непонимание непонятности, *показываемой* произведением. Непонятной в философском смысле является повседневная жизнь. Философское приближение (своего рода Ent-fernung) к жизни состоит в *проблематизации*. Философия не решает жизненные проблемы, но обращается к жизни *как проблеме*, или, что то же самое, к *жизни как жизни*. Поэтому она подразумевает совершенно иной и радикальный разрыв с повседневными очевидностями. *Естественный* разрыв с жизнью, осуществляемый «нефилософской» наукой, состоит не в проблематизации, а в объективации. Дистанцируясь от жизненного мира, наука – в той мере, в какой она понимается позитивистски – делает его предметом, а не проблемой. Самоочевидность мира является условием возможности объективации. Объективация заключается в отсечении и маскировке смысловых горизонтов, т. е. представляет собой депроблематизацию. Разрыв между «позитивной» наукой и обыденной жизнью является естественным, поскольку он есть лишь радикализация разрыва жизни с самой собой. Естественная жизнь в мире *есть* забвение («сокрытие») неустранимой неосуществленности, лишающей эту жизнь объективной идентичности. Бегство

от смысловой неполноты и неопределенности становится методом научной объективации. Феноменологическая тавтология вытесняется логической. Ясные и отчетливые понятия превращают текучесть, неопределенность и многозначность жизненного мира и повседневного языка в статичный объективный порядок.

В этом отношении жест теоретического разрыва с жизнью, выражающийся в построении профессионального языка философии (хотя в философии, в отличие от науки, этот жест вовсе не является объективирующим), здравому смыслу легче распознать и присвоить, нежели аффективное дотеоретическое остранение, на котором строится хайдеггеровская «герменевтическая интуиция». Именно отказ от теоретической дистанции по отношению к жизни делает хайдеггеровский язык почти непроницаемым. Позиция феноменолога становится неуловимой, он ни внутри мира, ни вне его.

Герметичность языка феноменологии в «Бытии и времени» соответствует герметичности естественного языка, который превращается в исходный феномен в результате деструкции идеи «незаинтересованного наблюдателя». Эта герметичность обнаруживает себя как абсолютное единство показанного и сказанного, которое составляет буквальный смысл феноменологии. Хотя в «толках» Хайдеггер видит конститутивный момент неаутентичной повседневности, они определяют языковую стратегию «Бытия и времени», поскольку в качестве структуры естественного языка (проговоренной речи) демонстрируют сущностное переплетение созерцания и выражения. Смысл может *явить себя* только в *выражении*. Но так как феноменология снимает различие между феноменом и бытием, смысл *есть* то, что выражено. Смысл – сама вещь, поскольку мир – это значимый мир. Сказанное *есть* феномен, оно себя показывает, из чего следует, что оно *непроницаемо*, ведь *за феноменом* ничего нет. Тем не менее феномен *всегда уже* скрыт, причем не чем-то иным, а самим собой. *Необходимым* моментом феноменализации является первоначальный переход раскрытия в сокрытие, т. е. видимость выражения, понятая одновременно в нескольких смыслах – как видимость, создаваемая выражением, как видимость того, что сама вещь действительно выражена, как сущностное условие «видения» феноменов. Однако самим собой феномен становится только в *имманентной критике* языковой видимости, которая является сворачиванием сказанного в показанное. Показанное, другими словами, *есть* пульсация сказанного. Поскольку герменевтическая критика сказанного имманентна,

она есть *самокритика* языка, а не демонстрация неадекватности выражения феномену с внеязыковой точки зрения. Феноменология – веселая наука, ибо она показывает нам язык.

Таким образом, выключение немого божественного взгляда делает невозможным *внешнее* размыкание языка. Событие истины, как оно раскрывается в «Бытии и времени», есть *двойное движение выражения* как переход показанного в сказанное (сокрытие) и сказанного в показанное (раскрытие). Эта герметичность языка превращает *сам феномен* в *герменевтическую проблему.* Показанное есть сказанное, так как проговоренную речь нельзя отделить от самой вещи с точки зрения абсолютного наблюдателя, однако как *скрывающий себя* феномен сказанное первоначально представляет собой лишь видимость, собственный смысл которой еще только предстоит разгадать. При этом различие видимости и истинного раскрытия не требует возвращения к привычной точке зрения на язык как на проводник внеязыковых содержаний, но, напротив, должно продемонстрировать ее невозможность. В «толках» я не вижу и не могу видеть саму вещь «через» сказанное, а вижу сказанное *вместо самой вещи*, т. е. не вижу ничего «за» сказанным. В раскрытии собственного смысла проговоренной речи не я выхожу за пределы сказанного, осуществляя акт непосредственного неязыкового видения, а сказанное полностью выходит *за пределы себя самого*.

Поскольку раскрытие феноменов имманентно языку, феноменологическое мышление лишается предметной опоры и *полностью переходит* в язык. Сказанное становится показанным и оттого утрачивает прозрачность: феномены уже нельзя увидеть *через* язык, так как они являют себя *в нем самом.* Мышлению не удается пройти через язык, к предполагаемым внеязыковым содержаниям, оно задерживается языком и «спотыкается» об него. Понимание горизонта как закрытой открытости, обосновываемое Хайдеггером в анализе феномена смерти, снова вступает здесь в игру. Именно замкнутость языка наделяет его радикальной открытостью, т. е. открывает его для невыразимого. Место мертвого языка[27] философских терминов занимает умирающий естественный язык.

---

[27] Выражение «мертвый язык» имеет здесь не негативный, а обычный смысл. Мертвым является язык, не находящийся более в повседневном употреблении. Он лучше всего подходит для построения искусственной терминологии, поскольку освобождает от усилий, направленных на отсечение повседневных коннотаций, которые становятся неизбежными тогда, когда терминология черпается из «живого» языка.

Конечно, «спасительная» открытость языка для невыразимого не устраняет опасность догматизации – наоборот, она непосредственно сопряжена с ней. Эта опасность здесь более значительна, чем в философских языках, строящихся на искусственной терминологии. Блокировка «пересказа», которую Хайдеггер встраивает в язык феноменологии для противостояния «толкам», не позволяет пересказать сказанное также и в другом смысле, а именно не позволяет сказать его *иначе*. Но если сказанное нельзя сказать иначе, его остается только *повторить*, что возвращает говорящего в измерение «толков». В хайдеггеровском языке тоже, хотя и в несколько ином смысловом облике, обнаруживается парадокс Витгенштейна, который можно было бы назвать парадоксом невозможности метаязыка. В языке есть то, что он говорит, и то, что он показывает. Показанное в языке – языковая (логическая) форма отображения – не может быть сказано, из чего следует невозможность метаязыка. Однако там, где показанное *есть* сказанное, невозможность метаязыка становится невозможностью *иного языка*. Я не могу говорить *о* феноменологическом языке, но могу говорить лишь *на нем*. Выход за его пределы может быть только имманентным, ведь у этого языка как феномена нет внешнего «мета». В себе самом он образует новую видимость – догматизм «трансцендентальной наивности».

Невозможность *внешнего* метаязыка для переописания феноменов хайдеггеровской феноменологии подчеркивается тем обстоятельством, что для Хайдеггера «собственно языковая единица – это не *предложение,* а *слово*» [21, S. 402]. Исходный акт говорения – не пропозициональное связывание, а поэтическое именование [9, с. 208]. Поэтико-феноменологическое имя не может быть «разложено» дескрипциями. Им окликается скрытое завесой великолепие жизни. То, что может быть сказано, не может быть пересказано.

И все же возможность размыкания хайдеггеровского языка столь неуловима именно потому, что она находится на виду. Конечно, это размыкание может быть только имманентным, однако его возможность содержится в исходном пункте экзистенциальной аналитики. Им является *естественный язык*. Для Хайдеггера язык феноменологии является не внешним метаязыком по отношению к естественному языку, а естественным языком, выходящим за пределы себя самого. Но это означает, что и естественный язык является не внешним метаязыком для языка феноменологии,

а языком феноменологии, поскольку он выходит за *собственные* пределы. Выход собственной речи и собственного понимания за пределы себя самих является конститутивным моментом истины как раскрытия, причем не только потому, что образует исходный пункт феноменологического анализа и первоначальное событие, к которому мы всегда уже опоздали. Истина есть *движение раскрытия*, и поэтому она является собственной неосуществленностью. Истина, таким образом, *есть проблема*, проблематичность которой состоит в неполной проясненности и затенении феноменологической ясности наивностью естественного языка. Следовательно, именно естественный язык пробуждает нас теперь от догматической дремоты трансцендентальной наивности, и после длительных странствий по извилистым тропам «Бытия и времени» мы снова обнаруживаем себя в начале пути и видим, что свет истины – лишь мерцание двойной видимости. История алетейи – круговорот теней, зигзагообразное движение памяти и забвения.

Однако историчность проговоренной речи исключает существование всеобщего естественного языка. По Хайдеггеру, естественный язык – это язык данной исторической ситуации, раскрывающий публичное понимание в его «здесь и сейчас». Это означает, что размыкание хайдеггеровского феноменологического языка нельзя осуществить с точки зрения вечности – оно остается открытым вопросом, адресованным мне и погруженным в Лету фактической речи. Размывая границы моего языка, он размыкает границы моего мира.

Литература

1. *Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Вып. 1. С. 361–380.

2. *Шестова Е.А.* Спекулятивное рассуждение в меонтической онтологии О. Финка // Horizon: Феноменологические исследования. 2018. Т. 7. № 2. С. 391–413.

3. *Шестова Е.А.* Язык феноменологии: Э. Гуссерль и О. Финк // Vox: Философский журнал. 2012. № 13. С. 19–63.

4. *Bruzina R.* The Enworlding (Verweltlichung) of Transcendental Phenomenological Reflection: A Study of Eugen Fink's "Sixth Cartesian Meditation" // Husserl Studies. 1986. No. 3. P. 3–29.

5. *Sepp H.R.* Medialität und Meontik – Eugen Finks spekulativer Entwurf // Internationale Zeitschrift für Philosophie. 1998. No. 1. S. 85–93.

6. *Luft S.* Phaenomenologie der Phaenomenologie. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

7. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

8. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

9. *Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Вып. 1. С. 190–220.

10. *Haas A.* The ambiguity of being // Heidegger in the Twenty-First Century. Contributions to Phenomenology. Vol. 80 / Ed. by T. Georgakis, P.J. Ennis. Dordrecht: Springer, 2015. P. 9–21.

11. *Черняков А.Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: ВРФШ, 2001.

12. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.

13. *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1979.

14. *Heidegger M.* Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1993.

15. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.

16. *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 345–375.

17. *Heidegger M.* Was heisst Denken? Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2002.

18. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.

19. *Wittgenstein L.* Briefe an Ludwig von Ficker. Salzburg: Verlag Otto Müller, 1969.

20. *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

21. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

22. *Tugendhat E.* Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1976.

ОЙГЕН ФИНК:
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, КОСМОЛОГИЯ, СЧАСТЬЕ

Евгения А. Шестова

Революция духа. Комментарий к статье О. Финка «Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля?»

Аннотация. В комментарии к статье О. Финка «Чего хочет феноменология Э. Гуссерля?» с отсылкой к прижизненным публикациям и изданным позже манускриптам раскрываются основные понятия, которые Финк рассматривает в своей статье: полагание основания философии и философский пафос. Оба они связаны с начинанием философии и призваны представить не эксплицированную Гуссерлем экзистенциальную и мотивационную составляющую феноменологии.

В разделе о полагании философского основания указано на связь финковского понимания «внутримирного» развития духа как череды формируемых и преодолеваемых в миросозидающем стремлении гештальтов с гегелевским пониманием Духа. Финк делает акцент не на телеологии развития духа, а на его подвижности, способной преодолевать созданные смыслообразования. Феноменологическое полагания основания состоит в обнаружении невозможности стабильного основания и в повороте к духу как самопревосходящему основанию. Это обосновывает и постоянное самопреобразование феноменологии как метода.

Способность духа к самопреодолению понимается Финком не в смысле возможности, а в смысле страсти, философского пафоса. Философский пафос, присутствуя уже в естественной установке, становится мотивацией для феноменологического переворота всего человеческого существования. Понимание пафоса как движущей силы философии не означает иррационализма философии, но позволяет выйти из ложной дихотомии рациональное/иррациональное. В комментарии проясняются финковские отсылки к Ницше и его идее «страстности мышления». Специфически феноменологический пафос открывает за самопониманием человека – самопонимание духа, и феноменология методически реализует сущностную подвижность духа.

Ключевые слова: О. Финк, феноменология, полагание основания философии, философский пафос

© Шестова Е.А., 2021

Evgeniya A. Shestova

Revolution of Spirit. Notes to E. Fink's Article "What does Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?"

Abstract. The notes to E. Fink's Article "What does Phenomenology of E. Husserl Want to Accomplish?" explains the key concepts used by E. Fink to clarify the phenomenology: the ground-laying of phenomenology and the philosophical pathos. In order to do this we refer to E. Fink's manuskripts from 30s and his published books. The both concepts are related to the beginning of philosophy and set before the existential and motivational side of phenomenology, thas was not explicated by Husserl.

In the section about ground-laying of philosophy we point to the link of Fink's conception of mundane evolution of the spirit as the series of forms (Gestalt), formed and transcended in it's world-creating acting to the Hegel's conception of the Spirit. Fink accents not the teleology of the spirit's evolution, but it's mobility, it's possibility to transcend it's own sense-formations. The phenomenological ground-laying is in the discovering of impossibility of fixed ground and in the turning to the spirit taken as self-transcending ground. It validates the continuous self-transformation of the phenomenological method.

The spirit's ability to self-transcending is not a possibility, but a passion, the philosophical pathos. The philosophical pathos, which is present yet in the natural attitude, provides the motivation for the turnover of the Dasein. Conceiving the pathos as the philosophical drive does not mean the irrationality of the philosophy, but makes possible to exit the false dichotomy of rational/irrational. In this notes we clarify Fink's refers to Nitzsche and his idea of the "passion of thinking". The peculiar phenomenological pathos reveals behind the human self-consciousness – the self-consciousness of the spirit, and the phenomenology realizes methodically the essential mobility of the spirit.

Keywords: E. Fink, phenomenology, ground-laying of philosophy, philosophical pathos

Статья О. Финка «Чего хочет феноменология Э. Гуссерля», опубликованная в 1934 г. в журнале “Tatwelt”[1], пожалуй, наименее известна из его довоенных статей, посвященных гуссерлевской феноменологии, однако в 1966 г. он включил ее в сборник «Феноменологические исследования» вместе с «Феноменологической философией Эдмунда Гуссерля в современном критицизме» (1933) и «Проблемой феноменологии Эдмунда Гуссерля» (1939). Как и первую большую статью Финка, опубликованную в “Kant-Studien”, Гуссерль одобрил «Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля?», заявив в письме Хансу Лоренцу Штольтенбергу, что мог бы подписаться под ней [1, с. 438]. Между тем в этой статье мы встретим целый ряд специфических финковских мотивов и смещений акцентов, которые появляются уже в VI Картезианской медитации и которые мы можем проследить и в послевоенных феноменологических работах Финка.

Главный движущий мотив статьи «Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля?» (как и других довоенных статей Финка) – это стремление разъяснить основные феноменологические принципы тем, кто уже знаком с феноменологией Гуссерля, попытка дать руководство к чтению Гуссерля. При этом к сороковым годам, как известно, Финк приходит к мысли, что и сам Гуссерль не до конца раскрывает тот потенциал, который заложен в созданной им феноменологии [2], и не реализует его, поскольку ограничен определенными методическими предрассудками. В этом смысле феноменология Гуссерля хочет даже большего, чем может дать ей Гуссерль: в нашей статье Финк говорит о том, что современники не понимают всего радикализма феноменологии, в «Элементах критики Гуссерля» упрекает уже самого учителя за недостаточный радикализм. Для того чтобы феноменология могла стать подлинно рабочим проектом многих жизней, она должна (в перспективе) перестать быть феноменологией одного только Гуссерля, пойти дальше.

Нарочито прямолинейное название статьи сразу дает понять, что именно для Финка существенно в феноменологической

---

[1] *Fink E.* Was will die Phaenomenologie Edmund Husserls? // Die Tatwelt. 1934. Vol. 10. S. 15–32. Журнал был основан Р. Эйкеном, философом и обладателем Нобелевской премии по литературе и впоследствии выпускался его соратниками и последователями, так называемым союзом Эйкена.

работе: ее мотивационная составляющая. Это не столько разъяснение феноменологической методологии или конкретная феноменологическая работа, сколько попытка представить непроговоренное экзистенциальное ядро феноменологии, а также цель ее как движения – без чего, считает Финк, правильно понять тексты Гуссерля невозможно. Об этом аспекте финковской феноменологии уже говорилось на русском языке [3, с. 26; 4], и потому сосредоточимся на том, что публикуемая нами статья может добавить к имеющимся прочтениям.

Уже в этой статье Финк закладывает то дополнение феноменологии «философией», которое он заявит позже [2, с. 47, 57]. «Простая позиция тщательной дескрипции и фиксирующей сущностные законы интуиции, которая применима ко всему и каждому сущему, – это не философия», – пишет он в публикуемой нами статье. Чтобы рассматривать феноменологию как философию, надо увидеть специфически феноменологическую разработку общефилософских моментов. Таких моментов Финк в этой статье выделяет два: полагание философского основания и идея философского пафоса.

Полагание основания

Вопрос о полагании философского основания для Финка – вопрос о фундаментальном философском акте начинания философской работы. Можно сказать, что он объединяет в себе два вопроса: каково начало философии и что (и в каком смысле) может быть основанием для нее.

Что имеется в виду под «полаганием основания»? Некий «базовый тезис», аксиома, которая не ставится под вопрос? Речь не об этом, и Финк подчеркивает, что основополагающие принципы не должны лежать «до и вне всякой философии». Полагание основания будет решением, но таким решением, которое вбирается в саму философскую работу (об этом мы еще скажем). Начало философии должно быть ее предвосхищением не в смысле системы тезисов, но в смысле первого философского *действия*, задающего способ философской работы. Специфика этого действия содержит предвосхищение дальнейшей философии – не ограничивая ее, но становясь ее движущей силой, ее *пафосом*.

Основополагающее действие, которое Финк видит началом любой «большой философии», имеет затактом столь же специфическое основоразрушающее действие радикального переворота – не просто теоретического, но бытийного, «переворота всего существования». Платоновская пещера, кантовское «пробуждение от догматического сна», гегелевский «перевернутый мир» и гуссерлевское «эпохе» становятся для Финка указаниями на такой пра-акт. Сходство этих действий скорее негативного толка: это сходство в отталкивании от обыкновенной человеческой позиции, которая словно бы общая у всех «нефилософствующих» людей (разнообразные традиционные «установки», познавательные или практические, существуют в этих общих рамках). В курсе лекций 1946 г. «Введение в философию» Финк выбирает в качестве базовой метафоры не притчу о пещере, а «перевернутый мир», и именно Гегель становится для него (наряду с Гуссерлем и Хайдеггером) третьим главным философом, который описывает начало философии [5, с. 15, 20]. Нам кажется, что уже в публикуемой нами статье философское присутствие Гегеля ощутимо, в том числе и в терминологическом плане.

Гегель становится для Финка философом, который позволяет ему пройти между Гуссерлем и Хайдеггером и занять внешнюю позицию по отношению к обоим, не ограничиваясь ролью продолжателя. Финк стремится избежать часто встречающейся ловушки – излагать тезисы того или иного философа языком этого философа, и потому язык его всегда словно бы смещается. С одной стороны, порой Финк излагает феноменологию (Гуссерля и, не упоминая, но зачастую подразумевая, Хайдеггера) в терминах немецкой классической философии, вписывая феноменологию в философскую традицию[2]; с другой – Финк дает феноменологические интерпретации Канта и Гегеля, и его первые феноменологические трактовки «Феноменологии духа» относятся как раз к 1930–1931 гг. Если Гуссерль делает упор на новаторстве феноменологии, то идея Финка во многом противоположная: показать, что феноменология доводит до конца и эксплицитно проговари-

[2] Это не означает, впрочем, непосредственного присоединения к традиции: в VI Картезианской Медитации Финк говорит, что феноменология в своем внутримирном явлении характеризует себя как продолжение трансцендентального идеализма, законно перенимая его наследие. Но все подлинные идеи идеалистической традиции она должна радикализовать, чтобы преодолеть их внутримирный характер [6, с. 173].

вает то, что всегда уже словно бы заключалось в философской традиции[3].

Итак, что будет актом основания феноменологии? Главная философская опасность здесь, с точки зрения Финка, в том, что, если мы пытаемся опереться на какое бы то ни было «внутримирное», уже знакомое сущее, которому якобы можно доверять, мы все еще остаемся в плену наивности. Феноменологическое полагание основания должно, как говорит Финк, стать залогом самопреобразования феноменологии и предвосхитить феноменологию именно как радикальное и постоянное самопреобразование. Возвращение к понятию духа в традиционной философии предполагает возвращение к тому или иному «несомненному основанию», которое Финк истолковывает отрицательно – как «не вызывающую вопросов “самопонятность”», как самоуспокоение духа. В своей продуктивной самореализации, деятельности «духовного мирообразования», дух сам создает для себя своего рода платоновскую пещеру. Речь идет, разумеется, не о фактическом создании мира[4], а о том, что всякое понимание, всякое смыслоконституирование останавливается на результате, на конституированном и понятом, и тем самым привязывает себя к миру. Это типично финковский акцент на «скованности» и захваченности миром, который дух сам полагает и сам же теряет в этом полагании подвижность, принимает определенную форму, гештальт. Этот гештальт всегда будет определенным пониманием, а следовательно, и понятностью, самопонятностью. При этом в такого рода

[3] Эту идею подхватит Мерло-Понти, который в своем методическом введении в «Феноменологию восприятия» напишет: «Она [феноменология] уже давно в пути, ее приверженцы находят ее повсюду – у Гегеля и Кьеркегора, само собой, но также у Маркса, Ницше, Фрейда. <...> Дело не столько в том, чтобы вести счет цитатам, сколько в том, чтобы определить и объективировать эту феноменологию для нас, благодаря которой, читая Гуссерля или Хайдеггера, большинство наших современников изведали такое чувство, будто они узнали не новую философию, но, скорее, встретились с тем, что давно ожидали» [7, с. 6].

[4] Хотя Финк в своих дескрипциях склоняется фактически именно к этому варианту, что подчеркивает, например, Л. Тенгели: «Ему приходится допустить ни больше ни меньше как то, что смыслонаделяющее свершение сознания равно почти что миросозидающему конституированию предмета» [8, с. 113]. В конце публикуемой нами статьи Финк тоже говорит о «мирообразовании».

полагании дух истолковывает не только сущее, но и самого себя, также обретая разного рода внутримирные гештальты.

Таким образом, духовная история человечества вырисовывается как череда образования, преодоления и дальнейшего формирования гештальтов духа, в чем, конечно, также видны гегельянские мотивы. В этом процессе дух обладает «культуросозидающей подвижностью», но такое движение для Финка будет лишь иллюзорным становлением духа, все еще покоящимся на его вовлеченности в мир. В VI Картезианской Медитации Финк чаще всего использует слово «дух» в словосочетании «история духа», имея в виду «внутримирную» духовную историю человечества, трансцендентальные истоки которой призвана раскрыть феноменология. Та роль, которую в статье «Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля?» исполняет «дух», в VI Картезианской Медитации отведена понятию «Абсолют», которое Финк подробно разъясняет в 11-й главе [6, с. 155 и сл.]: феноменология как абсолютная наука, в которой Абсолют познает сам себя в становлении-для-себя, несмотря на гегелевскую терминологию, не будет историей становления абсолютного Духа. Телеологическое развитие духа будет проявляться скорее во «внутримирном» развитии науки и феноменологическом движении. Но и здесь Финк делает акцент скорее на негативном аспекте подвижности духа. Если гегелевский Дух проходит путь становления без «скачков», неумолимо двигаясь от чувственной достоверности до абсолютного знания, то для Финка гораздо важнее та способность духа, которая обеспечивает это движение: способность преодолевать любое понимание и самопонимание, способность к движению, к отрицанию, к отказу от любого гештальта. В этом действии и можно отыскать подлинно феноменологическое основание: сам дух как способный к самоосмыслению и самопреобразованию, к отрицанию своих застывших форм как недостаточных. Дух способен «размыслить» и подвергнуть анализу то, что создано им же самим, и в этой способности открывает себя как последнее и ни к чему не сводимое безосновательное основание, как возможность чистого (не внутримирного) самоосмысления.

Феноменологическое полагание основания, таким образом, согласно Финку, радикализует сам основоразрушающий жест, философский затакт, обнаруживая в качестве условия его возможности способность духа к самопониманию и перепониманию. Понимание себя как основы и исполнителя всех возможных

пониманий (а значит, несводимого к любому пониманию) – вот основной, базовый опыт духа, возвращающий его к собственной самости. Заслуга феноменологии в том, что это базовое философское действие она преобразует методически. Если в том или ином отталкивании от обыденного расположения человека в мире заложено уже дальнейшее разворачивание философии, то феноменология раскрывает само действие отталкивания – на этом уровне закладывая понимание феноменологии как самопреобразования феноменологии. Потому феноменология как раз не должна и не может быть учением, она по самому замыслу – по самому *пафосу* своему – призвана к постоянному самопреодолению, трансформации своего метода и поля работы в ходе исследования.

Философский пафос

Момент полагания основания для Финка связан с философским пафосом, который также составляет часть философского затакта: с одной стороны, пафос ведет нас к акту философского начинания, а с другой стороны – как специфический пафос, он уже в этом акте определяет, как будет разворачиваться философия. Поэтому в феноменологии пафос начинает работать уже в естественной установке как «основная позиция человеческого существования», предвосхищающая феноменологию и втягивающая в нее; но и в дальнейшем он сохраняется как движущая сила философской работы. Именно этот пафос, таким образом, позволяет совершить смену установки, дает предчувствие феноменологии. Радикальный переворот «основной позиции», стабильного положения человека в знакомом и устойчивом мире, не отбрасывает саму мотивацию этого переворота, поскольку она не является «внутримирной».

Понимание философии как движимой неким пафосом, говорит Финк, не означает отказа от рациональности философии. Р. Бружина в книге «Э. Гуссерль и О. Финк: истоки и цели феноменологии» комментирует финковское употребление понятия «Pathos» в сравнении с обычным значением этого слова (в английском языке): Финк, говорит он, использует «пафос» в общем значении сильного чувства, не окрашенного специфически [9, с. 343]. Но даже если мы понимаем пафос как чувство, в качестве движущей силы философии он не предполагает отказа от мыш-

ления. Те, кто прочитывает феноменологию Гуссерля как теорию познания или «идеализм» и противопоставляет ей «философию жизни», исходят из ложной дихотомии духа и жизни, рационализма и иррационализма и фактически капитулируют в философском смысле. Подлинный же философский пафос представляет собой натиск, или страсть, мышления, то есть стремление осмыслить и иррациональное как часть духовной деятельности. «Жизнь ни рациональна, ни иррациональна, но патична», – говорит Финк в своих заметках, критикуя философию жизни [цит. по: 9, с. 344]. В этом смысле нам кажется, что в конечном счете вряд ли можно говорить о «философском пафосе» Финка как о чувстве, но скорее как о базовой мотивации духовной жизни, о ее сущностной характеристике: невозможности остановиться на понятом, постоянном трансцендировании в понимании, подвижности и готовности преодолеть себя[5]. Эта мотивация к познанию носит имплицитный характер и происходит из самой природы духа как вне-мирного и осмысляющего себя.

В попытках описать специфику философского пафоса Финк отсылает к еще одному значимому для него автору – Ницше, чье имя не раз встречается в манускриптах Финка, в том числе и в связи с темой движущей силы философии. Ницше, с точки зрения Финка, удается вывести в сферу философского рассмотрения и удержать экзистенциальное основание мышления, «космический опыт», который схватывается в понятиях «трагического пессимизма», «оптики жизни» или «воли к власти» [10, с. 217]: космический опыт не-связанности человека (духа) миром. Ницше, говорит Финк в манускриптах, приводит к философскому осмыслению тот «внутримирный» пафос отказа от всякой «внемирной» философии, который существовал еще в критической философии Канта: пафос опоры на данность опыта [10, с. 228, 266]. Такой отказ от «метафизики» не угрожает ложным полага-

[5] В конечном счете и Бружина приходит к подобному выводу: «Финк исследует некогнитивное внимание <...> именно как патичное (pathic), на всех уровнях сознания, включая уровень собственного движения радикальной рефлексии. Именно патичное, т. е. чувство как общее, фундаментальное измерение опыта, активное во всех порядках сознания, характеризует жизнь, или, точнее, характеризует способ, которым протекает жизнь...» [9, с. 346]. Пафос из чувства в обыденном понимании делается движущей силой жизни. Далее Бружина связывает это движение с протеканием прототемпорализации, уводя его на уровень праконституирования.

нием основания, вынесенного за рамки опыта: начинаясь в опыте мира, мысль о мире выводит к условиям возможности опыта, к трансцендентальному измерению мысли, указывая на «космологическое» положение человека[6].

Но и возможным «внутримирным» основаниям Ницше, как известно, отказывает в основательности из-за их статичности. Устремленность человека, воля как направленность и постоянное побуждение к борьбе не позволяют найти опору в чем-либо, кроме бесконечного движения. В понимании «страсти вопрошания» или «страсти познания» (Leidenschaft der Erkenntnis) [11, с. 345, 473; 12, с. 133] именно как страсти Ницше продолжает аристотелевскую мысль о том, что «все люди от природы стремятся к знанию». Ницше делает это стремление пределом присущего человеку жизненного динамизма, высшей человеческой страстью[7] – и для Финка важна эта динамическая составляющая в понимании пафоса[8]. Вместе с тем Финк настаивает на том, что феноменология должна сделать еще шаг вперед и понять «человека» как способ самоистолкования духа, так что сама эта форма самоистолкованности должна быть преодолена.

Ницше удается осмыслить жизнь в бытийном отношении как «страдательную» (leidenschaftlich), соответственно страстную, и для Финка важно удержать эти коннотации «пафоса». В человеке сталкиваются два движения захваченности: в опасной захваченности миром дух забывает свою сущность, но ей противостоит захваченность другого рода – захваченность духа делом самоосмысления, его соотнесенность с собой, в которой он обнаруживает сам

---

[6] «Философия – это человеческая страсть познания мира. <...> Спрашивая о мире, человек спрашивает не о чем-то далеком, но в постановке исходного вопроса он спрашивает о своей собственной глубочайшей сущности, о скрытой величине мира в нем: о трансцендентальном субъекте» [10, с. 59]

[7] «Что, однако, значат для меня добросердечие, утонченность и гений, если человек, обладающий этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в мнениях и суждениях, если взыскание достоверности не является для него внутреннейшей страстью и глубочайшей потребностью – как нечто такое, что отделяет высших людей от низших! <...> именно этого ощущения ищу я прежде всего в каждом человеке: какое-то сумасбродство убеждает меня все снова и снова, что каждый человек, будучи человеком, испытывает его» [11, с. 344–345].

[8] Ср. у Финка: «Философия начинается в страсти мышления (Leidenschaft des Denkens). Мышление – большая, может быть, величайшая страсть жизни. Философствование имманентно жизни» [10, с. 212].

себя, свою подлинную сущность как способность к бесконечному самоосмыслению и самопреодолению.

Таким образом, феноменология, по мысли Финка, есть то философское направление, которое позволяет методически реализовать философский пафос как сущностную подвижность духа. Сам ее метод нацелен на то, чтобы совершить духовный переворот: отвернуться от «захватывающего» мира и обнаружить его как конституированный мир, то есть обнаружить в захваченности своего рода «самозахваченность», а значит, способность к высвобождению. В то же время феноменология, будучи методом, свободна от произвольного полагания основания, поскольку находит основание философии в самой подвижности духа и легитимизирует преобразование феноменологии. Революция духа, поворот его к себе, как к тому, кто производит мир, становится основанием масштабного совместного рабочего проекта.

Литература

1. Hua Dok III/6 – *Husserl E.* Briefwechsel. Bd. 6 / Hg. von E. Schuhmann. Dordrecht; Boston; London, 1994.

2. *Финк О.* Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016. № 1. С. 47–60.

3. *Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013.

4. *Чернавин Г.И.* «Нерв» феноменологической работы и фундаментальный акт философии // Логос. 2016. № 1. С. 68–73.

5. *Fink E.* Einleitung in die Philosophie / Hg. von F.-A. Schwarz. Würzburg, 1985.

6. *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation // Husserliana-Dokumente Bd. II/I / Hg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston; London, 1988.

7. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999.

8. *Tengelyi L.* Erfahrung und Ausdruck. Dordrech: Springer, 2007.

9. *Bruzina R.* Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938. Yale: Yale University Press, 2004.

10. *Fink E.* Phänomenologische Werkstatt. Bd. 2: Die Bernauer Zeitmanuscripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologiscen Philosophie / Hg. von R. Bruzina. Freiburg; München, 2008.

11. *Ницше Ф.* Веселая наука / Ницше Ф. Собрание сочинений: В 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014.

12. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Ницше Ф. Собрание сочинений: В 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2014.

Антон М. Свердликов

Метафизические мотивы в поздней философии Хайдеггера и в космологии Финка

Аннотация. В статье анализируется понятие открытости в поздней философии Хайдеггера и в космологии Финка и выдвигается гипотеза, что оно обладает существенными метафизическими чертами. Мы сопоставляем это понятие с аналогичной проблематикой в современной трансцендентальной феноменологии, прежде всего с проблематикой мира и феноменологического поля, и пытаемся продемонстрировать, что хайдеггеровско-финковское рассмотрение открытости принципиально отличается от трансцендентально-феноменологического именно в силу своего метафизического характера. В заключительной части статьи показывается, что имеет место существенная параллель между понятием открытости у Хайдеггера и Финка и понятием Абсолюта в немецком идеализме, что позволяет говорить об открытости как о «феноменологическом Абсолюте».

Ключевые слова: Хайдеггер, Финк, Гегель, Шеллинг, метафизика, космология, открытость, Абсолют, абсолютный идеализм, трансцендентальная философия, трансцендентальная феноменология, феноменологическое поле

Anton M. Sverdlikov

Metaphysical Motives in the Late Heidegger's Philosophy and in the Fink's Cosmology

Abstract. In this paper i consider the notion of openness in the late Heidegger's philosophy and in the Fink's cosmology is considered. I claim that this notion has an essential metaphysical dimension. In order to prove that, i compare the notion of openness to the similar problematics in the contemporary transcendental phenomenology, first of all to that of the world and

© Свердликов А.М., 2021

that of the phenomenological field, and show that there is a fundamental difference between the «metaphysical» approach of Heidegger and Fink on the one hand and the approach of the transcendental phenomenology on the other hand. In the last part i demonstrate that there is a crucial correspondence between the notion of openness in Heidegger and Fink and the notion of Absolute in German Idealism, which allow to interpret the openness as a sort of «phenomenological Absolute».

Keywords: Heidegger, Fink, Hegel, Schelling, metaphysics, cosmology, openness, Absolute, absolute idealism, transcendental philosophy, transcendental phenomenology, phenomenological field

Введение

Поздняя философия Хайдеггера представляет собой неоднозначное явление в истории феноменологии: ставя и развивая ряд фундаментальных для всей последующей феноменологии вопросов – таких, например, как вопрос о взаимопринадлежности данности и неданности, о феноменологической функции пространственности или о роли языка в конституировании данности – она обнаруживает вместе с тем ряд мотивов, не позволяющих однозначно определить ее как феноменологическую. Пожалуй, наиболее явно это проявляется в том, что Хайдеггер рассматривает, по большому счету, только один феномен – а именно, феномен бытия как открытости, который он, в свою очередь, понимает не как условие данности других феноменов, но как единственный истинный феномен, как феномен *par excellence*. Это характерное для позднего Хайдеггера сочетание феноменологического и нефеноменологического позволяет некоторым феноменологам говорить о метафизическом характере его философии и описывать последнюю как «метафизику, вдохновленную феноменологией» («métaphysique d'inspiration phénoménologique») [1].

В данной работе будет предпринята попытка показать, что поздняя философия Хайдеггера действительно позволяет интерпретировать себя как метафизику особого рода, которую мы будем рассматривать как «*метафизику феноменологического поля*» или «метафизику открытости». Общий характер этой метафизики будет проанализирован в первой части статьи. Во второй части

мы рассмотрим развитие хайдеггеровских метафизических мотивов в космологии Финка и попытаемся показать, что финковское понятие мира, во многом аналогичное хайдеггеровскому понятию бытия как открытости, тоже имеет существенное метафизическое измерение. Третья часть будет посвящена систематическому отграничению хайдеггеровско-финковской «метафизики феноменологического поля» от трансцендентальной феноменологии. Наконец, в заключительной четвертой части мы попытаемся продемонстрировать, что ближайшим аналогом рассмотренной в предыдущих частях «феноменологически вдохновленной метафизики» является метафизика Абсолюта немецких идеалистов, что позволяет интерпретировать хайдеггеровско-финковское понятие бытия как «феноменологическое понятие Абсолюта».

Метафизический характер понятия открытости в поздней философии Хайдеггера

Начиная с 1930-х гг. одним из лейтмотивов философии Хайдеггера становится критика мышления в форме метафизики: этот термин, обретающий теперь негативное значение (которого он еще не имел в 1920-е гг.), обозначает всю западную философию от Платона до Ницше. Хайдеггер отличает от метафизики так называемое начальное (anfängliche) [2, 254] мышление, к которому он относит философию досократиков – так называемое мышление Первого Начала – и свою собственную философию, интерпретируемую им как возобновление или повторение досократического мышления – «мышление Другого Начала». Основную задачу современной эпохи Хайдеггер видит именно в развертывании неметафизического начального мышления, которое должно стать возможным через преодоление нынешней формы метафизики – метафизики Нового Времени.

При этом само противопоставление метафизики и неметафизического мышления разворачивается вокруг ряда понятий, играющих центральную роль во всей философии Хайдеггера – именно, вокруг понятий бытия и сущего. Под сущим Хайдеггер понимает все, что есть, всякое определенное нечто. Так, стол, число, животное, Я, Бог-Творец христианской метафизики являются, согласно Хайдеггеру, сущим. От сущего Хайдеггер отличает бытие, которое, не будучи чем-то сущим – т. е. не будучи ника-

ким определенным нечто, данным в опыте – вместе с тем всегда определенным образом сопутствует сущему так, что, согласно Хайдеггеру, без бытия сущее не может быть понято в качестве сущего. Пытаясь осмыслить такой отличный от сущего феномен, не являющийся тем не менее простым абстрактным отрицанием сущего, Хайдеггер неизменно говорит о бытии как об «*открытости*» [2, с. 17], «*пустоте*» [3, с. 380], «*пространстве-времени*» [3, с. 372], «*просвете*» [3, с. 428], подчеркивая в нем, таким образом, пространственное значение. Бытие в этом смысле может быть понято как некоторая фундаментальная протопространственность, присущая всякому сущему как таковому: связь бытия и сущего состоит, по Хайдеггеру, в том, что всякое сущее – т. е. всякое определенное нечто вообще – дано не само по себе, но только «в» некотором пространстве явления сущего вообще, которое Хайдеггер и называет бытием.

Различие метафизики и «начального» мышления состоит, согласно Хайдеггеру, в том, что метафизика абстрагируется от этого конститутивного для всякого сущего феномена протопространственности, или открытости, и концентрируется только на самом открытом, т. е. на сущем. Именно эта абстракция от бытия как открытости и составляет, по мысли Хайдеггера, основную черту всей западной метафизики от Платона до Ницше. Напротив, «начальное» мышление имеет своей темой не абстрактное сущее, а сущее в его принадлежности к открытости и саму эту открытость. Так, в раннегреческой философии и прежде всего в центральном для нее понятии ἀλήθεια, т. е. «истины», Хайдеггер видит первый исторический опыт открытости как таковой. Хайдеггер оспаривает традиционный «нейтральный» перевод «ἀλήθεια» как «истины» и предлагает переводить это слово буквально как «несокрытость» [4, с. 301], понимая его не как наименование истины в смысле соответствия рассудка вещи, а как наименование бытия в его изначальном значении открытости. При этом определяющей чертой сущего в такой оптике становится именно отнесенность к бытию как пространству его явления: сущее есть сущее, поскольку оно, как открытое, выходит в пространство открытости. Этот динамический характер «выхождения» в открытость Хайдеггер обнаруживает в раннегреческом наименовании сущего как φύσις. Хайдеггер переводит φύσις не привычным термином «природа», но возводит его к глаголу φύειν, который означает «расти», «восходить». Соответственно основным характером сущего в его доме-

тафизической тематизации является «восхождение» (Aufgehen) [4, с. 293], «вырастание» в несокрытость. Можно сказать, что собственной темой «начального» греческого мышления, как его понимает Хайдеггер, является не сущее как открытое, а само событие выхождения в открытость, взаимопринадлежность открытого и открытости. Метафизика в этом смысле может быть понята как результат абстракции от этой взаимопринадлежности: она отделяет сущее от его алетейелогического генезиса и рассматривает его как нечто готовое, вне его отношения к тому, что не является сущим – т. е. к открытости. Таким образом, метафизика концентрируется только на одном моменте двусложной структуры – на открытом, абстрагированном от его вовлеченности в открытость.

Свою собственную философию Хайдеггер понимает как попытку возобновления изначальной греческой интуиции открытости, в которой сущность открытости должна быть продумана еще более последовательно, чем в мышлении досократиков[1]. При этом центральной задачей для Хайдеггера становится отграничение открытости от любой возможной метафизической интерпретации. Прежде всего это касается интерпретации отношения открытости к открытому как отношения *основывания*, которое Хайдеггер считает характерным именно для метафизики: так, всякая метафизика рассматривает сущее относительно основания его бытия, которое понимается как некоторое выделенное сущее – например, Бог-Творец христианской метафизики или трансцендентальный субъект нововременной метафизики [6, с. 339]. Отношение открытости к сущему должно пониматься принципиально иным образом: хотя открытость и является необходимой для сущего, она должна быть осмыслена, согласно Хайдеггеру, не как основание сущего, не как то, что делает сущее возможным, но в некотором ином, более фундаментальном значении, или, как говорит Хайдеггер, в «своей истине» [3, с. 405].

Как Хайдеггер определяет это неметафизическое значение бытия как открытости? Если не вдаваться в отдельные детали его поздней философии, можно утверждать, что речь идет в конечном счете о том, чтобы мыслить *сам факт того, что бытие вообще каким-то образом «имеет место»* или *«есть»* [5 с. 10], т. е. Хай-

[1] С точки зрения Хайдеггера, в досократическом понимании открытости как несокрытости неявно содержится ориентация на сущее как открытое, что приводит к подчинению несокрытости открытому. В своем понимании открытости как Ereignis он стремится избежать этого подчинения и осмыслить бытие «без сущего» [5, с. 5]. Подробнее см. [2, с. 14–16].

деггер пытается указать, что помимо сущего имеется еще что-то отличное от сущего и несводимое к нему, а именно открытость, или бытие, а также найти адекватные понятия для тематизации этого феномена. Открытость должна быть понята не постольку, поскольку она делает возможным сущее – хотя, при некотором способе рассмотрения, она действительно обнаруживает этот смысл – но постольку, поскольку она вообще, в своем своеобразии, отличающем ее от сущего, «есть». Эту мысль Хайдеггер выражает в так называемом бытийно-историческом тезисе [6, с. 89], который состоит в том, что «бытие и только бытие есть, и что сущее не есть» [3, с. 472]. Метафизика, напротив, полагает в качестве того, что есть, именно сущее, а не бытие как открытость. С точки зрения Хайдеггера, понимание открытости как основания сущего – т. е. трансцендентальная интерпретация открытости – является неадекватным собственному смыслу открытости именно по той причине, что полагаемым в качестве действительного оказывается в этом случае именно сущее, а не открытость [6, с. 339, 344].

Таким образом, можно утверждать, что хайдеггеровская попытка отграничить мышление открытости от всякой формы метафизики приводит его к весьма специфической установке, которую можно, с определенными оговорками, тоже считать метафизической. А именно, несмотря на тот факт, что открытость понимается им как нечто, принципиально отличающееся от всякого сущего, само использование понятия открытости имеет в себе нечто от метафизики: можно было бы сказать, что основной жест поздней философии Хайдеггера, который он пытается противопоставить метафизическому жесту полагания сущего, состоит в *полагании бытия или открытости как того, что истинно есть*. Бытийно-исторический тезис может быть переформулирован следующим образом: то, что *действительно* есть – это не сущее, но бытие как открытость. Соответственно вся поздняя философия Хайдеггера может быть интерпретирована как попытка адекватно описать «бытие» открытости, которое следует радикально отличать от любых форм бытия сущего. Хайдеггер использует для обозначения этого неметафизического бытия термин Wesung и говорит преимущественно не о «бытии» бытия («Sein des Seins»), но о Wesung des Seyns. Последнее он понимает не как присутствие и не как процесс, а как событие, в котором осуществляется утаивание открытости в пользу открытого [2, с. 287; 4, с. 190]. В соответствии с этим можно сказать, что двумя основными чертами «бытия» от-

крытости, или Wesung des Seyns, являются событийность и феноменальность: открытость есть как событие взаимопринадлежности явленности сущего и утаивания самой открытости.

Позднюю философию Хайдеггера можно поэтому охарактеризовать как неметафизическую относительно ее содержания, но метафизическую относительно ее формы: работая с феноменом открытости, который принципиально отличается от всякого сущего, Хайдеггер тем не менее осмысляет его в качестве «того, что есть», и тем самым осуществляет в отношении него характерный для метафизики жест полагания чего-то в качестве истинной действительности. При этом хайдеггеровское «метафизическое» в указанном смысле слова понимание открытости имеет ярко выраженный *монистический* характер: полагая открытость в качестве единственной истинной действительности, Хайдеггер, как кажется, имеет в виду не открытость как общее понятие, соответствующее многим различным феноменам открытости, но одну конкретную открытость. Всякое отдельное сущее и сущее в целом должны быть поняты как необходимые моменты «бытия» этой единственной открытости, или единственного Wesung des Seyns [2, с. 27]: то, что составляет действительность всякого отдельного сущего, есть не само это сущее или какое-то другое сущее, но единственное событие утаивания бытия в пользу сущего. Более того, можно также утверждать, что «бытие» открытости не ограничено у позднего Хайдеггера на единичную экзистенцию: хотя открытость и зависима от человека, что Хайдеггер неоднократно подчеркивает (см., например, [6, с. 210, 325, 328]), это не означает, что она определена только «для» отдельного человека. Скорее речь идет у Хайдеггера именно о том, чтобы тематизировать отношение человека к одной единственной открытости, выступающей как истина всякого отдельного сущего и всякой отдельной экзистенции.

Учитывая это метафизическое измерение поздней философии Хайдеггера, ее можно было бы охарактеризовать как *монизм* особого рода, а именно как «*феноменологический монизм*» или как «*монизм события*», который следует отличать от онтологического монизма: тогда как последний провозглашает единственность сущего, Хайдеггер, принимая множественность сущего, полагает в то же время единственность бытия как открытости. Поскольку, в свою очередь, «бытие» открытости понимается им не как присутствие, но как событие взаимопринадлежности сокрытости и открытости, можно интерпретировать его философию как пола-

гание единственности события бытия или соответственно единственности феномена бытия как кажущего себя. Наконец, если учитывать вовлеченность всякого конечного сущего в это полагаемое в качестве единственного действительного события бытия, само бытие можно интерпретировать как «*феноменологический Абсолют*», поскольку, несмотря на все своеобразие понятия бытия у Хайдеггера, его функция в этом отношении оказывается во многом аналогичной функции Абсолюта в классической метафизике (например, у Спинозы и в немецком идеализме), а именно: бытие, как и Абсолют, есть в каком-то смысле *вся* действительность, по отношению к которой каждое конечное сущее – в случае с Хайдеггером, каждый отдельный человек и каждое отдельное отличное от человека сущее – выступает как ее момент.

Указанные метафизические мотивы возникают у Хайдеггера именно в контексте попытки отграничения своего мышления бытия от метафизических интерпретаций, и прежде всего – от трансцендентально-философской интерпретации, которую он тоже рассматривает как метафизическую. Примечательно, однако, что первые попытки осмысления бытия как открытости у самого Хайдеггера позволяют истолковать себя как трансцендентально-философские. Более того, в постхайдеггеровской трансцендентальной феноменологии (например, в а-субъективной феноменологии Паточки) активно используются понятия, аналогичные понятию открытости, понимаемые, однако, именно в трансцендентальном смысле. Поздняя философия Хайдеггера предстает поэтому в контексте истории феноменологической философии как некое метафизическое ответвление, не имеющее, за некоторыми исключениями, явного продолжения. Одним из таких исключений становится космология Ойгена Финка, в которой получает развитие именно метафизическое, а не трансцендентальное понимание открытости.

Космология Финка как развитие монистического понимания открытости

Позднюю философию Финка можно рассматривать как своеобразное переосмысление хайдеггеровской проблематики открытости в связи с вопросом о мире и о целости сущего. Так, в центр своей философии Финк ставит понятие мира, определяя последний как некую инстанцию, которая сообщает внутри-

мирному сущему целость, т. е. позволяет рассматривать всякое отдельное внутримирное сущее как принадлежащее к одному и тому же общему определению «сущее» и которая сама при этом не является чем-то сущим. Различие между этой инстанцией, т. е. миром, и сущими, принадлежащими миру, Финк называет *космологическим различием*. При этом позитивный смысл феномена мира Финк определяет при помощи понятий, явно заимствованных у Хайдеггера: он говорит о мире как «просвете» (Lichtung) [7, с. 191], «пространстве-времени» (Zeit-Raum) [7, с. 141], «открытости» [8, с. 206], а функцию мира в отношении внутримирного сущего определяет как вмещение, как своеобразное давание места и времени. Мир, по словам Финка, «есть то, что дает сущему место и отпускает время» [8, с. 15], т. е. Финк проводит различие между сущим, – которое он, как и Хайдеггер, понимает как определенное нечто, как конечную вещь в широком смысле этого слова, – и пространством явления сущего, которое не является сущим, но вместе с тем необходимо принадлежит ко всякому сущему; это отличное от сущего пространство он концептуализирует с помощью тех же понятий, которые Хайдеггер использует для концептуализации отличного от сущего бытия. Естественно поэтому предположить, что речь у Финка в конечном счете идет о том же самом феномене, что и у Хайдеггера – а именно, о феномене некоей протопространственности, предшествующей всякому определенному сущему и определенным образом конституирующей его – рассмотренным, однако, под несколько отличным углом. Иными словами, ставя вопрос о мире и осмысляя его с помощью понятий, крайне близких хайдеггеровским, Финк не просто заимствует эти понятия, чтобы применить их к некоторой другой проблеме, никак не связанной с хайдеггеровской, но, скорее, обнаруживает в самом феномене открытости, как она мыслится Хайдеггером, космологические черты и пытается осмыслить их более тематически.

Финк, как и Хайдеггер, пытается противопоставить свое мышление открытости классической метафизике, которая, согласно его интерпретации, конституируется именно упущением, или забвением открытости в пользу открытого в ней. Это забвение Финк называет не забвением бытия, как Хайдеггер, но забвением мира. Согласно его интерпретации, оно приводит к тому, что западная философия, начиная с Платона, концентрируется на внутримирном сущем, то есть на вещном, которое она рассматривает при этом уже не как внутримирное в собственном смысле

слова, а именно не в аспекте его включенности в мир (поскольку эта включенность оказывается забытой вместе с самим миром), но как раз в абстракции от мира, как просто наличествующее вещное. Вся понятийность западной философии оказывается поэтому определена ориентацией на вещное [5, с. 132], которое составляет ее собственную тему: когда западная философия говорит о сущем, она, согласно Финку, понимает под ним прежде всего что-то отдельное, отдельную вещь или отдельное нечто [4, с. 197–202]. Этот характер метафизической понятийности затрудняет адекватное осмысление мира: поскольку мир не есть конечная вещь, его нельзя осмыслить при помощи понятий, возникших в ориентации на конечные вещи. Можно было бы сказать, что феномен мира как изначальной открытости сущего предшествует всякому конечному сущему, которое, поскольку оно есть, есть всегда уже в мире. Поэтому развертывание мышления мира в его собственном, дометафизическом смысле требует преодоления метафизики как фокусирования на сущем: само сущее должно быть осмыслено в его существенной соотнесенности с миром как открытостью, т. е. метафизике как науке о сущем должна быть предпослана космологическая пропедевтика, позволяющая осмыслить космологический генезис собственного предмета метафизики, а именно: сущего как отдельной вещи [10, с. 210–212].

Позитивное развитие неметафизической космологии у Финка, как уже отмечалось выше, использует те же понятия, которые поздний Хайдеггер использует в своем мышлении бытия как открытости. При этом показательно, что в финковском мышлении открытости обнаруживаются те же тенденции, которые в случае позднего Хайдеггера были охарактеризованы как «метафизические» – а именно, стремление осмыслить открытость не в аспекте ее функции конституирования внутримирного сущего в его бытии *для* конечного субъекта, а в аспекте ее собственного бытия. У Финка эта тенденция проявляется особенно отчетливо в его критике *экзистенциального понятия мира* и в противопоставлении ему *космического понятия мира* [7, с. 88]. Рассматривая историю мышления мира в западной философии, Финк отмечает, что, несмотря на отмечающее всю западную метафизику забвение отличия мира от внутримирного сущего, в ней можно найти несколько попыток преодоления этого забвения – прежде всего в кантовском понятии априорных форм чувственности и в хайдеггеровском понятии мира в фундаментальной онтологии. Так,

кантовское отличение пространства и времени от феноменов, данных посредством пространства и времени, Финк интерпретирует в контексте космологического различия как отличие вмещающей явления открытости от самих явлений [7, с. 97]. Аналогичным образом ранний Хайдеггер, указывая в «Бытии и времени» на различие внутримирного сущего и мира как горизонта, из которого всякое сущее вообще как таковое является, подходит, согласно финковской интерпретации, вплотную к проблеме космологического различия [7, с. 152]. Однако ни Кант, ни Хайдеггер не совершают здесь, согласно Финку, решительного шага: обнаруживая фундаментальное отличие открытости от открытого, они далее субъективируют открытость, сводят ее к бытию субъективности, воспринимающей явления, и не мыслят ее собственного значения. У Канта, к примеру, пространство и время рассматриваются только как формы чувственности субъекта, то есть только в той мере, в которой они определяют доступ субъекта к феноменам. Аналогичным образом у Хайдеггера в «Бытии и времени» мир мыслится только как экзистенциал Dasein, т. е. как момент бытия конечной субъективности, определяющий отношение субъективности к сущему. Такое понятие мира Финк называет *экзистенциальным*, имея в виду, что мир здесь выступает как что-то, принадлежащее бытию субъекта и определенное только относительно последнего, а не как что-то, присущее сущему как таковому [7, с. 32, 88–89]. Вместе с тем – и в этом состоит одна из основных мыслей поздней философии Финка – вопрос о мире изначально направлен на целость сущего как такового, безотносительно его воспринятости субъектом. В экзистенциальном понятии мира целость, однако, редуцируется к эффекту субъективности и лишается объективного значения: целость присуща сущему не постольку, поскольку оно есть сущее, но постольку, поскольку оно воспринято субъектом и явлено ему. Финк противопоставляет такому экзистенциальному понятию космическое понятие мира как «объективной» целости сущего, то есть целости, которая «существует» независимо от субъекта. Именно эту «объективную» целость сущего он описывает с помощью хайдеггеровских понятий открытости, пространства-времени, просвета [7, с. 206], приписывая им тем самым тоже «объективное» или, скорее, космическое значение, т. е. открытость как сущность мира понимается Финком не как открытость *для* субъекта, не как что-то, что имеет место в экзистенции и определяет отношение субъекта к феноменам, но как

что-то, что присуще сущему как таковому: всякое отдельное сущее, поскольку оно есть сущее, вовлечено в «объективную» космическую открытость как некую фундаментальную форму пространственности. Эта пространственность рассматривается не как условие возможности опыта сущего, но, как и у Хайдеггера, как особая форма действительности, как некая «независимая от человека целость» [8, с. 33], которой соответственно приписывается специфическое «бытие». Так, несмотря на многократные указания об отличии мира от внутримирного сущего, Финк в то же время говорит о мире как о некоей объективной, непреходящей инстанции, более «устойчивой, чем конечные вещи» [7, с. 88]. В этом контексте он проводит аналогию между парменидовским сущим-бытием (ἐόν) и миром, предполагая, что то, что Парменид называл сущим-бытием, должно мыслиться не как конечная вещь, но именно как мир: «мы спрашиваем: не скрыты ли в спекулятивных понятиях парменидовского Эона черты *мира*? Не есть ли он то единственное единое <Einzig-Eine>, которое укрывает в себе все многое <...>?» [7, с. 88].

Таким образом, пытаясь, как и Хайдеггер, отграничить понимание открытости от всякого влияния метафизики, Финк в конечном итоге приходит к философии, которую можно, как и в случае с Хайдеггером, охарактеризовать как метафизическую по ее форме: основной тезис финковской космологии состоит в полагании «бытия» открытости как чего-то, отличного от всякого сущего. Финк тем самым развивает и делает более явными наметившиеся уже у Хайдеггера «метафизические» тенденции понимания феномена открытости: а именно, он указывает на необходимость осмысления открытости в независимости от конечного человека и пытается тем самым приписать ей некоторую форму «объективности». Открытость, таким образом, рассматривается здесь не постольку, поскольку она есть условие возможности конечного сущего в его испытываемости конечным субъектом, но постольку, поскольку она вообще «есть» в соответствующем смысле этого слова. В этом отношении космология Финка, как и поздняя философия Хайдеггера, принципиально отличается от трансцендентально-философского подхода, в частности от трансцендентально-феноменологической интерпретации открытости. Анализ метафизического понимания открытости у Хайдеггера и Финка требует, таким образом, более систематического отграничения от возможного трансцендентально-феноменологического понимания. Именно этому вопросу будет посвящена следующая глава.

Трансцендентальное и метафизическое понимание проблемы открытости

Примечательно, что, несмотря на систематическую критику трансцендентальной философии и в особенности трансцендентального понимания бытия как открытости в своей поздней философии, изначально Хайдеггер ставил вопрос о бытии именно как трансцендентальный [11, с. 51]. Можно показать, что представленное выше «метафизическое» понимание открытости в поздних работах вырастает из его трансцендентально-философского понимания в фундаментальной онтологии и что изначальный смысл понятия открытости является, таким образом, трансцендентальным.

Так, в «Бытии и времени» тема открытости возникает в контексте вопроса об условиях возможности доступа человека, или Dasein, к сущему. Согласно Хайдеггеру, к данности всякого отдельного сущего фундаментальным образом принадлежит некий феномен, который необходимо отличать от этого сущего и от сущего вообще. Этот феномен есть не что иное, как открытость сущего вообще, которую Хайдеггер в «Бытии и времени» называет миром и описывает как данный вместе со всяким являющимся сущим горизонт, как «то, откуда» сущее является [11, с. 157]. В качестве такого горизонта мир есть то, что вообще делает возможным отношение отдельного Dasein к сущему и его понимание в качестве сущего [11, с. 83]. Можно поэтому утверждать, что в фундаментальной онтологии рассмотрение открытости проводится именно в трансцендентальном ключе: открытость рассматривается только постольку, поскольку она делает возможным доступ отдельного Dasein к внутримирному сущему, то есть постольку, поскольку она принадлежит к бытию отдельного Dasein, а не постольку, поскольку она обладает какой-то собственной истиной. Здесь, таким образом, еще не ставится вопрос о собственном «бытии», о собственной истине открытости; или, точнее говоря, «бытие» открытости оказывается отождествлено с бытием конечного человека, Dasein: «Мир *есть* только способом *экзистирующего* Dasein, которое, как бытие-в-мире, есть *фактично*» [11, с. 503]. Открытость, или мир, «есть» лишь постольку, поскольку экзистирует Dasein, и она в конечном счете есть не что иное, как само бытие Dasein, которое в рамках фундаментальной онтологии интерпретируется как аутентичная временность [11, с. 428–438]. Таким образом, по-

нятие открытости в фундаментальной онтологии оказывается не только трансцендентальным, но и экзистенциальным: трансцендентальная функция открытости здесь ограничивается на область опыта отдельного человека, открытость вообще определена только относительно единичной экзистенции.

Дальнейшее развитие понятия открытости у Хайдеггера состоит, однако, в его постепенной *детрансцендентализации и деэкзистенциализации*. Так, уже начиная с доклада «О сущности истины» Хайдеггер начинает более явно различать между открытостью и экзистенцией [4, с. 184]: хотя открытость и сохраняет существенную зависимость от экзистенции и от человека вообще, она является по отношению к человеку чем-то самостоятельным. Областью действия понятия открытости становится при этом не отдельная экзистенция, но, скорее, сущее в целом, понятое не экзистенциально, т. е. не как определенность экзистенции отдельного Dasein, но космологически в духе Финка – как определенная «в себе» целость сущего как такового [4, с. 189–190]. Открытости приписывается, таким образом, некоторый момент всеобщности, что проявляется наиболее явно в учении об истории бытия, согласно которому тот способ, который «есть» бытие, или открытость, независим от отдельной экзистенции и обладает неким надындивидуальным, эпохальным значением.

Это космологическое переосмысление области действия понятия открытости тесно связано с переосмыслением ее систематической функции. Так, тематизированная в «Бытии и времени» трансцендентальная функция открытости теперь интерпретируется как «предварительная» и в каком-то смысле «неаутентичная»: открытость может пониматься как условие возможности сущего лишь по той причине, что мышление открытости на первых шагах вынуждено рассматривать ее исходя из открытого, т. е. сущего. Вместе с тем собственное значение открытости состоит, как мы это видели в первой главе, как раз не в том, чтобы быть условием возможности данности сущего для отдельного субъекта, а в том, чтобы просто «быть» в смысле Wesung. Соответственно, рассматривая феномен открытости, Хайдеггер понимает его теперь не в связи с отдельной экзистенцией и доступностью сущего для нее, а в связи с более общим вопросом о «том, что есть», который он, однако, пытается интерпретировать вне метафизики в классическом смысле слова.

Таким образом, можно предположить, что т. н. «Поворот» в философии Хайдеггера состоит в своеобразном «метафизиче-

ском» переосмыслении феномена, изначально возникшего в рамках трансцендентально-философского проекта и имевшего явный трансцендентальный смысл. Открытость, обнаруживаемая изначально из анализа данности сущего человеку и имеющая свое непосредственное значение именно в том, чтобы быть условием возможности опыта, рассматривается далее в абстракции от этой функции «делания возможным» и обретает значение некоей особой, отличной от сущего, действительности. Это рассмотрение открытости позволяет, с некоторыми оговорками, охарактеризовать себя как «метафизическое» – не в том смысле, что оно является формой онто-теологии и превращает открытость в некое высшее сущее, а в том смысле, что оно является мышлением о том, что есть, при условии, что «есть» будет понято здесь в особом, неметафизическом смысле. В свою очередь, космология Финка позволяет истолковать себя как дальнейшее развертывание именно этой «метафизической» трактовки открытости у позднего Хайдеггера.

Феномен открытости, однако, допускает также и трансцендентально-философскую интерпретацию, как об этом свидетельствует развитие философии самого Хайдеггера. Кроме того, в постхайдеггеровской феноменологии понятия, так или иначе связанные с понятием открытости у Хайдеггера, неоднократно возникают именно в трансцендентальной оптике, то есть в контексте вопроса об условиях возможности опыта, понимаемого как опыт конечного субъекта. Так, например, в проекте а-субъективной феноменологии Яна Паточки рассматривается понятие «поля явлений» (Erscheinungsfeld) или «феноменального поля» [12, с. 267–310], которое Паточка также называет миром и которое явным образом аналогично хайдеггеровско-финковскому понятию открытости. У Паточки также идет речь о феномене некоей протопространственности, предшествующей всякому отдельному явлению и несводимой ни к чему из того, что в ней является [13, с. 107]. Паточка особенно подчеркивает а-субъективную природу феноменального поля: оно «не есть творение субъективности» [12, с. 285], но скорее сама субъективность конституируется полем, поскольку она, как и всякое другое конечное являющееся, является «в» этом поле. При этом, однако, Паточка, дистанцируясь от космологического проекта Финка, стремится мыслить феноменальное поле – или мир – лишь постольку, поскольку оно соотнесено с конечной субъективностью,

а не постольку, поскольку оно есть «в себе». А именно, рассматривая феноменальное поле как то, что делает возможным всякое являющееся, он также подчеркивает, что к смыслу являющегося как такового принадлежит что-то вроде «Я-центрированности» [12, с. 263–264], т. е. что являющееся является всегда кому-то, и потому вместе со всяким являющимся является также и Я как центр явления. Это обстоятельство Паточка описывает как Я-центрированность самого феноменального поля, или мира. Не отрицая при этом единства таким образом центрируемого мира, Паточка тем не менее рассматривает мир именно в аспекте его принадлежности явлению, как условие возможности явлений как явлений *для* конечного субъекта.

Схожим образом проблема мира ставится у Тенгели, рассматривающего мир как один из «фундаментальных фактов» (Urtatsache) опыта: Тенгели показывает, что ко всякой данности, обнаруживаемой в опыте, существенным образом принадлежит что-то вроде мира, понимаемого опять же как некая форма протопространственности или открытости [14, с. 185]. При этом Тенгели методически рассматривает мир *только* в той мере, в которой он принадлежит к конституированию опыта, как «категорию опыта», или «эксперинталию» (Experientalie) [14, с. 198], а задачу своей феноменологии видит именно в том, чтобы систематически описывать необходимые структуры опыта как таковые. В этом контексте он критикует финковский космологический проект с его стремлением мыслить мир как таковой, вне отношения к конечной субъективности и к опыту, как превышающий границы феноменологического исследования [14, с. 197].

Можно, таким образом, утверждать, что в различных трансцендентально-феноменологических проектах возникают понятия, родственные хайдеггеровско-финковскому понятию открытости, которые можно обозначить обобщенным термином «феноменологического поля» (подробнее об этом см. [15, с. 2]). Последнее понимается, как правило, как некое а-субъективное обобщение понятия трансцендентальной субъективности у Гуссерля, т. е. как а-субъективная трансцендентальная инстанция, конституирующая как саму субъективность, так и несубъективные феномены. Имея ряд схожих черт с понятием бытия у Хайдеггера и понятием мира у Финка, понятие феноменологического поля тем не менее принципиально отличается от последних именно своим трансцендентальным характером. Тем не менее кажется естественным

предположить, что и Хайдеггер, и Финк, и постхайдеггеровская трансцендентальная феноменология, говоря об открытости, мире или феноменологическом поле, в конечном счете имеют в виду один и тот же феномен, рассматриваемый, однако, в различной оптике. Если трансцендентальная феноменология удерживается в рамках чисто трансцендентального рассмотрения открытости, или феноменологического поля, т. е. рассматривает его лишь постольку, поскольку оно принадлежит к конституированию опыта конечного субъекта, Хайдеггер и Финк полагают, *что сама природа этого поля требует рассматривать его как «то, что есть» и, более того, как единственное, что «есть»* [2, с. 100], как это следует из рассмотренного выше бытийно-исторического тезиса Хайдеггера. Феноменологическое поле понимается при этом уже не как условие возможности явлений, поскольку они даны нам в опыте, а, скорее, как «истина» явлений, то есть как то, что составляет подлинную действительность всякого отдельного являющегося. В этом смысле поздняя философия Хайдеггера и космология Финка могут быть охарактеризованы как своего рода *«метафизика феноменологического поля»*. При этом расхождение между трансцендентально-феноменологическим и «метафизическим» подходами к осмыслению феноменологического поля является не только методологическим, но касается понимания сущности этого феномена: и Хайдеггер, и Финк прямо утверждают, что ограничение открытости на «открытость для человека», которое определяет специфику трансцендентально-феноменологического рассмотрения открытости как а-субъективной трансцендентальной инстанции, противоречит собственной сущности открытости и что последняя должна быть рассмотрена с некоторой надындивидуальной точки зрения, ассоциируемой не с субъектом, а с самой открытостью (подробнее об этом см. [6 с. 328]).

Какой из этих подходов к осмыслению феномена открытости является более предпочтительным? Представляется, что на сегодняшний день нет окончательного ответа на этот вопрос. С одной стороны, в современной феноменологии явно преобладает именно трансцендентальное, а не метафизическое понимание открытости, предпочтение которого мотивируется, как правило, отказом от метафизики в пользу анализа данности, как таковой. С другой стороны, с точки зрения хайдеггеровской и финковской философий, трансцендентальное ограничение от-

крытости на открытость «для» человека тоже является формой метафизического подчинения открытости сущему. Здесь, таким образом, возникает ряд вопросов, касающихся природы самой открытости. Действительно ли в феномене открытости, как он открывается нам в опыте всякого отдельного сущего, может быть обнаружена мотивация к его абсолютизации, то есть к его полаганию в качестве единственной истинной действительности? Если это так, то в чем именно проявляет себя эта мотивация, как конкретно она может быть феноменологически актуализирована? Или, напротив, хайдеггеровско-финковское гипостазирование открытости должно быть рассмотрено как чисто спекулятивный ход, как спекулятивно-метафизическое нарушение рамок феноменологического исследования? Окончательный ответ на эти вопросы требует, по-видимому, отдельного систематического анализа феномена открытости как таковой, что явно выходит за рамки данной обзорной работы.

Другим возможным способом прояснения названных сложностей может стать обращение к истории философии, а именно: вместо того чтобы предпринимать феноменологический анализ открытости как таковой в целях выяснения обоснованности ее метафизического гипостазирования у позднего Хайдеггера и Финка, можно попытаться вписать соответствующее понятие в более общий контекст метафизической проблематики, т. е. попытаться найти в истории западной философии понятия, аналогичные хайдеггеровскому понятию открытости и тем самым более точно определить его своеобразное значение. Одна из центральных гипотез данной работы состоит в том, что таким ближайшим аналогом понятия бытия как открытости у позднего Хайдеггера является шеллинговско-гегелевское понятие Абсолюта, разрабатываемое ими в первые годы XIX в. в Йене[2]. Соответственно в следующей, заключительной главе мы попытаемся развернуть и обосновать эту гипотезу, а именно: мы продемонстрируем, в чем именно состоит близость между понятиями Абсолюта и бытия и как эта близость может быть использована в разбирательстве с философией Хайдеггера.

---

[2] В рамках данной статьи мы ограничимся кратким обзором проблематики Абсолюта в работах Шеллинга и Гегеля 1801–1804 гг., хотя интересующая нас аналогия между открытостью и Абсолютом может быть распространена и на более позднюю философию Гегеля.

Открытость и Абсолют

Понятие Абсолюта, возникающее в немецком идеализме одновременно с его зарождением в «Наукоучении» Фихте в 1794–1795 гг., выходит на первый план идеалистической проблематики несколько позже, в проекте так называемого объективного, или абсолютного, идеализма, разрабатывавшегося совместно Шеллингом и Гегелем в Йене в 1801–1804 гг. Основная особенность этого проекта, отличающая его от раннего немецкого идеализма Фихте и Шеллинга 1790-х гг., состоит в том, что Абсолют здесь понимается уже не как нечто трансцендентное по отношению к отдельной субъективности, а как имманентная ей структура, реализующаяся в самом бытии субъективности. В соответствии с этим центральная задача философии для Шеллинга и Гегеля в это время состоит в том, чтобы «сконструировать Абсолют в сознании» [16, с. 19], или, иначе говоря, в том, чтобы «поднять» отдельное сознание к Абсолюту и тем самым реализовать их тождество. Именно тождество составляет сущность самого Абсолюта для идеалистов: Абсолют есть не что иное, как абсолютное тождество, «тождество тождества и различия» [16, с. 96] или «тотальное безразличие субъективного и объективного» [17, с. 35]. Это абсолютное тождество понимается и у Шеллинга, и у Гегеля как *единственная истинная действительность* [16, с. 302], т. е. как единственное, что есть. Философия, мыслящая абсолютное тождество, должна показать, что истиной всякого отдельного сущего, т. е. всего, что предстает обычному сознанию как нечто конечное, отдельное, отличающееся от других вещей – а таковым является, помимо обычных эмпирических предметов, и само сознание в форме отдельного Я, – является именно абсолютное тождество, т. е. что подлинно сущим в бытии всякой отдельной вещи является тождество. Философия тождества может поэтому быть охарактеризована как *метафизический монизм* или, если учитывать, что и у Гегеля, и у Шеллинга тождество описывается как *субстанция*, как *монистическая метафизика абсолютной субстанции* [18, с. 25–45]: основным жестом этой метафизики является полагание Абсолюта, понимаемого как абсолютное тождество, как единственного, что есть.

В контексте нашего исследования примечательно, что ближайшим ориентиром для этого метафизического понятия Абсолюта является понятие, имеющее изначально трансцендентально-философский смысл – а именно, понятие синтетического единства

апперцепции теоретической философии Канта. Так, Гегель видит в кантовском единстве апперцепции не что иное, как принцип безусловного единства субъекта и объекта: «это единство у Канта несомненно есть абсолютное, изначальное тождество самосознания» [16, с. 306]. При этом Гегель абстрагируется от того факта, что синтетическое единство апперцепции у Канта имеет трансцендентальную функцию и мыслится не как нечто *действительное*, тем более не как *единственное* действительное, а как условие возможности опыта, осуществляемого конечным субъектом. Гегель, напротив, подвергает критике такое понимание единства апперцепции, поскольку оно ограничивает тождество на сознание и рассматривает его не в его собственном значении единственной истинной действительности, но в трансцендентальном значении условия возможности опыта для конечного сознания и, таким образом, «столь же мало познает *явление* Абсолюта в *его* истине, сколь и абсолютное тождество» [16, с. 312]. Аналогичным образом Гегель интерпретирует и ряд других понятий кантовской философии: так, понятия априорных синтетических суждений, трансцендентальной силы воображения и интуитивного рассудка трактуются им как различные формы одного и того же абсолютного тождества [16, с. 304, 305, 315–316]. Можно утверждать, что Гегель предпринимает метафизическое перетолкование понятий, изначально вписанных в трансцендентально-философский проект критики познания, а именно: он стремится абстрагировать эти понятия от их отнесенности к опыту и к конечному субъекту и рассмотреть их в чисто онтологической оптике, как артикуляции некоторой фундаментальной формы бытия – абсолютного тождества.

Кантовская теоретическая философия в целом рассматривается при этом не как критика познания, а как некоторая несовершенная форма тематизации абсолютного тождества. При этом основной упрек, адресуемый Канту[3], состоит в том, что, открыв феномен абсолютного тождества, он осмыслил его только в отношении конечного сознания и тем самым существенно ограничил его область действия (см. также [19, с. 580]). Это ограничение, однако, входит в противоречие с самой сущностью абсолютного

[3] Похожим образом формулируется также критика Фихте, который, открыв в первом основоположении «Наукоучения» абсолютное тождество, дальше отрицает его, полагая неснимаемое различие Я и не-Я и, таким образом, различие конечного и бесконечного Я (подробнее см. [16, с. 57]).

тождества: поскольку тождество понимается как абсолютное, оно оказывается несовместимо с полаганием границы, с полаганием какой бы то ни было формы конечности, но требует включения конечности в тождество и, таким образом, ее снятия в качестве конечности. Однако, согласно Гегелю, Кант не делает этот решительный шаг в развертывании мысли о тождестве, сохраняя самостоятельность конечного Я и противостоящего ему объективного полюса вещи в себе относительно тождества: хотя субъективный и объективный полюс и объединяются в синтетическом единстве апперцепции, они вместе с тем обладают у Канта также некоторым самостоятельным значением *вне* этого объединения и не мыслятся поэтому как абсолютно тождественные [16, с. 310–311]. Тем самым, однако, абсолютное тождество снимается в своей абсолютности и становится относительным тождеством, то есть таким тождеством, которое имеет подле себя различие. Иными словами, удерживая субъективный полюс конечного Я как нечто самостоятельное и стремясь рассмотреть тождество только в той мере, в которой оно обнаруживает себя в сфере этого конечного Я – рассматривая тождество с точки зрения конечного Я – Кант, по мысли Гегеля, отрицает само тождество как абсолютное: полагание конечного Я непосредственно есть неполагание абсолютного тождества. Таким образом, трансцендентальная философия интерпретируется Гегелем, вопреки ее самопониманию как критики познания, как метафизика: именно постольку, поскольку она не хочет быть метафизикой и удерживает себя в границах анализа условий возможности опыта, она, согласно Гегелю, непосредственно обретает метафизическое значение полагания конечности и неполагания абсолютного тождества. Последовательное мышление абсолютного тождества должно было бы, напротив, полагать его в качестве единственной истинной реальности, выявляя отдельность и самостоятельность всякого конечного сущего как нечто мнимое и неистинное. Построение философской системы, основанной на таком метафизическом понимании тождества, составляет основную цель философских исследований Шеллинга и Гегеля в 1801–1804 гг.

Теперь, учитывая изложенные выше особенности идеалистического понятия Абсолюта, несложно показать, в чем именно заключается связь с ним и понятием бытия как открытости у позднего Хайдеггера. Прежде всего, и Абсолют, и открытость выступают как некая надындивидуальная структура, которая существенным образом включает в себя конечную субъективность, но при

этом не сводится к бытию этой субъективности. Так, в немецком идеализме проводится различие между тождеством, поскольку оно выступает в сознании, и тождеством *как таковым*: тождество, поскольку оно реализуется в сознании, не есть нечто иное, чем абсолютное тождество, но вместе с тем подлинная природа тождества не схватывается, если его мыслить только в ограничении на сознание и только с точки зрения сознания. Хотя ближайшим образом тождество и обнаруживается в анализе конечной субъективности – а именно, в форме трансцендентального единства апперцепции – собственное значение тождества как *абсолютного* тождества требует осмыслить его вне привязки к отдельной субъективности, в качестве единственной действительности как таковой, а не в качестве условия данности конечных предметов конечному сознанию. Аналогичным образом, как мы видели, устроено и хайдеггеровское понятие открытости: изначально феномен открытости выявляется в ходе анализа данности сущего конечному субъекту, или Dasein, но в дальнейшем значение открытости из трансцендентально-экзистенциального становится метафизическим, и открытость полагается уже не относительно конкретной фиксированной экзистенции, а в качестве единственной истинной действительности вообще. Схожая мысль обнаруживается и в финковском различии экзистенциального и космического понятий мира. Экзистенциальное понятие не подразумевает некой иной сущности мира, чем космическое понятие: в обоих случаях мир мыслится как открытость, как некая изначальная форма пространственности, но в случае экзистенциального понятия мира эта пространственность рассматривается в ограничении на единичное сознание, тогда как космическое понятие мира осмысляет тот же самый феномен открытости независимо от бытия единичного человека, т. е. постольку, поскольку открытость вообще «есть», а не постольку, поскольку она есть для человека и как условие возможности доступа к внутримирному сущему. Тем самым понятие бытия у позднего Хайдеггера и понятие Абсолюта в немецком идеализме возникают в ходе формально схожего жеста метафизического перетолкования трансцендентально-философских понятий. Именно по этой причине хайдеггеровское понятие бытия может быть интерпретировано как понятие «феноменологического Абсолюта»: та систематическая функция, которую имеет это понятие у позднего Хайдеггера, во многом аналогична функции понятия Абсолюта в монистической метафизике Гегеля и Шеллинга 1801–1804 гг.

Заключение

Можно предположить, что описанный в заключительной главе этой работы параллелизм между философской проблематикой позднего Хайдеггера и Финка, с одной стороны, и немецких идеалистов, с другой стороны не является чем-то случайным, но свидетельствует о глубокой систематической близости, которую еще только предстоит осмыслить в полной мере. В нашем обзорном исследовании мы попытались лишь наметить ряд вопросов, которые должны быть развернуты в ходе такого осмысления. Так, например, сам жест трансформации трансцендентальной философии в трансцендентально или соответственно феноменологически вдохновленную метафизику, предположительно роднящий хайдеггеровскую и идеалистическую философию, требует более систематического анализа. Кроме того, можно предположить, что выявленная близость между феноменологическим понятием открытости и идеалистическим понятием Абсолюта должна затрагивать *оба* этих понятия: а именно, можно попытаться не только интерпретировать хайдеггеровскую и финковскую проблематику, исходя из проблематики немецкого идеализма, но и, напротив, переосмыслить некоторые центральные темы и понятия последнего в феноменологической перспективе.

Попытки выстраивания подобного диалога между феноменологической традицией и немецким идеализмом уже предпринимались ранее, прежде всего в работах О. Финка 1950-х гг. [9] и Р. Бранднера [20] 1990-х гг., послуживших одним из основных ориентиров представленного в данной статье исследования. В современной феноменологии обращает на себя внимание прежде всего проект А. Шнелля, представленный в его последней работе «Seinsschwingungen» [15]. Шнелль также пытается, развивая проблематику Финка, установить некоторый параллелизм между феноменологической традицией и традицией немецкого идеализма; в частности он пытается истолковать хайдеггеровское понятие бытия как понятие феноменологического Абсолюта [15, с. 170–189]. При этом, однако, Шнелль ориентируется не на абсолютный идеализм Шеллинга и Гегеля, а на трансцендентальный идеализм Фихте, в связи с чем он приходит к выводам, во многом противоположным изложенным выше.

Литература

1. *Richir M.* Phénoménologie en esquisses. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2000.

2. *Heidegger M.* Das Ereignis (1941/42). Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2009.

3. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2003.

4. *Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976.

5. *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2007.

6. *Heidegger M.* Besinnung (1938/39). Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1997.

7. *Fink E.* Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1957.

8. *Fink E.* Welt und Endlichkeit. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

9. *Fink E.* Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992.

10. *Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1960.

11. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1977.

12. *Patočka J.* Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

13. *Richir M.* Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective // Philosophie, phénoménologie, politique. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1992. P. 101–120.

14. *Tengelyi L.* Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 2015.

15. *Schnell A.* Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

16. *Hegel G.W.F.* Hegels Werke: Theorie-Werk Ausgabe: 20 Bänden. Bd. 2. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1970.

17. *Шеллинг Ф.В.Й.* Изложение моей системы философии / Пер. с нем. А.А. Иваненко. СПб.: Наука, 2014.

18. *Düsing K.* Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena // Hegel in Jena. Hegel-Studien (Beiheft 20) / Hg. D. Henrich, K. Düsing Bonn: Bouvier, 1980. S. 25–44.

19. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Мысль, 1987.

20. *Brandner R.* Natur und Subjektivität. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002.

Михаль Цварик

Эвдемония как проект и горизонт значений: Ойген Финк об аристотелевском понятии счастья

Аннотация. Данная статья обращается к феноменологическому истолкованию О. Финком аристотелевского понятия счастья в «Никомаховой этике». В ее первой части ставится вопрос, может ли такое прочтение Аристотеля быть оправданным. Автор приводит доводы в пользу прочтения Финка, подчеркивая два разных, но переплетающихся значения целостности жизни в практической философии Аристотеля. Возможность прожить действительно добродетельную и счастливую жизнь обусловливается тем, что повседневный смысл этой целостности, согласно которому жизнь – это мост между жизнью и смертью, должен быть основан на предопределенном значении целостности, которое освещает поле возможных человеческих действий. Во второй части статьи показана близость практической философии Аристотеля к центральным вопросам феноменологии Финка и к проблемам феноменологии как таковой. У Финка счастье понимается как проект и горизонт значений, и в этом контексте оказывается, что в аристотелевской философии вводятся темы, представляющие феноменологический интерес, такие как смысл или бессмысленность человеческого бытия, проявление или сокрытие (concealment) блага.

Ключевые слова: Ойген Финк, аристотелевская этика, счастье, горизонт значений, проект, трагическое

© Цварик М., 2021

© Иващук О.Ф., перевод на русский язык, 2021

Статья написана как часть грантового проекта VEGA 1/0496/18 «Различные формы толкования понятия негативной свободы в современной (либеральной) политической философии».

Michal Zvarik

Eudaimonia as a Project and Meaning-Horizon. Eugen Fink on Aristotle's Concept of Happiness

Abstract. The article is addressed to Eugen Fink's phenomenological interpretation of Aristotle's concept of happiness in *Nicomachean Ethics*. Its first part deals with the question whether such reading of Aristotle might be justified in the first place. Author makes a case for Fink's reading by stressing two different, nonetheless intertwined meanings of entirety of life in Aristotle's practical philosophy. In order to actually live a virtuous and happy life the everyday meaning of this entirety that understands life as a bridge between life and death has to be founded in the pregiven meaning of entirety that enlightens the field of possible human actions. Second part of the article points out how Aristotle's practical philosophy comes close to central issues of Fink's phenomenology and with problems of phenomenology as such. For Fink, happiness is understood as a project and meaning horizon and from within this background it appears that in Aristotle's philosophy are introduced the topics of phenomenological interest, such as meaningfulness or meaninglessness of human being, the appearance or concealment of goodness etc.

Keywords: Eugen Fink, Aristotle's ethics, happiness, meaning-horizon, project, the tragic

В своей части проекта я обращаюсь к интерпретации О. Финком аристотелевской практической философии. Свое прочтение Финк изложил в поздние годы главным образом в работе «Метафизика образования в мировоззрении Платона и Аристотеля» [1][1], и эта работа, как указывает заголовок, была частью более широкого проекта, состоящего в философской разработке παίδεια. Его работа не ограничивается разъяснением [этих тем] в аристотелевской терминологии и методологии, но сопоставляет аристотелевские понятия с феноменологическими темами и усмотрениями. Мне кажется, что феномено-

[1] Главы 18 и 19 этой работы были опубликованы также под названием «Phronesis und Theoria» в книге: [2, с. 134–158].

логические интересы Финка пересекаются с аристотелевской практической философией по крайней мере в нескольких ключевых темах и вопросах: чем является (правильный) поступок? Каковы его конститутивные моменты? Более того, поскольку существует открытая возможность того, что в нашей практике мы часто ошибаемся, каким образом становится явленным правильный поступок? В этом контексте аристотелевские вопросы пересекаются с такими феноменологическими темами, как человеческое существование, его смысл и бессмысленность, интенциональность, временное конституирование и т. д. В данной работе я обращаюсь к применению Финком феноменологических понятий проекта (*Entwurf*) и смыслового горизонта (*Sinnhorizont*), чтобы описать значение счастья или благополучия (εὐδαιμονία).

В первой части статьи я намерен привести доводы в пользу феноменологического подхода Финка к аристотелевской моральной философии, указав на два различных, но взаимно соотнесенных значения «целости» или «целостности» человеческой жизни. Аристотелевское заявление, что определенное предпонимание целостности является условием (правильного) поступка, позволяет Ойгену Финку увидеть, что в аристотелевской этике задействованы понятия проекта и горизонта. Во второй части я описываю, как Ойген Финк находит тематические пересечения и переплетения между феноменологией и аристотелевской философией, показывая, как концепты горизонта значений и проекта пронизывают аристотелевский эвдемонизм.

Обоснование феноменологического разъяснения практической философии Аристотеля

Моя отправная точка состоит в том, что в практической философии Аристотеля человек встроен в мир. Под этим я не имею в виду главным образом особенное место человека в иерархическом мировом порядке (κόσμος), протянувшемся между божественными и неживыми существами, где человек занимает положение между богами и животными, несмотря на тот факт, что это понимание мира является в греческой мысли широко распространенным и, естественно, составляет фон аристотелевской мысли. Здесь важен скорее факт, что в горизонтальном измерении мы

находимся среди вещей и других людей и соотносимся с ними. Говоря несколько упрощенно, это влечет за собой, что человеческое существо окружено другими вещами, обнаруживает себя как существо в море сущих. С этой точки зрения, на человека влияют другие вещи и события, и он испытывает эти влияния. Наша пассивность – это, конечно, только часть всей истории, поскольку мы не только инертно подвергаемся воздействиям, но и активно действуем с вещами и событиями в различных ситуациях. Человек не только находится в мире, но и «обладает миром», он сам есть нечто исходное, воздействующее на окружение ради самого себя. Это наиболее явно проявляется в случаях действия (πρᾶξις) и искусства (τέχνη), в которых, как утверждает Аристотель, человек является принципом или началом (ἀρχή) того, что является в мире[2].

Человек и мир переплетаются, и это влияет на нашу способность достичь осмысленной жизни и счастья. С одной стороны, подчеркивая деятельный элемент, можно прийти к такому выводу, что в нашей власти иметь дело с внешними случающимися событиями – или, скорее, с самими собой таким образом, чтобы любое неблагоприятное или трагическое воздействие на нашу жизнь практически исключалось. С этой точки зрения человеческие добродетели (ἀρετή) и эвдемония настолько слиты воедино, что, как и в философии стоиков, потеря последнего неизбежно означает отсутствие первого и *vice versa*. С другой стороны, трагический опыт указывает на то, что человеческие способности непоправимо ограничены, и по этой причине жизнь человека неизбежно в конце концов подвергается причудам охватывающего и никогда полностью не охватываемого мира. Практическая философия Аристотеля стоит, как это довольно очевидно на первый взгляд, посередине между этими противоположными позициями. Он посвящает свою этику объяснению счастливой жизни как жизни, проистекающей из добродетельной деятельности, основанной на способностях человеческой души. Поистине нет счастья без добродетели, которая достигается человеческим усилием. Однако Аристотель остается откры-

[2] Arist. EN 1112b27-32, 1140a13-14. Я в основном полагаюсь на английский перевод Никомаховой этики, сделанный Теренсом Ирвином [3] и W.D. Ross [4], и принимаю во внимание оригинальный греческий текст [5]. Я оговариваю, если мой перевод отступает от английского.

тым для трагического[3] опыта, указывая на постоянные опасности и угрозы нашему стремлению к счастью. Они вызваны событиями, не зависящими от нас, и являются случайностью или невезением (τύχη), такими как болезни, войны, стихийные бедствия и так далее. В прочтении этого трагического содержания этики Аристотеля можно выделить две версии. Первая широко распространена и может быть названа «умеренной». В этом прочтении утверждается, что невезение может нарушить или разрушить счастье человека, но при этом оставляет незатронутыми его доблесть и характер (об этом см., например, [7, с. 384–385]). Более «суровую» версию представляет Марта К. Нуссбаум, которая утверждает, что, согласно Аристотелю, сама предрасположенность к правильному поведению, заложенная в нашей душе и принятая добродетельным человеком, открыта для потенциально разрушительной силы случая [8, с. 336–340]. Таким образом, сфера нашей деятельности в конечном итоге подчиняется силам, которым человек просто пассивно подвергается, и они могут лишить нас не только счастья, но и наших совершенств (excellence).

Пассивность и активность как элементы отношения к окружающему миру следует рассматривать с точки зрения характеристик, которые присущи конституции смысла счастья. Согласно Аристотелю, чтобы называться εὐδαίμων, нужно выполнить условие, по которому благополучие должно преобладать во всей жизни, то есть оно должно предполагать «целую жизнь». Я хотел бы процитировать и прокомментировать два важных отрывка, где это условие «целостности жизни» вводится, однако, с разными акцентами и мотивами:

[3] Ойген Финк проводит различие между «вульгарным» и своим собственным пониманием трагического. По Финку, вульгарное понимание подходит к трагическому не из перспективы мира, но ограничивается человеческой точкой зрения, исходя из которой человек настроен пессимистически и обнаруживает себя в своей существенной несамодостаточности и неизбывной нужде. В противовес этому, Финк наделяет трагическое понимание мира оптимизмом, который тесно связан с его понятием игры. Cf. [1, с. 12–14]. Об онтологии игры см., например, [6]. Аристотель, твердо придерживающийся традиции «метафизики света», не является, по мнению Финка, трагическим мыслителем. В статье мы понимаем «трагическое» в первом, «вульгарном» значении.

> Итак, человеческое благо оказывается деятельностью души в согласии с добродетелью (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται καθ᾽ ἀρετήν). И притом с лучшей и наиболее полной (τελειοτάτην) добродетелью, если добродетелей имеется больше одной. Причем *в целой жизни* (ἐν βίῳ τελείῳ). Ибо одна ласточка не делает весны, как и один день; точно так же один день или короткий промежуток времени не делают нас блаженными и счастливыми[4].

В этом отрывке из Книги I Никомаховой этики Аристотель выступает со своим знаменитым определением эвдемонии как деятельности души в соответствии с добродетелью и ставит условие, при котором она должна сохраняться на протяжении всей жизни[5].

Это похоже на традиционную греческую пословицу, приписываемую Солону, что никого нельзя называть εὐδαίμων, пока он жив. Чтобы судить о чьей-то жизни как о хорошо прожитой, нужно видеть ее конец[6], потому что только отсюда к жизни можно подойти как к завершенной целостности, как к своего рода истории, которую можно рассказать. Но такую жизнь нельзя понимать как просто наполненную дарами судьбы, подслащивающими пассивную установку. Скорее, поскольку счастье – это деятельность души, что означает, что человек должен быть добродетельным и действовать в согласии с этим, чтобы быть счастливым, этот отрывок, по сути, влечет за собой и поддерживает активное начало в отношениях между человеком и миром, которое сохраняется до

---

[4] Arist. EN 1098a16-19 [3, с. 9] (курсив мой. – *М. Ц.*). См. также: Arist. EN 1100a4-5. В переводе Н.В. Брагинской:

> «...человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]. Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми» [8, с. 64–65].

Далее русский перевод приводится по этому же изданию. – *Примеч. пер.*

[5] Перевод слова τέλειος, которое появляется в этом отрывке дважды, стал предметом широкой дискуссии, поскольку кандидатами на перевод могут быть «полная», «совершенная», «высшая». Я согласен с Энтони Кенни, что в случае ἐν βίῳ τελείῳ «это означает целую жизнь в противоположность части жизни или прерванной жизни», т. е. значение слова τέλειος здесь темпоральное, как убедительно свидетельствует следующее процитированное предложение [9, с. 17].

[6] Arist. EN 1100a11, о контексте Солона см.: Hdt. Hist. 1, 29–33.

самого конца. Но следующие отрывки из Никомаховой этики показывают, что Аристотель принимает во внимание также и пассивный элемент страдания. Связь между условием целостности и пассивным страданием, разрушающим счастье человека, демонстрируется на примере царя Приама, которого «никто не назывет счастливым (οὐδείς εὐδαιμονίζει)» из-за ужасных несчастий, которым он подвергся во время событий Троянской войны[7].

Однако понимание условия целостности исключительно в этом пассивном временном значении не лишено проблем. Во всяком случае, его суровая характеристика находится в противоречии с другими утверждениями Аристотеля. На самом деле никто не может быть εὐδαίμων, потому что никто не может обладать добродетелью на протяжении всей жизни. Например, дети не могут жить как должно[8], так как у них нет достаточного опыта, и они должны быть научены, чтобы действовать добродетельно[9]. Отсюда можно сделать вывод, что выполнить условие целостности и достичь эвдемонии невозможно с самого начала. Все же очевидно, что для Аристотеля это не так. Однако есть и другие недостатки в заявлении о том, что можно судить о благополучии только после того, как чья-то жизнь подошла к концу. Считать это значение жизненной целостности одним-единственным определенно означало бы проглядеть тот очевидный факт, что мы обычно склонны считать кого-то добродетельным, а также εὐδαίμων, пока он жив. Сам момент смерти ничего не говорит нам о критериях, по которым мы судим, оказались ли живые добродетельными и счастливыми, выдержали ли они испытание временем. Свидетельства

[7] Arist. EN 1100a4-9. Этот отрывок, однако, кажется противоречащим другому заявлению в 1101a6-8, где сказано: «счастливый человек (ὁ εὐδαίμων) никогда не может стать несчастным (ἄθλιος), но и он не будет благословлен (μακάριος), если он попадет в такие же несчастья, как Приам» (перевод Терренса Ирвина). Проблема в том, что слова εὐδαίμων и μακάριος являются синонимами. Правда, Аристотель в данном отрывке приписывает им разное значение, хотя есть и другие отрывки, где он использует их как взаимозаменяемые [6, с. 329–333]. В переводе Н.В. Брагинской: «Того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто» (с. 690); «Коль скоро это так, счастливый никогда не станет злосчастным, хотя, конечно, он не будет блаженным, если ему выпадет жребий Приама» (с. 72).

[8] Arist. EN 1100a1-4.

[9] Arist. EN 1095a2-6.

всему этому могут предоставить только дела и поступки, совершенные на протяжении всей жизни. И наконец, что не менее важно, это означало бы, что эвдемония дана только взгляду других, а не самого действующего лица.

Эти замечания указывают на то, что Аристотель имел в виду также и другое значение условия целостности. И по этой причине мы встречаемся с иной постановкой проблемы данности счастья, нежели та, что предполагалась в первом комментированном отрывке. То, что эвдемония и добродетель должны проявляться через всю жизнь, – это лишь часть ответа на вопрос, как «завершенность» или «целостность» жизни относится к действию. То значение завершенности, когда она понимается как нечто замкнутое между предельными точками рождения и смерти, кажется лишь второстепенным, и мы можем предположить, что оно основано на некоторой первичной предданности.

Поэтому давайте обратимся ко второму отрывку из книги VI Никомаховой этики:

> Благоразумному человеку (φρονίμου) кажется свойственным уметь тщательно обдумывать (καλῶς βουλεύσασθαι) вещи, которые хороши и полезны для него самого (τὰ ἀυτῳ ἀγαθὰ καί συμφέροντα), и не в какой-то ограниченной области – например, какие вещи способствуют здоровью или силе, – но о том, какие именно вещи способствуют *хорошей жизни вообще* (или «в целом», πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως)[10].

Здесь подчеркивается, что разумный человек (φρονίμος) размышляет о том, что делает жизнь счастливой не частично, а «в целом» или «целиком» (ὅλως). В этом смысле «целостность» – это своего рода преимущественная позиция, с которой мы можем судить о своих действиях как о содействующих благополучию и можем считать их правильными или неправильными. Следовательно, «завершенность» должна быть как-то дана заранее еще живому деятелю. Мне кажется, что большинство прочтений, неза-

[10] Arist. EN 1140a25-28; Перевод Терренса Ирвина, p. 89 (курсив мой. – *М. Ц.*). Русский перевод: «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [8, с. 176].

висимо от того, интерпретируют ли они влияние несчастья на человеческую жизнь умеренно или радикально, упускают из виду этот опережающий характер «целостности». С другой стороны, в этом отношении феноменологический подход мог бы привнести в проблемы практической философии новые интересные и вдохновляющие усмотрения. Поскольку доблесть и эвдемония предполагают видение «жизни в целом» из перспективы разумного деятеля, я полагаю, что переплетение моральной теории Аристотеля и феноменологической точки зрения может быть оправданным. И это тот самый пункт, где «целостность жизни» каким-то образом заранее дана, что далее подчеркивается в интерпретации счастья Ойгеном Финком. Как я уже упоминал во введении, Ойген Финк характеризует эвдемонию как проект и смысловой горизонт. Другими словами, концепция счастья имеет определенные предпосылки, которые обнаруживаются феноменологическим анализом. Внутри этого контекста прочтение эвдемонии Ойгеном Финком раскрывает такие феноменологические и герменевтические темы, как самоистолкование (Selbstauslegung), осмысленность или бессмысленность существования, раскрытие или сокрытие и т. д.

Ойген Финк об *Eudaimonia* Аристотеля

В «Метафизике образования» Ойген Финк просто предполагает знакомство читателя с концепциями проекта и горизонта, и по этой причине он не чувствует себя обязанным ни объяснять, ни описывать их. Понятие горизонта упоминается уже Эдмундом Гуссерлем и приобретает различные и своеобразные значения в зависимости от специфики описываемых явлений[11]. Горизонт подразумевает среду, окружающую объект, на котором как на ее центре главным образом сосредоточено внимание. Но этот центральный объект не воспринимается и не схватывается изолированно от своего окружения. Оно в большей или меньшей степени подразумевается и дано вместе с ним, хотя в различных степенях проявленности, ранжированных от явного до неявного, которые

[11] Здесь нет необходимости останавливаться на этом вопросе. Краткое, но представительное описание различных значений концепции горизонта см. [11].

зависят от его удаленности от центра внимания. Горизонт дает себя как предел и фон поля внимания. Горизонт значений представляет собой самые широкие заранее заданные рамки, которые окружают и, таким образом, определяют конституирование значения конкретной вещи. Поскольку наше внимание обычно сосредоточено на его центре, и этот центр поглощает большую часть его, горизонт как сама граница и контекст значения обычно ускользает от нашего внимания, оставаясь скрытым.

С другой стороны, понятие проекта подразумевает определенное понимание [12, с. 145–148], которое, согласно Мартину Хайдеггеру, является экзистенциальной, структурной составляющей Dasein. Как и горизонт, оно дано заранее, и поэтому, в отличие от до-хайдеггеровской герменевтики, понимание не является результатом сознательных усилий по преодолению его отсутствия. Скорее, это предшествующее и лежащее в основе условие, благодаря которому вещи в мире открываются и доступны и как таковые могут стать объектами явной интерпретации. Dasein проектирует себя в понимание, полностью живет в нем и через него. Поэтому понимание предшествует всякому объяснению, вопрошанию и тематизации. Другими словами, это происходит из-за понимания того, что вещи вообще имеют значение. Таким образом, в некотором смысле значения терминов «проект» и «горизонт» частично перекрываются. Проект – это широчайший и заранее заданный горизонт значения и самопонимания. Тем не менее проект по сравнению с горизонтом неявно влечет за собой структуру «всегда моего» (Jemeinigkeit) [12, с. 42–43], т. е. человеческую вовлеченность и заинтересованность в собственном бытии, что является определяющим для смысла мира и существ, имеющих место в нем.

В чем же состоит связь между этими феноменологическими терминами и практической философией Аристотеля? Как всем известно, для Аристотеля счастье – это конечная цель и высшее благо (τὸ ἀγαθόν), ради которого мы стремимся достигать другие цели и обретать другие блага. Если бы такой высшей цели не было, все наши действия были бы тщетными и бессмысленными. Ойген Финк, отчасти в хайдеггеровской терминологической манере, указывает, что человеческое существо стремится достичь блага, но, в конце концов, это благо и есть благо всей его собственной жизни, поскольку «[человек] – это существо, которое озабочено собой (dem es um sich selbst geht) – он живет в постоянном и

непрерывном самоотношении (Selbstverhalten)»[12]. Другими словами, аристотелевская концепция эвдемонии не имела бы смысла, если бы она – на языке Хайдеггера – не содержала по своей сути отсылки к структуре «моего собственного», к тому, что я отношусь к своему собственному бытию, заботясь о нем.

Как мы видели, согласно Аристотелю, благоразумный человек (φρονίμος) решает и судит, что делать с наличием τὸ εὖ ζῆν ὅλως («благой жизни в целом»), то есть эвдемонии. Концепция эвдемонии имеет решающее значение для смысла действия, потому что освещает область, в рамках которой человек принимает во внимание возможности действия. Это возможно, потому что счастье предшествует каждому действию как наше самопонимание. У Финка оно функционирует как общее значение (Gemeinsinn), определяющее значение наших единичных и особенных действий, это значение, в которое мы проецируем себя: «[Dasein] проецирует себя в “счастливую жизнь” (glückseliges Leben), все его старания проистекают из того, что он считает “целью” и заслуживающим усилия»[13]. Более того, «наши действия во всех реальных жизненных ситуациях всегда освещаются “общим” истолкованием (“allgemeine” Auslegung) добра... В каждом индивидуальном акте усилия проявляется то, к чему стремится человеческая жизнь в целом; то, чего он желает, уже находится в горизонте значений целой жизни – и, наоборот, каждое отдельное решение задним числом влияет на этот горизонт»[14].

Подобно тому как горизонт является условием значения вещи, которая появляется на переднем плане, счастье как горизонт значений и проект является условием нашей встречи с различными благами (τὰ ἀγαθά) и делает их появление возможным: «Блага просто даны человеческому Dasein, поскольку оно суще-

---

[12] «[Der Mensch] ist ein Wesen, dem es um sich selbst geht, – er lebt in einem ständigen und unablässigen Selbstverhalten» [1, с. 187].

[13] «[Dasein] entwirft sich auf ein “glückseliges Leben” hin, alle seine Strebungen sind geleitet von dem, was er für das Ziel, für das Erstrebenswerte hält» [1, с. 188].

[14] «Unser Verhalten ist in allen tatsächlichen Lebenslagen immer schon aufgeleuchtet und erhellt durch eine, allgemeine‘Auslegung vom Guten überhaupt... In jedem einzelnen Strebensakt bekundet sich, wonach ein Menschenleben im ganzen strebt; was es in einer Situation begehrt, steht schon bereits in einem Sinnhorizont des ganzen Lebens – und umgekehrt wirkt jede einzelne Entscheidung auf diesen Horizont zurück» [1, с. 188].

ствует в проекте счастья»[15]. Как же тогда нам дается какое-то конкретное благо? Аристотель начинает свою Никомахову этику с утверждения, что «всякое ремесло и всякое исследование, равно как и всякое действие и решение, похоже, ищут чего-то доброго»[16]. Таким образом, добро рассматривается как телос или цель наших действий, деятельности, искусства и так далее. Поскольку существует много видов деятельности, есть также много благ, и они упорядочены в определенной иерархии, в которой одни блага достигаются потому, что они просто служат средством для других. С феноменологической точки зрения можно предположить, что определенное благо раскрывается через его отношение к другим благам, т. е. его значение конституируется посредством заключения о других, более или менее сопутствующих τὰ ἀγαθά. Этот вывод возможен из-за более глубоко лежащего интереса к чему-то, для чего другая вещь является просто средством, и по этой причине она также оказывается объектом интереса. Наши интересы в мире опираются и указывают на то, что в конечном итоге мы заинтересованы в нашем существовании. Что-то может повлиять на нас как благо только из-за нашего отношения к себе, заботы о себе, с помощью которой мы пытаемся достичь своего благополучия. Но поскольку счастье – это высшая цель, придающая смысл иерархии других целей, то не было бы никакого блага, если бы человеческое существо не относилось к счастью в смысле своего проекта и горизонта значений.

По мнению Ойгена Финка, эвдемония у Аристотеля неразрывно связана с проблемой истинности (осмысленности и подлинности) человеческого существования. Этот вопрос возникает из того простого факта, что среди людей нет ясного консенсуса в отношении того, что означает счастье, поскольку они проживают свою жизнь во множестве различных проектов, которые, если их сравнить, противоречат друг другу. Согласно Аристотелю, у большинства людей есть определенное общее понятие об эвдемонии как о конечной цели жизни, потому что они считают ее высшим

---

[15] «Gute Dinge gibt es nur für das menschliche Dasein, sofern es in einem Entwurf von Glückseligkeit existiert» [1, с. 210].

[16] Arist. EN 1094a1-2. Transl Terrence Irwin. В переводе Н.В. Брагинской: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (praxis) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу» [8, с. 54].

благом, достижимым через действие, которое они отождествляют с благой жизнью (τὸ εὖ ζῆν) и благим жребием (или благим поступком, τὸ εὖ πράττειν)[17]. Это соглашение указывает на формальную структуру человеческого счастья как на то, к чему человек стремится в первую очередь. Несмотря на то что люди согласны с этими «формальными» характеристиками, их мнения по вопросу о том, что на самом деле делает кого-то εὐδαίμων, весьма разнятся. Несмотря на то что общий консенсус указывает на универсальность счастья как проекта, потому что никто не живет без базового горизонта жизни, в котором предписано, что жизнь в целом следует проживать хорошо, все же очевидно, что в человеческом самопонимании и деятельности эта универсальная «форма» достигает различного «содержания» или «исполнения». Вопрос о различии и валидности различных образов жизни нетривиален и не влечет возможности роковых последствий для самопонимания. Для Финка вопрос об истинности управляющего горизонта значений имеет экзистенциальное значение, потому что «в каждой интерпретации счастья решается, живет ли человечество в фатальной иллюзии или в истине, растрачивает ли оно себя бессмысленно или существует осмысленно»[18]. Другими словами, проблема заключается в том, достоверно или недостоверно различные описания счастья отражают истинную «природу» человеческого существования.

По этой причине Аристотель должен критически исследовать различные мнения и взгляды на природу эвдемонии. Но то, что он исследует, не просто мнения. С одной стороны, он упрощает ситуацию, ограничиваясь оценкой трех известных образов жизни: жизни ради удовольствия (βιός ἀπολαυστίκος), политической деятельности (βιός πολιτικός) и теоретической жизни (βιός θεωρητικός)[19]. С другой стороны, образ жизни, βιός, по сравнению с простым мнением, представляет собой концепцию, которая скорее выражает экзистенциальную ситуацию человеческого существа и превосходит мнение, поскольку каждая из βιόι Аристотеля по-разному демонстрирует счастье и «они правят человечеством (Menschentum) как силы значения, в свете которых оно понимает себя»[20]. Напротив, мнение скорее представляет собой явное объяснение и как таковое

[17] Arist. EN 1095a19.

[18] «In der jeweiligen Interpretation des Glücks entscheidet sich, ob ein Menschentum in verhängnisvollem Wahn oder in der Wahrheit lebt, ob es sinnlos sich vergeudet oder sinnvoll existiert» [1, с. 199].

[19] Arist. EN 1095b17-19.

предполагает общий горизонт понимания, который из-за своего характера быть окружением обычно остается скрытым. Более того, простые мнения более эфемерны, они могут меняться со временем, не вызывая каких-либо существенных различий в основном общем образе жизни, понимания и действия. Кроме того, концепция способа жизни влечет за собой и проявляет основополагающий горизонт значений. Для Ойгена Финка понятие способа жизни скорее подчеркивает экзистенциальный смысл, поскольку представляет и проявляет основополагающий горизонт значений. Человек видит и понимает свою жизнь и поступки в соответствии со своим способом жизни, с тем, как он существует на самом деле.

Различия между разными способами жизни неизбежно вводят темы раскрытия и сокрытия конкретных практических благ в их благости. Формальная структура отношения между проектом и конкретным благом в смысле взаимосвязи интересов сохраняется даже в том случае, когда основной проект ложен: «Там, где благо интерпретируется ложно, человеческая жизнь уже спроектировала себя и существует из общего смысла (*Gesamtsinn*)»[21]. Каждый βιός обнаруживает что-то хорошее, но это явление может фактически из перспективы другого способа жизни представляться неправильным или не проявляться вовсе. Поскольку смысловой горизонт обычно и в первую очередь находится на периферии нашего прямого внимания, направленного на определенные блага, «сначала мы вообще не замечаем, что мы “слепы” в этой области»[22]. Таким образом, в силу своего основного проекта раскрытие может в то же время вызвать сокрытие. Неподлинный жизненный проект как общий фон интерпретации смысла ставит под угрозу саму суть определенных благ и правильных действий и вместо этого может выдать в качестве «хорошего» и «правильного» просто карикатуры. По этой причине вопросы о том, что правильно и что неправильно, не могут быть решены простым изложением «объективных» аргументов или критериев того, что должно быть сделано, но необходимо принимать во внимание существование человека, который говорит и действует.

---

[20] «Sie durchherrschen das Menschentum als Sinnmächte, in deren Licht es sich versteht» [1, с. 190].

[21] «Wo das Gute falsch ausegelegt ist, hat sich das Menschenleben doch auf das Gute hin entworfen und existiert aus dem Gesamtsinn» [1, с. 211].

[22] «Wir merken zumeist gar nicht, wenn wir in diesem Felde, blind‘ sind» [1, с. 199].

Внутренние противоречия, обнаруживающиеся в жизни ради удовольствий

Позвольте мне продемонстрировать это экзистенциальное измерение у Аристотеля, ограничившись примером жизни ради удовольствий (βιός ἀπολαυστίκος). Большинство людей (οἱ πολλοί) предпочитают этот путь, потому что они понимают и идентифицируют эвдемонию как жизнь, наполненную удовлетворением и удовольствием (ἡδονή). По этой причине Аристотель уподобляет их скоту[23]. Ойген Финк в этой связи делает весьма интересное замечание о парадоксальности, присущей этому образу жизни. Удовольствие для животного – адекватный естественный руководящий принцип. Однако принцип удовольствия в βιός ἀπολαυστίκος возвышается до горизонта значений: «потакающий чувствам возвышается над любым животным, поскольку он истолковывает чувственное удовольствие как “смысл” жизни, но опускается до скота, потому что он злоупотребляет своей духовной сущностью (geistiges Wesen), желая (wollen) чувственного как такового, чтобы духовно (auf geistige Weise) быть тем же, чем животное является наивно»[24]. Для Аристотеля βιός ἀπολαυστίκος повергает себя в состояние рабства, поскольку природа счастья как «наивысшего блага» должна удовлетворять критериям «быть нашим собственным и трудно отчуждаемым от нас (οἰκεῖον τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι)»[25]. Эти критерии необходимо сопутствуют вышеупомянутому условию, что счастье должно присутствовать на протяжении всей жизни. Ибо только то, что нельзя или, по крайней мере, нелегко отнять, может служить основанием для постоянства эвдемонии. Удовольствие как главный определяющий мотив счастья резко контрастирует с этими критериями из-за своей эфемерной природы. Оно истощается в момент кратковременного насыщения, образуя непрекращающийся цикл аппетита и удовлетворения. Его поистине рабский характер становится наиболее очевид-

---

[23] Arist. EN

[24] «Der sinnliche Genießer ist über jedes Tier erhoben, sofern er Sinneslust als ‚Sinn‘ des Lebens auslegt; aber er sinkt unter das Vieh, weil er sein geistiges Wesen dazu mißbraucht, das Sinnliche als solches zu wollen, um auf geistige Weise das zu sein, was das Tier unschuldig ist» [1, с. 190].

[25] Arist. EN 1095b26. Русский перевод: «в благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое» [8, с. 58].

ным в ситуации недостатка, когда невозможно предоставить достаточно средств для удовлетворения желания. По этой причине эфемерность удовольствий, которых человек стремится достичь в жизни ради удовольствий, находится в явном противоречии с условием охвата «целой» жизни.

Внутренние парадоксы βιός ἀπολαυστίκος становятся более очевидными после того, как Аристотель обрисовывает первые контуры своей позиции в знаменитом аргументе к ἔργον[26]. Если человеческие ремесла или искусства (τέχναι), а также наши органы тела, которые направлены на достижение определенных частичных благ, имеют свой специфический ἔργον, разве не было бы странно, если бы по аналогии не существовало ἔργον человека как такового? Этот вопрос обращает внимание Аристотеля на структуру души, которая составляет природу (φύσις) человека, и на его деятельность (ἐνέργεια). Здесь Аристотель приходит к уже упомянутому определению счастья как «деятельности души согласно добродетели (κατ᾽ ἀρετήν)»[27]. По сравнению с жизнью ради удовольствия очевиден сдвиг от подчинения присутствию внешних объектов как источников удовольствия и счастья к нашим внутренним действиям, которые определенно являются «нашими собственными и вряд ли могут быть отняты у нас». Но эти действия, практическое мышление, а также наше желание (βούλησις, соотв. ὄρεξις), неизбежно должны осуществляться добродетель-

[26] Arist. EN 1097b26-1098a20. Греческое слово ἔργον нелегко перевести из-за его многозначнсти. На английский оно часто переводится как «функция» (например, в переводах Т. Ирвина или У.Д. Росса). Однако перевод Финка на немецкий язык как «das Werk» кажется более точным. Что касается контекста, то здесь есть и другие возможные переводы: «работа», «дело» или «действие». Первое из них подразумевает не деятельность по изготовлению (ποίησις), а скорее результат этой деятельности, который появляется как раз в тот момент, когда деятельность заканчивается, и существует после нее. Действие, с другой стороны, скорее выражает саму деятельность, оно перестает быть в тот момент, когда деятельность заканчивается. Вся ситуация становится более тонкой, если мы примем в расчет, что Аристотель поясняет концепцию человеческого ἔργον не только примерами из области созидающего искусства, но и из области перформативных искусств (например, игры на флейте), а также такими, в которых «работа» прекращается в конце деятельности. Связь между этими искусствами и человеком можно увидеть в телеологической аналогии. "Εργον" – это то, «ради чего» что-то произведено или сделано, и, следовательно, по аналогии человек является «функцией», задачей, которую нужно выполнить.

[27] Arist. EN 1098a16-17.

но, а это возможно при наличии достаточного опыта и сформированного характера человека. В связи с этим следует сделать два замечания:

1. Тематический сдвиг от «внешнего» к «внутреннему» не следует путать с отделением от событий мира в таком смысле, что я не могу контролировать то, что происходит вокруг меня или со мной, напротив, я определенно обладаю властью над своей установкой, исключая негативное влияние вещей или событий на мою жизнь. Вещи этого мира не превращаются в стоические ἀδιάφορα, безразличные вещи, которые не имеют значения. Скорее, позиция Аристотеля остается закрепленной в мире и в отношениях с вещами и людьми, встречающимися в его окружении [13]. То, на что Аристотель указывает, не есть уединение от мира, он, скорее, разъясняет, что наши отношения с внешним миром должны быть совершенными, и как таковые они основаны на совершенной деятельности души и ее способности открывать вещи и позволять им являться.

2. Действия души, как рассуждения, так и желания, находятся в игре вне зависимости от того, является ли лежащий в основании проект счастья экзистенциально истинным или имеет место самообман.

Здесь мы видим, что основная проблема жизни для удовольствий не просто состоит в ее ориентации на удовольствие *per se*, потому что человек, который основывает свои действия на внутренней деятельности души в соответствии с добродетелью, на самом деле тоже живет с удовольствием:

> Более того, их жизнь сама по себе приятна (καθ᾽ αὑτὸν ἡδύς). Ибо довольство – это состояние души [и, следовательно, включено в деятельность души] ... Вещи, которые нравятся большинству людей, находятся в конфликте (μάχεται) друг с другом, потому что они неприятны не по природе, тогда как то, что нравится ценителям прекрасного (τοῖς δὲ φιλοκάλοι), по природе приятно. Действия в соответствии с добродетелью приятны по своей природе, так что они и нравятся любителям прекрасного, и приятны сами по себе. Следовательно, жизнь этих людей не нуждается в добавлении удовольствия [к добродетельной деятельности] в качестве некоего дополнительного украшения; скорее, она содержит удовольствие в себе самой (ἔχει τὴν ἡδονήν ἐν ἑαυτῷ)[28].

[28] Arist. EN 1099a7-16 (квадратные скобки и перевод Ирвина, перевод немного изменен). В переводе Н.В. Брагинской: «И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. Удовольствие ведь испытывают в душе,

Как видно из этого отрывка, Аристотель не просто отвергает мнение о том, что счастливая жизнь на самом деле наполнена удовольствиями. Он скорее переходит от «вульгарной» концепции удовольствия многих (οἱ πολλοί) к концепции, которая соответствует человеческой природе и основана на проявлении деятельности души. Вульгарная концепция утверждает, что источником удовольствия является фактическое присутствие внешней вещи, которая является объектом непосредственного потребления. Ошибка этой позиции как минимум двоякая, или, другими словами, она проявляется на двух взаимосвязанных уровнях. Во-первых, из-за своей первичной ориентации на внешние объекты она не обращает внимания на проявление деятельности души как истинной основы удовольствия и счастья. А во-вторых, эта нечувствительность к условиям проявления искажает значение данных частных благ. По сравнению с перспективой добродетельной жизни жизнь ради удовольствий проявляет блага частично, в узком смысле и вместе с тем скрывает природу истинных благ. Она позволяет проявлять нечто как желаемое «благо», но его благость – это всего лишь полутон, который в конечном итоге препятствует явлению того, что в данной ситуации действительно хорошо. По этой причине она по своей сути противоречива, так как одновременно проявляет и скрывает. Однако препятствующая сила сокрытия исходит не от самого желаемого объекта, но, скорее, от лежащего в основе горизонта значений, который определяет наши желания и мысли. Подчинение потреблению объектов есть в конечном счете не что иное, как забвение несовершенств своей души и подчинение им.

Резюмируя, общий интерес феноменологии, как и Аристотеля, состоит в том, чтобы ответить на вопрос, как появляется что-то «благое», какие условия делают возможными наши встречи с благами, как они проявляются и становятся скрытыми. Переход Аристотеля от удовольствия, возникающего от присутствия и потребления внешних вещей, к удовольствию, исходящему от души как истинного источника счастья, феноменологически вдохновляет, поскольку он напоминает поворот от того, «что» проявляется,

---

а между тем каждому то в удовольствие, любителем чего он называется. ...Поэтому у большинства удовольствия борются друг с другом, ведь это такие удовольствия, которые существуют не по природе. То же, что доставляет удовольствие любящим прекрасное (philokaloi), доставляет удовольствие по природе, а таковы поступки, сообразные добродетели, следовательно, они доставляют удовольствие и подобным людям, и сами по себе. Жизнь этих людей, конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе» [8, с. 67].

к основаниям явления. И Аристотель, и Финк утверждают, что то, что человек видит и делает, возникает из того, как он существует.

Тем не менее следует отметить, что Ойген Финк не является некритическим защитником аристотелевской этики. В «Метафизике образования» он ясно выражает свои оговорки в отношении метафизической традиции, которую олицетворяют Платон и Аристотель, и заявляет, что практическая философия Аристотеля может быть правильно понята только с учетом его онтологии. Интерпретацию Финка надо читать с учетом этих оговорок. Почему же тогда он не критикует открыто? Что означает такое «положительное» отношение? Для Финка истинная критика заключается не в том, чтобы просто отвергать, а в открытом диалоге с традицией. С этой точки зрения интерпретация этики Аристотеля – это скорее подготовка почвы для критики.

Перевод с английского языка О.Ф. Иващук

Литература

1. *Fink E.* Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1970.

2. *Fink E.* Phronesis und Theoria // Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka / Hg. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. P. 134–158.

3. *Aristotle.* Nicomachean Ethics / Transl. T. Irwin. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.

4. *Aristotle.* Nicomachean Ethics / Transl. W.D. Ross // The Complete Works of Aristotle / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

5. Aristotelis Ethica Nicomachea / Ed. by I. Bywater. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

6. *Fink E.* Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Freiburg: Karl Alber, 1957.

7. *Rorty A.O.* The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics // Essays on Aristotle's Ethics / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley: University of California Press 1980. P. 377–394.

8. *Аристотель.* Никомахова этика / Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

9. *Kenny A.* Aristotle on the Perfect Life. Oxford: Clarendon Press, 2002.

10. *Nussbaum M.C.* The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

11. *Staudigl M.* Horizont // Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe / Hg. H. Vetter. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S. 264–267.

12. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

13. *Karfík F.* TO 'ΕΦ' HMIN mezi Aristotelem a stoiky // Karfík F. Duše a svět. Praha: Oikoymenh. S. 129–149.

14. *Herodotus.* The Persian Wars. Vol. 1. Books 1–2 / Transl. A.D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

ПЕРЕВОДЫ

Предисловие переводчика к «Элементам феноменологического прояснения познания» Э. Гуссерля

Шестое логическое исследование – «Элементы феноменологического прояснения познания» – наиболее проблемно и аналитически насыщенная, а также трудоемкая как для перевода, так и для чтения часть второго тома «Логических исследований» (ЛИ). Во втором издании (1913) Гуссерль выделил из 2-го тома 6-е исследование в отдельную книгу. Как следует из предисловия, эта часть наименее подверглась изменениям, которые внес Гуссерль в ЛИ после публикации «Идей чистой феноменологии и феноменологической философии» (Идеи I). Основная цель Гуссерля в 6-м исследовании совпадает, собственно говоря, с основной целью его философии вообще – определить истоки идеи значения. В предисловии к 6-му исследованию Гуссерль признает, что эта цель не была достигнута.

В 1-м томе ЛИ Гуссерль ставит вопрос о науке как теории, различая три типа связей: между вещами, психическими актами и логическими связями – «связями истин». В первых пяти исследованиях второго тома Гуссерль пытается реализовать программу «чистой логики, но этому посвящены фактически только третье и четвертое исследования. Основное содержание первого, второго и особенно пятого исследования – новая теория сознания, основанная на ряде различий: акта сознания и его содержания, знака и значения, интенции значения и осуществления значения, значения и предмета, значения и образа, общераспространенного и феноменологического понятия переживания, очевидности и внутреннего восприятия и т. д. Два основных термина, которыми оперирует Гуссерль, – «переживание» и «значение» – обозначают две стороны интенциональности как переживания, придающего значение, или смысл (смысл и значение оказываются синонима-

ми). Соответственно различию переживания (как акта) и пережитого (содержания) Гуссерль различает акт придания значения, который получает разные обозначения (в 6-м исследовании – это сигнификация, или сигнитивная интенция) и значение как идеальное единство. Последнее выступает в качестве строительного материала теорий: «В своем объективном содержании любая наука, как теория, конституируется из этого *единого* гомогенного материала; она есть идеальный комплекс *значений*»[1]. Попытка соединить переживание и значение в акте придания значения стоила Гуссерлю обвинений в психологизме, который он подверг критике в первом томе ЛИ. Гуссерль отверг эти обвинения, поскольку он полагал, что ему удалось различить феноменологическое и популярное понятия переживания, с одной стороны, а с другой стороны, различить чистую, или пустую, интенцию, названную им «интенция значения», и осуществление значения в разных формах, прежде всего в образах фантазии и восприятии. Именно эта проблема – выделения интенции значения как акта, несводимого к восприятию и образам фантазии, является исходным пунктом 6-го исследования и составляет основное содержание публикуемых в этом выпуске Ежегодника первых двух глав. Гуссерль обобщает здесь постановку вопроса: речь идет теперь не только о науке как теории, но о познании и его феноменологическом прояснении. В то же время Гуссерль указывает на необходимую скромность в исходных пунктах решения столь обширной и сложной задачи, ограничивая свое исследование низшими формами познания, а именно именованием и узнаванием, или идентификацией. Теоретическая скромность не мешает Гуссерлю высоко оценивать свое произведение и в то же время быть самокритичным: «Я с убежденностью могу сказать, что также и незрелое, и даже ошибочное в этой работе достойно тщательного размышления». Такое убеждение Гуссерль обосновывает тем, что его исследование черпает из непосредственных источников опыта (но не из «книг и систем», если использовать кантовское выражение). Один из недостатков, который затруднил работу переводчика, и именно поэтому он был в первую очередь замечен, – это недостаточно четкое различие значений слова и термина Erkenntnis: речь идет то об узнавании, или распознавании, то о познании. Если что-то и заслуживает

[1] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2, ч. 1. М.: Академический проект, 2010. С. 88.

размышления в критическом плане, и не только в рамках ЛИ, то это гуссерлевская терминология, явно и неявно претендующая на нечто большее, чем может претендовать терминология, – на создание особого языка, обязательного для всех будущих феноменологических исследований.

Если несколько дистанцироваться от гуссерлевской «интенциональной» терминологии, то общую проблему, которая явно и неявно направляла философскую мысль XX в., можно обозначить как отношение значения, слова и вещи. Гуссерль один из первых современных философов, кто придал этой проблеме аналитический характер, опираясь, как ему казалось, только на собственный опыт.

Подробный анализ рассматриваемых в этих двух главах проблем не входит в настоящее время в нашу задачу. Отметим только момент, который, вероятно, привлек в свое время внимание Хайдеггера. Как известно, Хайдеггер неоднократно читал и перечитывал ЛИ, и особенно 6-е исследование. Речь идет о слове «есть». В нормальном высказывании, указывает Гуссерль, имеет место тождественность или нетождественность. Черепичная крыша (есть) зеленая или не (есть) зеленая. Цвет осуществляется в восприятии (позитивно или негативно). Но каким образом может осуществиться слово «есть»? «Мы выходим за пределы сферы, которую мы, не осознавая четко ее границ, до сих пор всегда имели в виду, а именно сферы выражений, которые действительно могут быть осуществлены соответствующим созерцанием», – пишет Гуссерль. Или же, добавляет он, мы должны иметь в виду иное созерцание, чем чувственное. Гуссерль имеет в виду «категориальное созерцание», и различию категориального и чувственного созерцаний будет посвящено немало страниц в дальнейшем. Однако важно отметить, что Гуссерль заостряет внимание именно на слове «есть».

Я благодарен М.А. Белоусову, который внимательным образом прочитал первый вариант публикуемого перевода. Его замечания и предложения оказали мне существенную помощь в работе.

В.И. Молчанов

Эдмунд Гуссерль

Логические исследования. Т. II, ч. II (Шестое логическое исследование): Элементы феноменологического прояснения познания. Гл. 1–2

Предисловие

Нынешнее новое издание заключительной части «Логических исследований» не соответствует, к моему сожалению, объявлению в предисловии, которое я дал в I томе второго издания. Мне пришлось решиться на то, чтобы вместо радикальной переработки, значительная часть которой была уже тогда отпечатана, опубликовать старый текст, который был существенно улучшен только в некоторых разделах. И снова подтвердилась старая поговорка о том, что у книг есть своя судьба. Прежде всего, естественная усталость, начавшаяся после периода чрезмерной работы, заставила меня прервать печатание. Теоретические трудности, которые я ощутил в это время, требовали радикальных изменений в новом тексте, для чего необходимы были свежие силы. В последовавшие годы войны я был, однако, не в состоянии восстановить в себе тот страстный интерес к феноменологии логического, без которого для меня невозможна плодотворная работа. Вынести войну и последовавший «мир» мне помогли самые общие философские размышления и возобновление той работы, которая была посвящена методическому и предметному формированию идеи феноменологической философии, систематическим проектам ее основных линий, упорядочению ее рабочих проблем и продолжению тех конкретных исследований, которые казались необходимыми в этом отношении. Моя новая педагогическая деятельность во Фрайбурге также способствовала тому, что мой интерес был направлен к общим

© Молчанов В.И., перевод на русский язык, 2021

руководящим принципам и системе. Только недавно эти систематические исследования вернули меня к первоначальной области моих феноменологических исследований и напомнили мне о старой фундаментальной работе по чистой логике, которая так долго ждала завершения и публикации. Когда я, деля время между интенсивным преподаванием и интенсивным исследованием, смогу привести эту работу в соответствие с прогрессом, который был достигнут за это время, и придать ей новую литературную форму; буду ли я использовать текст VI исследования или придам форму совершенно новой книги моим наброскам, которые выходят далеко за его рамки по содержанию, еще неизвестно.

Обстоятельства таковы, что пришлось поддаться призывам приверженцев настоящей работы и принять решение о том, чтобы сделать ее завершающую часть снова доступной для публики, по крайней мере в ее старом виде.

Первый раздел, который я не мог перерабатывать в деталях, не поставив под угрозу стиль целого, я отдал перепечатать почти буквально. Напротив, я неоднократно преобразовывал, улучшая, текст второго раздела «Чувственность и рассудок», который считаю особенно ценным. Я все еще убежден, что глава о «чувственном и категориальном созерцании» вместе с подготовительными разработками предыдущих глав открыла путь к феноменологическому прояснению логической очевидности (и, таким образом, eo ipso также ее параллелей в аксиологической и практической сфере). Если бы на эту главу обратили внимание, то многие недоразумения относительно моих «Идей чистой феноменологии» были бы невозможны. Само собой разумеется, что упомянутая в *Идеях* непосредственность усмотрения общих сущностей, как и любое другое категориальное созерцание, означает противоположность опосредствованности несозерцательного, например символически пустого мышления. Вопреки этому, этой непосредственности приписывается непосредственность созерцания в обычном смысле, именно потому, что не было принято во внимание фундаментальное для любой теории разума различие между чувственным и категориальным созерцанием. На мой взгляд, это характерно для современного состояния философской науки, что простые констатации такого решающего значения, представленные в произведении, которое постоянно подвергалось критике, но и широко использовалось в течение почти двух десятилетий, могли остаться без заметного литературного влияния.

Не иначе обстоит дело и с главой (текстуально точно так же улучшенной) об «априорных законах мышления в собственном и несобственном смысле». В ней дан по меньшей мере определенный образец для первого радикального преодоления психологизма в теории разума; этот образец проявляет себя в рамках настоящего исследования, которое интересуется только формальной логикой, ограничиваясь формально-логическим разумом. Насколько поверхностно это было прочитано, свидетельствует часто слышимый и, как я полагаю, странный упрек: после резкого отказа от психологизма в первом томе этой работы, я вернулся якобы к психологизму во втором. – Я не погрешу против сказанного, если добавлю, что сегодня, после двадцати лет дальнейшей работы, многое я написал бы иначе, что я больше не одобряю некоторые вещи, например доктрину категориальной репрезентации. Тем не менее я с убежденностью могу сказать, что также и незрелое и даже ошибочное в этой работе достойно тщательного размышления. Ибо все и вся в нем почерпнуто из исследования, которое действительно добирается до самих вещей, ориентируясь исключительно на их интуитивную самоданность, и к тому же из исследования в эйдетическо-феноменологической установке на чистое сознание, которая только и может принести плоды для теории разума. Тот, кто хочет понять смысл моих разъяснений здесь, как и в *Идеях*, не должен, конечно, бояться значительных усилий, а также усилий «заключить» в скобки свои собственные концепции и убеждения относительно той же или якобы той же тематики. Усилий требует, однако, природа самих вещей. Тот, кто не убоится их, найдет достаточно возможностей для улучшения моих разработок и, если это доставит ему удовольствие, упрекнет в их несовершенстве. Но он не должен пытаться это делать только на основе поверхностного прочтения и исходя из внефеноменологического круга мыслей, иначе он будет дезавуирован любым действительно понимающим. Насколько удобна для некоторых авторов отвергающая критика, с какой добросовестностью они читают, с какой смелостью они готовы ожидать от меня и феноменологии любой бессмыслицы, показывает «Общая теория познания» Морица Шлика, в которой мы с удивлением читаем (с. 121): «Утверждается (а именно в моих *Идеях*) существование особого созерцания, которое *не должно быть каким-либо психическим реальным актом;* и если кто-то не может найти *такое “переживание”, которое не относится к области психологии,* то это означает, что он не понял учение, что он еще не достиг правильной установки опыта и мышления, это требует как раз “собственных и трудоемких исследований”».

Любой, кто знаком с феноменологией, должен сразу же понять, что это абсолютно невозможно, чтобы я мог бы высказать то несуразное утверждение, которое мне приписывает Шлик в выделенных курсивом словах, а также ложность его других экспозиций смысла феноменологии. Конечно, я неоднократно требовал «трудоемких исследований», но не иначе чем, например, математик требует от любого, кто должен говорить о математических вопросах или даже осмеливается подвергать критике значимость математической науки. В любом случае, уделять изучению учения меньше внимания, чем необходимо для понимания его смысла, и все же критиковать его, означает нарушать вечные законы добропорядочности в сфере литературного творчества. Никакая естественнонаучная или психологическая ученость или обретенная из [изучения] исторически существовавших философских учений не может сделать излишними усилия по проникновению в феноменологию или даже облегчить их. Однако все же каждый, кто предпринял эти усилия и возвысился до столь редко практикуемой беспредпосылочности, приобретает ту несомненную достоверность научной основы и по праву требуемого этой основой метода, который здесь, как и в других науках, делает возможной общность понятийно определенных рабочих проблем и твердых решений относительно истины и лжи. Я должен еще особенно подчеркнуть, что в отношении М. Шлика речь идет не просто о незначительных несоответствиях, но об искажающих смысл подменах, на которых основана вся его критика.

После этих слов защиты я должен также заметить в отношении раздела III, что я изменил свою позицию по проблеме феноменологической интерпретации вопросительных предложений и предложений, выражающих желание, вскоре после первого издания произведения, и что здесь нельзя было обойтись незначительными изменениями, которые только и могли бы быть сделаны к настоящему времени. Поэтому текст остался без изменений. Менее консервативным я смог быть по отношению к часто упоминаемому приложению о «внешнем и внутреннем восприятии». При сохранении основного содержания, текст предстает в настоящее время в значительно улучшенном виде.

Потребность в индексе ко всей работе, к сожалению, не может быть удовлетворена, поскольку мой подающий надежды ученик, доктор Рудольф Клеменс, который взял на себя эту работу, пал за отечество.

Фрайбург (Бр), октябрь 1920 г. Э. Гуссерль

Элементы феноменологического прояснения познания

Введение

Предыдущее исследование, которое, как поначалу казалось, затерялось в далеко отстоящих [от темы] вопросах описательной психологии, в немалой степени способствовало прояснению наших теоретико-познавательных интересов. Всякое мышление, и особенно любое теоретическое мышление и познание, осуществляется в определенных «актах», которые выражаются в связной речи. В этих актах заключается источник всех значимых единств, которые выступают перед мыслящим как объекты мышления и познания или как их объясняющие основания и законы, как относящиеся к ним теории и науки. В этих актах заключается также источник связанных с ними общих и чистых идей, идеально-закономерные связи которых устанавливает чистая логика и к прояснению которых стремится критика познания. Очевидно, что посредством определения феноменологического своеобразия актов как таковых, этого весьма дискуссионного и часто неверно понимаемого класса переживаний, уже многое достигнуто для теоретико-познавательной работы. Включение логических переживаний в этот класс – это первый важный шаг к разграничению и аналитическому прояснению логической сферы и фундаментальных понятий познания. Однако ход нашего исследования привел нас также к разграничению различных понятий *содержания*, которые имеют тенденцию смешиваться друг с другом везде, где бы ни рассматривались акты и связанные с ними идеальные единства. Различия, которые уже привлекли наше внимание в первом исследовании в более узкой сфере значений и придающих значение актов, снова обнаружились теперь в более широкой области и в самой общей форме. Даже полученное в последнем исследовании новое и особенно примечательное понятие содержания, понятие интенциональной сущности, не лишено этого отношения к логической сфере; поскольку тот же самый ряд тождеств, который послужил нам ранее для иллюстрации единства значения, выявляет, при надлежащем обобщении, определенное тождество, которое может

быть соотнесено с любым актом как тождество «интенциональной сущности». Благодаря этой связи, а точнее, подчинению феноменологического типа актов (Charaktere) и идеальных единств логической сферы самым общим типам актов и единствам, которые составляют область актов вообще, первые обрели значительную степень феноменологического и критического понимания.

Исследования, проведенные в последних главах, опираясь на различие качества акта и материи акта в пределах единой интенциональной сущности, вновь углубили наш интерес к логической сфере. Насущный вопрос о связи этой интенциональной материи с существенной для каждого акта основой представления заставил нас разделить несколько важных и всегда смешиваемых понятий представления, посредством чего была разработана в то же время фундаментальная часть «теории суждения». Однако специфически логические понятия представления и понятие суждения не получили окончательного прояснения. Здесь и в целом еще предстоит пройти долгий путь. Мы все еще в начале.

Нам даже не удалось достичь очевидной цели – прояснить источник идеи значения. Без сомнения, и это было важно увидеть, значение выражения заключено в интенциональной сущности соответствующего акта; но вопрос о том, какие типы актов вообще способны выполнять функцию [придания] значения и не равнозначны ли скорее акты любого типа в этом отношении, до сих пор не был рассмотрен. Однако, как только мы приступаем к этому вопросу, мы наталкиваемся (и это покажут как раз ближайшие параграфы) на *отношение интенции значения и осуществления значения*, или, используя более традиционные и, конечно, менее однозначные выражения, на отношение «понятия», или «*мысли*» (понятой здесь как созерцательно неосуществленное мнение), и «соответствующего созерцания».

Скрупулезнейшее исследование этого различия, на которое было указано уже в первом исследовании, имеет исключительную важность. При проведении соответствующего анализа, связанного прежде всего с наиболее простыми номинативными интенциями, мы вскоре обратим внимание, что все это рассмотрение требует *естественного расширения и разграничения*. Наиболее широкий класс актов, в которых мы находим различие интенции и осуществления, соответственно, разочарования интенции, выходит далеко за пределы логической сферы. Сама эта сфера обособляется посредством особенности отношения осуществления. Один

класс *актов* (объективирующих) выделен по сравнению со всеми другими тем, что принадлежащие к его сфере синтезы осуществления имеют характер познания, отождествления, «собирания-в-единство» (In-Eins-Setzung) «согласованного». И соответственно синтезы разочарования имеют коррелятивный характер «*разделения*» «конфликтующего». В пределах этой широчайшей сферы объективирующих актов мы будем теперь изучать все *отношения, связанные с единством познания*, и притом не только в той мере, в какой речь идет об осуществлении тех особых интенций, которые связаны с выражениями как интенциями значения. Аналогичные интенции выступают также независимо от грамматических связей. Далее, также и созерцания, и даже как правило, имеют характер интенции, которая требует еще дальнейшего осуществления и часто претерпевает таковое.

Мы будем феноменологически характеризовать в высшей степени общие понятия сигнификации и интуиции, причем обращаясь к феноменам осуществления, и проведем фундаментальный для прояснения познания анализ различных типов *созерцания,* и прежде всего чувственного созерцания.

Затем мы вступим [в область] феноменологии ступеней познания и придадим ясность и твердую определенность ряду связанных с ними основных понятий познания. При этом появятся также новые понятия содержания, которые в предыдущих анализах затрагивались лишь мимоходом: понятие интуитивного содержания и понятие репрезентативного (схваченного) содержания. Прежнему понятию интенциональной сущности будет приравнено [понятие] соразмерной познанию сущности и в пределах последнего мы будем различать интенциональное качество, интенциональную материю как смысл схватывания, форму схватывания и схваченное (апперципированное или репрезентированное) содержание. При этом понятие схватывания или репрезентации как единство материи и репрезентативного содержания будет определено посредством формы схватывания.

Что касается ряда ступеней интенции и осуществления, то мы познакомимся с различиями большей или меньшей опосредствованности в самой интенции, которая исключает простое осуществление, но требует ступенчатой последовательности осуществлений, и таким образом мы научимся понимать самый важный, пока еще не проясненный смысл *опосредствованных представлений*. Затем мы проследим различия в большей или мень-

шей соразмерности интенции сплавленному с ней в познании как осуществлении переживанию как созерцанию и определим случай объективно полной соразмерности. В связи с этим мы будем стремиться к окончательному феноменологическому прояснению понятий возможности и невозможности (единства, совместимости – конфликта, несовместимости) и связанных с ними идеальных аксиом. Принимая во внимание «качество акта», которое до сих пор оставалось вне игры, мы рассмотрим затем относящееся к полагающим актам различие между предварительным и предельным осуществлением. Предельное осуществление представляет собой идеал полноты. Оно заключено всегда в соответствующем «восприятии» (при этом предполагается необходимое расширение понятия восприятия за пределы чувственности). Синтез осуществления в этом случае – это очевидность, или познание в точном смысле слова. Здесь реализовано *бытие в смысле истины*, правильно понятого «совпадения», «adaequatio rei ac intellectus»; здесь дана сама истина, ее можно непосредственно усматривать и постигать. Различные понятия истины, которые должны быть конституированы на основе одного и того же феноменологического положения дел, находят здесь полное прояснение. Аналогичное верно и для коррелятивного идеала несовершенства, следовательно, в случае абсурдности, и притом в отношении «конфликта» и пережитого в нем небытия, *ложности* (Unwahrheit).

Естественный ход нашего исследования, изначально интересовавшегося лишь интенциями значения, показывает, что все эти рассмотрения берут сначала за отправную точку простейшие значения и, таким образом, абстрагируются от различий в форме значений. Дополняющее исследование второго раздела, учитывающее эти различия, сразу же подводит нас к совершенно новому понятию материи, а именно, к фундаментальному противопоставлению чувственного материала и категориальной формы или, если заменить объективную позицию на феноменологическую, между чувственными и категориальными актами. С этим тесно связано важное различие между чувственными (реальными) и категориальными предметами, определенностями, связями; при этом для категориальных предметов оказывается характерным то, что они могут быть «даны» в модусе «восприятия» только в актах, которые *фундированы* в других актах, в конечном счете в актах чувственности. В целом интуитивное, а значит, и имагинативное осуществление категориальных актов фундиро-

вано в чувственных актах. Но никогда простая чувственность не может предложить осуществление категориальным интенциям, точнее интенциям, включающим категориальные формы; скорее, осуществление заключается каждый раз в чувственности, сформированной категориальными актами. С этим связано совершенно необходимое расширение изначально чувственных понятий – созерцания и восприятия, что позволяет говорить о категориальном и в особенности об *общем созерцании*. Различие между чувственной и чисто *категориальной абстракцией* требует затем разделения общих понятий на *чувственные понятия и категории*. Старое теоретико-познавательное противопоставление чувственности и рассудка обретает желаемую полную ясность благодаря различию между простым, или чувственным, и фундированным, или категориальным, созерцанием. Точно так же [находит свое прояснение] противоположность мышления и созерцания, в котором [традиционный] философский язык смешивает отношения сигнификации и осуществленной интуиции с отношениями чувственных и категориальных актов. Любая речь о логической форме касается чисто категориального [измерения] соответствующих значений и осуществлений значений. Логическая «материя», наивысшее воплощение «терминов», может, однако, в силу поэтапного наслоения категориальных интенций еще и сама допускать различия между материей и формой, так что *логическое* противопоставление материи и формы указывает на определенную, легкопонимаемую релятивизацию нашего абсолютного различия.

Мы завершаем основную часть данного исследования рассмотрением пределов, ограничивающих свободу актуального категориального придания формы материи. Мы сосредоточимся на аналитических законах действительного мышления в собственном смысле, которые, основываясь на чистых категориях, не зависят от каких-либо особенностей материи. Параллельные границы очерчивают мышление в несобственном смысле, т. е. простую сигнификацию, в той мере, в какой она может быть выражена в собственном смысле, *a priori* и независимо от выражаемых материй. Из этого требования вытекает функция законов мышления в собственном смысле как норм простой сигнификации.

Вопрос, поставленный в начале исследования, о естественной границе смыслодающих и смыслоосуществляющих актов

разрешается посредством включения их в класс объективирующих актов и посредством разделения объективирующих актов на сигнификативные и интуитивные. Лишь полученное из всего исследования в целом прояснение феноменологических отношений, связанных с осуществлением, дает нам возможность критически оценить аргументы, которые говорят за и против аристотелевской концепции предложений, выражающих желание, приказ и т. п., как предикаций. Полному разъяснению этого спорного вопроса посвящен заключительный раздел настоящего исследования.

Цели наших только что обрисованных усилий не являются предельными и высшими целями феноменологического прояснения познания вообще. В высшей степени плодотворную область опосредствованного мышления и познания наш анализ, каким бы подробным он ни был, оставляет почти полностью неразработанной; сущность опосредствованной очевидности и ее идеальный коррелят остается без удовлетворительного прояснения.

Но в любом случае мы полагаем, что достигнуто немало, мы надеемся, что обнаружили самые низшие и по своей природе первые основы критики познания. В критике познания тоже нужно практиковать смирение, которое характерно для сущности любого строго научного исследования. Если она нацелена на действительное и окончательное разрешение проблем, то она уже не впадет в заблуждение, полагая, что может решить великие проблемы познания простой критикой традиционных философем и вероятностных умозаключений; если она в конце концов осознает, что проблемы ставятся и формируются только в практически-содержательной (handangelegte) работе, то она также должна найти себя в том, чтобы сначала браться за теоретико-познавательные проблемы не в их более высоких и высших формах, в которых они представляют для нас наибольший интерес, но в их относительно простых формах, на низших из доступных ей ступенях формирования. То, что довольствующаяся этим теоретико-познавательная работа должна преодолеть обилие трудностей, да и почти все это разработать, покажет теперь последующий анализ.

Первый раздел

Объективирующие интенции и осуществления. Познание как синтез осуществления и его ступени

Первая глава

Интенция значения и осуществление значения

§ 1. *Все или только определенные виды актов могут функционировать в качестве носителей значений*

Мы начнем с поставленного во введении вопроса, осуществляется ли акт придания значения (das Bedeuten) только в актах определенного типа. Сначала могло бы показаться само собой разумеющимся, что таких границ не существует и что любой акт может функционировать как придающий смысл (sinngebend). Мы ведь можем дать выражение актам любого вида – представлениям, суждениям, предположениям, вопросам, желаниям и т. д., и когда мы это совершаем, они доставляют нам значения соответствующих форм речи: имен, высказываний, вопросительных предложений, предложений, в которых выражаются желания, и т. д.

Однако и противоположная позиция может притязать на самоочевидность, и в особенности в отношении того, что все значения ограничиваются узким классом актов. Разумеется, говорят теперь, каждый акт может быть выражен; однако свое выражение он находит (в достаточно развитом языке) в одной, ему собственно соответствующей, форме речи; например, в отношении предложений мы имеем различия утвердительных, вопросительных предложений, императивов и т. д. В отношении первых мы опять различаем категорические, гипотетические, разделительные предложения. Во всяком случае, акт, находящий свое выражение в той или иной форме речи, должен быть узнаваем в своей видовой определенности – вопрос как вопрос, желание как желание, суждение как суждение и т. д. Это распространяется на частичные акты, из которых выстраивается акт, в той мере, в какой выражение согласовывается с ними. Эти акты не могли бы найти подходящие им формы, если бы они не апперципировались, не распознавались по форме и содержанию. Речь как выражение заключается, следовательно, не просто в словах, но в выражающих актах;

последние формируют соотносительные, благодаря им выражающие акты в новом материале, они создают из них мыслительное выражение, общая сущность которого составляет значение соответствующей речи.

Прекрасным подтверждением этой точки зрения кажется возможность использования чисто символической функции выражений. Выражение внутренней речи (Der geistige Ausdruck), это мыслительное подобие выражающего акта, привязано к языковому выражению и может оживать вместе с ним, даже если сам этот акт не выполняется понимающим [человеком]. Мы понимаем выражение восприятия, не воспринимая сами, выражение вопроса, не задавая сами вопрос и т. д. У нас есть не просто слова, но и мысленные формы, или выражения. В противоположном случае, когда интендированные акты действительно присутствуют, выражение совпадает с тем, что должно быть выражено, значение, придаваемое словам, соответствует тому, что они означают, их мысленная интенция находит осуществляющее созерцание.

Очевидно, что с этими противоположными точками зрения тесно связан старый спор о том, можно ли считать специфические формы предложений, в которых выражается вопрос, пожелание, приказ и тому подобными высказываниями, следовательно, их значения – суждениями.

Согласно аристотелевскому учению, значение всех независимых законченных предложений заключается в различного рода психических переживаниях, в переживаниях суждения, желания, приказа и т. д. Напротив, согласно другому учению, которое в последнее время становится все более распространенным, придание значения осуществляется исключительно в суждениях как актах, соответственно, в их модификациях, так или иначе соотнесенных с представлениями. Пусть в вопросительном предложении в определенном смысле выражается вопрос, но только вследствие того, что вопрос понимается как вопрос, в этой мыслительной форме он устанавливается как переживание говорящего и, таким образом, о нем как о переживании говорящего выносится суждение. И так повсюду. Каждое значение в смысле этого учения является либо номинативным, либо пропозиционным значением, или, как можно еще лучше сказать, каждое из них является либо значением целого предложения, либо возможной частью такого значения. Высказывания суть при этом предикативные предложения. Ибо с этой стороны суждение, как правило, понимается как предика-

тивный акт, в то же время, конечно, как мы услышим позже, спор сохраняет свое значение, если суждение вообще понимается как полагающий акт.

Для того чтобы найти правильную позицию по затронутым вопросам, необходимо будет рассмотреть их более тщательно, чем это сделано в только что проведенных рассуждениях. При этом то, что с одной и другой стороны представляется само собой разумеющимся, при более внимательном рассмотрении окажется неясным и даже ошибочным.

§ 2. *Возможность выразить все акты не решает вопроса. Два значения, когда говорят о выражении акта*

Все акты, так говорили нам ранее, выразимы. Это, конечно, не вызывает сомнений, но отсюда не следует то, что хотели бы сюда привнести, а именно, что все акты могут также поэтому функционировать как носители значений. То, что говорится о выражении, как мы это обсуждали ранее, является многослойным и остается таковым и тогда, когда мы говорим об актах, которые могут быть выражены. Выраженными можно назвать акты, придающие значение, в более узком смысле «извещающие». Но можно называть и другие акты выраженными, и тогда, конечно же, в другом смысле. Я имею в виду самые обычные случаи, когда мы называем акты, которые как раз переживаем, и посредством называния, мы высказываем, что переживаем их. В этом смысле я даю выражение пожеланию в форме *я желаю, чтобы...*, вопросу – в форме *я спрашиваю, так ли...*, суждению – в форме *я полагаю, что...* и т. д. Само собой разумеется, так же, как мы можем судить о внешних вещах, мы можем судить о собственных внутренних переживаниях, и если мы это делаем, то значения соответствующих предложений заключаются в суждениях об этих переживаниях, а не в самих переживаниях, пожеланиях, вопросах и т. д. Точно так же значения высказываний о внешних вещах заключаются не в этих вещах (в лошадях, в домах и т. д.), а в суждениях, которые мы о них внутренне выносим, или в представлениях, которые помогают выстраивать эти суждения. Тот факт, что обсуждаемые объекты в одном случае трансцендентны сознанию (или хотят, чтобы их считали таковыми), в другом – имманентны сознанию, не имеет здесь никакой существенной разницы. Разумеется, переполняющее меня желание, когда я его высказываю, составляет с

актом суждения конкретное единство. Но к суждению оно ничего не добавляет.

Желание схватывается в акте рефлексивного восприятия. Оно входит в состав понятия желания, получает свое имя посредством этого понятия и представления, определяющего содержание желания; и, таким образом, понятийное представление о желании непосредственно вносит свой вклад в суждение о желании, а соответствующее название желания – свой вклад в высказывание о желании, точно так же, как представление о человеке вносит свой вклад в суждение о человеке (соответственно, имя «человек» – в высказывание о человеке. Если представить, что в предложении *я хочу, чтобы...* место субъекта предложения «я» заменяет собственное имя, то смысл предложения, в соответствии с немодифицированными частями, от этого, конечно, не пострадает. Но несомненно, что слушающий, который вообще не разделяет этого желания, может понять высказывание о желании в том же самом смысле и воспринять (nacherleben) его как суждение. Из этого видно, что желание, даже там, где оно при случае образует единство с направленным на него актом суждения, на самом деле не принадлежит значению суждения. Истинно смыслодающее переживание никогда не может выпасть, если живой смысл выражения должен сохраниться неизменным.

Отсюда также ясно, что выразимость всех актов несущественна для вопроса о том, могут ли они все функционировать как смыслодающие, поскольку под этой выразимостью понимается не более чем возможность делать определенные высказывания об актах. Как раз тогда акты вообще не функционируют как носители значения.

§ 3. *Третий смысл, в котором говорится о выражении акта. Формулировка нашей темы*

Мы только что различили двойственное понимание того, как можно говорить о выраженных актах. Либо подразумеваются акты, в которых конституируется смысл, значение соответствующего выражения, либо, с другой стороны, акты, которые говорящий, только что пережив их, хочет установить предикативно. Этот последний смысл (Begriff) мы можем соответствующим образом расширить. Само собой разумеется, что схваченное в нем положение дел, рассмотренное по существу, является тем же самым, если

выраженный акт предикативно отнесен не к переживающему Я, а к другим объектам; и оно опять-таки то же самое для всех допустимых форм выражений, которые называют этот акт реально (reell) пережитым, но как раз не таким образом, чтобы поставить на него штамп субъекта или объекта предикации. Главное состоит в том, что акт, когда он назван или каким-либо иным образом выражен, предстает в качестве фактически присутствующего *предмета речи* или лежащего в ее основе объективирующего полагания; в то же время в отношении смыслопридающих актов *это не так*.

Третий смысл, возникающий в этом контексте, как и второй, говорит об актах суждения или прочих объективациях, принадлежащих соответствующим актам, но не о суждениях об этих актах, т. е. не об их объективации посредством отнесенных к ним представлений и именований, но о суждениях на основе этих актов, что не требует их объективации.

Например, тот факт, что я *даю выражение своему восприятию*, может означать, что я [сужу] о восприятии предикативно: мое восприятие имеет то или иное содержание. Но это также может означать, что я черпаю свои суждения из своего восприятия, что я не только сужу о соответствующем факте, но и воспринимаю его, и сужу о нем так, как я его воспринимаю. При этом суждение выносится не о восприятии, но о том, что воспринимается. Там, где говорят, не особенно задумываясь, о суждениях восприятия, то, как правило, подразумевают суждения этого только что охарактеризованного класса.

Подобным образом мы можем дать выражение другим созерцательным актам – воображению, воспоминанию, ожиданию.

Относительно высказываний, основанных на воображении, следует сомневаться, присутствует ли в них действительное суждение, или скорее очевидно, что его там нет. Здесь мы думаем о тех случаях, когда мы предаемся нашему воображению, и то, что при этом нам является, называем в обычного типа высказываниях так, как будто это было воспринято, или также о той форме рассказа о событиях, в которой сказочник, романист и т. д. «дает выражение» не действительным событиям, а формам своей художественной фантазии. В соответствии с разработками последнего исследования речь идет о единообразно (konform) модифицированных актах, которые соответствуют выраженным в тех же словах действительным суждениям как подобия (Gegenstück), подобно тому как образы фантазии соответствуют восприятиям, а

также иногда – воспоминаниям и ожиданиям. Вначале мы не обращаем внимания на такие различия.

Опираясь на обрисованный класс случаев и выделенный с его помощью новый смысл, в котором говорится о выраженных актах, мы хотим прояснить связь между значением и выраженным созерцанием. Мы хотим рассмотреть, является ли само это созерцание актом, конституирующим значение, и если нет, то как же иначе следует понимать и упорядочивать отношения между ними родовидовым образом. Здесь мы переходим к более общему вопросу о том, движутся ли акты, которые вообще дают выражение, и те акты, которые вообще могут получать (erfahren) выражение, в сферах существенно отличающихся и тем самым четко определенных типов актов, и не является ли при всем этом основным охватывающее их родовое единство, определяющее и отграничивающее совокупность актов, которые делают возможной функцию [придания] значения в более широком смысле, будь то функция самого [придания] значения или функция «осуществления значения», так что для актов всех других родов eo ipso и закономерно такие функции исключены. Таким образом, обозначена наша ближайшая цель. В ходе наших дальнейших размышлений естественное расширение сферы рассмотрения сделает очевидным значение поднятых вопросов для понимания познания вообще, и тогда новые и более высокие цели сразу же попадут в наше поле зрения.

§ 4. *Выражение восприятия («суждение восприятия»). Его значение не может заключаться в восприятии, а должно заключаться в особых выражающих актах*

Давайте рассмотрим пример. Я как раз смотрю в сад и даю выражение своему восприятию в словах: *взлетает черный дрозд*. Каков здесь акт, в котором заключено значение? В соответствии с разъяснениями *Первого исследования* я полагаю, мы можем сказать: это не восприятие, по крайней мере не оно одно. Нам кажется, что эта ситуация не может быть описана так, как будто наряду со звучанием слов (Wortlaut), кроме восприятия, к которому оно привязано, больше ничего не имело бы решающего значения для значимости выражения. На основе того же самого восприятия высказывание могло бы звучать совершенно иначе и тем самым обнаружить совершенно иное значение. Например, я мог бы сказать: это [что-то] черное, это черная птица; эта черная птица взлетает,

взвивается и т. д. И наоборот, звучание слов и их смысл могут остаться прежними, в то время как восприятие многообразно меняется. Любое случайное изменение относительного положения воспринимающего меняет само восприятие, и у разных людей, которые воспринимают одно и то же одновременно, никогда не бывает одинакового восприятия. Для значения высказывания-в-восприятии (Wahrnehmungsaussage) различия такого рода, о которых только что говорилось, не имеют значения. Конечно, иногда на них можно обращать внимание, но тогда и высказывание должно было бы звучать совершенно иначе.

Конечно, можно было бы теперь сказать, что это возражение доказывает лишь то, что значение нечувствительно к такого рода различиям между отдельными восприятиями, что оно заключается в том общем, которое несут в себе многообразные, относящиеся к одному и тому же предмету акты восприятия.

В этом отношении мы отметим, что восприятие не только может измениться, но и перестать существовать, а выражение при этом не перестает быть значимым. Слушающий понимает мои слова и все предложение, не глядя в сад, он производит, доверяя моей правдивости, то же самое суждение без восприятия. Возможно, ему служат определенные образы фантазии, возможно, они тоже отсутствуют; или они настолько неполны, настолько неадекватны, что не могут считаться даже изображением явления в восприятии в соответствии с «выраженными» в высказывании чертами.

Если при исчезновении восприятия у высказывания остается смысл и даже *тот же* смысл, что и раньше, то мы не можем тогда предполагать, что восприятие является тем актом, в котором осуществляется смысл высказывания-в-восприятии, его выражающей интенции (Meinen). Акты, которые объединяются с произнесенными словами, в зависимости от того, имеют ли последние чисто символическое или интуитивное значение, основаны ли они на чистом воображении или реализуемом восприятии, феноменологически слишком различны, чтобы мы могли полагать, что акт придания значения имеет место то в одних актах, то в других; нам придется отдать предпочтение пониманию, приписывающему эту функцию придания значения акту, который везде один и тот же и который свободен от границ восприятия, так часто нас подводящего, и даже от фантазии, и объединяется с выраженными актами только там, где выражение «выражает» в собственном смысле.

При всем этом, однако, неоспоримо то, что в «суждениях-в-восприятии» (Wahrnehmungsurteilen) восприятие находится во внутренней связи со смыслом высказывания. Не зря ведь говорят: высказывание выражает восприятие, или выражает то, что «дано» в восприятии. Одно и то же восприятие может лежать в основе различных высказываний, но как бы ни менялся смысл этих высказываний, он «устремляется» все же к содержанию явления в восприятии; существуют один раз одни, другой раз другие частичные восприятия (даже если они могут быть несамостоятельными частями единых и полных восприятий), которые предоставляют суждению специфическую подоснову, не являясь при этом собственными носителями значений, о чем говорит возможность выпадения любого восприятия.

Таким образом, следует сказать, что *это «выражение» восприятия* (или, говоря объективно, воспринятого как такового) относится не к звучанию слов, а к определенным выражающим актам; выражение в этом контексте означает одушевленное всем его смыслом выражение, которое положено здесь в определенное отношение к восприятию, которое, в свою очередь, называется выраженным именно благодаря этому отношению. В то же время между восприятием и звучанием слов вдвинут еще один акт (или структура акта). Я говорю «акт», потому что переживание выражения, независимо от того, сопровождается ли оно восприятием или нет, имеет интенциональное отношение к предметному. Именно этот посредствующий акт должен, собственно, служить в качестве смыслодающего; он принадлежит к осмысленно функционирующему выражению как существенная составная часть и обусловливает то, что смысл [выражения] остается тождественным независимо от того, присоединяется ли оно к подтверждающему восприятию или нет.

То, что такое понимание можно реализовать, будет постоянно подтверждать последующее исследование.

§ 5. *Продолжение. Восприятие как определяющий, но не содержащий значение акт*

Мы не должны идти дальше без учета очевидных сомнений. Наше изложение, похоже, требует определенного ограничения, кажется, что в нем заключено больше, чем мы можем полностью обосновать. Даже если восприятие никогда не составляет полного значения высказывания, сделанного на основе восприятия, оно

действительно добавляет кое-что к значению, и как раз в случае только что рассмотренного класса. Это становится понятнее, если мы сначала модифицируем пример, и вместо того чтобы говорить совершенно неопределенно о *каком-то черном дрозде*, мы будем говорить об *этом черном дрозде*. «*Это*» есть по существу окказиональное выражение, которое становится полностью значимым только при соотнесении с обстоятельствами его произнесения и в данном случае с осуществленным восприятием. Воспринимаемый объект так, как он дан в восприятии, подразумевается посредством этого «*это*». Впрочем, и настоящее время грамматической формы глагола также выражает связь с актуальным настоящим, то есть опять-таки с восприятием. Очевидно, то же самое относится и к немодифицированному примеру; ибо тот, кто говорит, что *взлетает «какой-то» («eine») черный дрозд*, вовсе не подразумевает, что вообще взлетает черный дрозд, но то, что черный дрозд взлетает здесь и сейчас.

Разумеется, интендированное значение не привязано к буквальному значению слова, оно не принадлежит значениям, которые обычно и твердо связаны с ним. Но поскольку нельзя отказаться от того, что единый смысл высказывания заключен в подразумевающем этот смысл акте в целом (Akt des Meinens), который в данном случае лежит в основе высказывания независимо от того, полностью ли оно выражено в словах в силу их общих значений или нет, мы, кажется, должны будем признать, что восприятие, когда оно делает наглядным положение дел, которое выражается в высказывании в виде суждения (urteilsmäßig), вносит определенный вклад в содержание значения (Bedeutungsgehalt). Правда, этот вклад при случае может быть также внесен другими актами существенно совпадающим образом. Слушающий не воспринимает сад, но он, возможно, знает его, наглядно представляет его, помещает в него представленного черного дрозда и весь процесс, о котором шла речь, и, таким образом, следуя за интенцией говорящего, формирует понимание того же самого смысла с помощью образа чистой фантазии.

Но обстоятельство дел допускает и другую интерпретацию. В определенном смысле можно ведь сказать, что созерцание вносит определенный вклад в значение высказывания-в-восприятии, а именно в том смысле, что значение не могло бы раскрыться без помощи (Sukkurs) созерцания в его определенном отношении к подразумеваемой предметности. С другой стороны, это не озна-

чает, что сам по себе акт созерцания является носителем значения или что он вносит вклад в значение в собственном смысле, вклад, который затем может быть найден в качестве составной части в готовом значении. Сущностно окказиональные выражения хотя и имеют от случая к случаю изменяющееся значение, но при любом изменении остается общая черта, которая отличает такую многозначность от многозначности случайной эквивокации. Когда добавляется созерцание, то теперь это общее, хотя и в своей абстрактности, определяет неопределенное в значении. Созерцание дает этому общему определенность предметной направленности и при этом его предельное отличие. Это действие не требует, чтобы часть самого значения лежала в созерцании.

Я говорю «*это*», и я имею в виду лист бумаги, лежащий передо мной. Отношением к этому предмету это словечко обязано восприятию. Однако не в нем самом заключено значение. Я не просто воспринимаю, когда я говорю *это; но на основе восприятия выстраивается новый акт, направленный на него и в своем отличии зависимый от него,* акт *это-подразумевающий* (*des Dies-Meinens*). *В этом подразумевающем указании и только в нем заключается значение*. Без восприятия или соответственно функционирующего акта указание было бы пустым, без определенного отличия, in concreto вообще невозможным. Ибо, конечно, неопределенная мысль – *говорящий указывает на «нечто»,* – которую может иметь в виду слушающий, в то время как он еще не понял, на какой объект мы хотели указать с помощью [словечка] *это*, вообще не есть та мысль, которую мы сами осуществили в актуальном указании: как будто к ней присоединилось лишь определенное представление того, на что было указано. Не будем смешивать общий характер актуального указания как такового с неопределенным представлением об определенном указании.

Восприятие, таким образом, *реализует* возможность раскрытия этого «*это-подразумевания*» с его определенным отношением к предмету, например, к этой бумаге передо мной; но оно, как нам кажется, само по себе не конституирует значения, и даже частично.

Когда типологический характер акта указания направлен на созерцание, он принимает определенность интенции, осуществляющуюся в созерцании в соответствии с общим содержанием (Bestand), которое должно быть охарактеризовано как интенциональная сущность. Ведь подразумевающее [нечто] указание есть

то же самое, какое из многообразия соотнесенных друг с другом восприятий ни лежало бы в его основе, в которых всегда является тот же самый предмет и узнаваемый в качестве того же самого. Значение этого «*это*» опять то же самое, если вместо восприятия выступает какой-либо акт из многообразия фантазийных представлений, которые образно представляют тот же самый предмет и точно так же распознаваемый. Однако оно меняется, когда созерцания заменяются другим кругом восприятий и образов. Мы снова имеем в виду «это», но преобладающий здесь общий характер имеющего здесь место подразумевающего акта, а именно непосредственная нацеленность (т. е. без всякого атрибутивного опосредствования) на предмет, выделена иначе, ей присуща интенция на другой предмет, подобно тому как физическая отсылка (Hinweisen) при изменении пространственного направления как раз пространственно дифференцируется.

Подтверждением такого взгляда, согласно которому *восприятие хотя и есть акт, определяющий значение, но не содержащий значение,* служит то обстоятельство, что и по существу окказиональные выражения такого рода, как «*это*», используются и понимаются во многих случаях без соответствующей подпочвы созерцания. Интенцию на предмет, однажды сформированную на основе подходящего созерцания можно повторить или равным образом выработать без какого-либо соответствующего восприятия или фантазии.

В этом случае, по сути, окказиональные выражения были бы близко родственны *собственным именам*, если только последние функционируют в их собственном значении. Ибо и собственное имя называет предмет «непосредственно». Имя подразумевает предмет не атрибутивным образом как носителя тех или иных признаков, но без такого «понятийного» опосредствования, [т. е.] в качестве такого, каким он есть «сам», так, как его представило бы перед нами восприятие. Значение собственного имени, таким образом, заключается в непосредственной-отнесенности-к-этому-предмету (Direkt-diesen-Gegestand-Meinen), отнесенности, которая *осуществляется* исключительно восприятием и «предваряющим» (иллюстративным) способом в воображении, но не тождественно этим актам созерцания. Точно так же восприятие дает этому «*это*» (там, где оно направлено на предметы возможного восприятия) предмет; эта *это-отнесенность* (Dies-Meinen) осуществляется в восприятии и не есть оно само. И естественно, зна-

чение этих выражений непосредственного именования возникает первично и с обеих сторон из созерцания, в соответствии с которым номинативные интенции изначально ориентируют свою направленность на индивидуальный предмет. В других пунктах есть различие: этому «*это*» свойственна мысль об указании, которая привносит с собой определенное опосредствование и усложнение, т. е. определенную форму, которой нет у собственного имени. Напротив, собственное имя в виде фиксированного имени принадлежит своему предмету. Этой постоянной принадлежности соответствует также нечто в способе отношения к предмету; об этом свидетельствует тот факт, что названное таким образом лицо или вещь можно узнать по имени: я узнаю *Ганса* как *Ганса, Берлин* как *Берлин*. – Очевидно, что это изложение отвлекается от собственных имен, которые имеют производное значение. Если какие-либо собственные имена образованы в непосредственной связи с данными предметами (т. е. на основе данных созерцаний), то образованное в рефлексии на это «собственно-именование» понятие называния может служить для присвоения собственных имен предметам (или для ознакомления с их собственными именами), которые нам не даны и непосредственно неизвестны, а лишь косвенно характеризуются как носители определенных признаков, или для принятия к сведению их собственных имен. Например, столица Испании называется (имеет собственное имя) *Мадрид*. Тот, кто не знает «сам» город *Мадрид*, получит отсюда знание о его названии и возможность использовать его соответствующим образом, но все же при этом не собственное значение слова *Мадрид*. Вместо непосредственной отнесенности (Meinen), которая может быть вызвана только созерцанием этого города, ему служит косвенное уведомление о такой отнесенности, а именно опосредствованное характерными представлениями о признаках и понятием такого-то названия.

Если довериться таким рассуждениям, то следует не только вообще различать восприятие и значения высказывания-в-восприятии, но и [утверждать, что] *никакая часть этого значения не лежит в самом восприятии. Восприятие, которое дает предмет, и высказывание, которое мыслит и выражает его посредством суждения или с помощью вплетенных в единство суждения «актов мысли», следует полностью разграничить,* хотя в случае данного суждения-в-восприятии они находятся в самой тесной взаимосвязи, в отношении совпадения, единства осуществления.

Вряд ли нужно объяснять, что тот же результат будет относиться и ко всем остальным суждениям-в-созерцании, т. е. к высказываниям, которые «выражают», аналогично суждениям-в-восприятии, представленное содержание фантазии, памяти, ожидания и т. д.

Добавление. В § 26 Первого исследования мы различали, исходя из понимания слушающего, «указывающее» и «указанное» значение сущностно окказионального выражения и особенно [выражения] «*это*». В слушающем, в поле зрения которого в настоящий момент то, на что могут указывать, возможно, вообще не попадает, появляется только неопределенная общая мысль о том, что на что-то указано; лишь с помощью дополнительного представления (созерцательного, если речь идет о чем-то, на что нужно указать в созерцании) для него конституируется определенность указания и, таким образом, полное и собственное значение указательного местоимения. Для говорящего этой последовательности не существует; ему не требуется представление о неопределенном указании, которое функционировало как «указание» для слушателя. Не представление об указании, а само указание дано ему, и оно является *eo ipso* определенно предметно направленным; говорящий с самого начала имеет «указывающее» значение и имеет его в непосредственной ориентированной на созерцание интенции представления. Если предмет не дан созерцательно, как в случае отсылки к теореме в математическом рассуждении, то соответствующая концептуальная мысль выполняет функцию созерцания: указующая интенция нашла бы свое осуществление на основе восстановления той уже завершенной мысли. В любом случае мы отмечаем некоторую двойственность в указующей интенции: характер указывания в первом случае соединяется с непосредственной предметной интенцией, и притом так, что создается указание на созерцательно представленный предмет здесь и теперь. То же самое и в другом случае. Если прежняя концептуальная мысль как раз и не была осуществлена в настоящем, то все же соответствующая ей интенция остается в памяти, и она соединяется с типологическим характером акта указания, придавая ему определенность направления.

Если, таким образом, мы говорим об указывающем и указанном значении, то может подразумеваться двойственное. 1. Две отделенные друг от друга мысли, которые характеризуют последовательное понимание слушателя: сначала неопределенное пред-

ставление некоторого подразумеваемого «*это*», затем формирующаяся посредством дополняющего представления модификация, акт определенно направленного указания. Во втором акте заключалось бы указанное значение, в первом – указывающее значение. 2. Если мы будем придерживаться готового, определенно направленного указания, которое дано с самого начала говорящему, то в нем опять же можно выделить двойственное: общий характер указания и то, что его определяет, то, что ограничивает его указанием на «*это*». Первое снова можно описать как указывающее значение или, лучше, как [нечто] указывающее на нераздельно единое значение, поскольку это то, что слушатель непосредственно понимает в силу его явно выраженной общности и что теперь может служить ему для указания на то, что имеется в виду. Если я говорю «*это*», то слушающий знает, по крайней мере, что на что-то указано. (То же самое относится и к другим сущностно окказиональным выражениям. Если я говорю «здесь», то речь идет о «чем-то» в моем ближайшем или отдаленном пространственном окружении; и т. д.) С другой стороны, собственная цель речи заключается не в этом общем, а в непосредственной интенции на рассматриваемый предмет. Нацеливаются на него и на полноту его содержания, и эти пустые всеобщности ничего или почти ничего не привносят в его определение. В этом смысле непосредственная интенция является первичным и указанным значением.

Это второе различие легло в основу определения в предыдущем изложении. Проведенное здесь различие и более подробное объяснение, вероятно, внесли свой вклад в дальнейшее прояснению сложного положения дел.

§ 6. *Статическое единство между выражающей мыслью и выраженным созерцанием. Узнавание (das Erkennen)*

Теперь мы углубимся в более детальное исследование отношений между созерцательными актами, с одной стороны, и выражающими актами – с другой. Пока, и в этом разделе в целом, мы ограничимся сферой наиболее простых случаев, т. е., естественно, выражениями, соответственно интенциями значения, взятыми из области имен. Впрочем, у нас нет при этом претензии охватить всю эту область в целом. Речь идет о номинативных выражениях, которые наиболее прозрачным образом относятся к «соответствующему» восприятию и иному [виду] созерцания.

В этой области мы в первую очередь схватываем *устойчивое отношение единства: придающая значение мысль основана на восприятии и вследствие этого отнесена к предмету*. Например, я говорю о своей чернильнице, и в это время сама чернильница стоит передо мной, я вижу ее. Имя называет объект восприятия и называет его с помощью обозначающего (bedeutenden) акта, проявляющегося по виду и форме в форме имени. Отношение между именем и названным обнаруживает в этом состоянии единства определенный дескриптивный характер, на который мы уже обратили внимание: имя «моя чернильница» словно «налагается» на воспринимаемый предмет, принадлежит ему, так сказать, ощутимо. Но эта принадлежность особого рода. Слова ведь не принадлежат объективной связи, здесь – физико-вещественной, которую они выражают, у них нет места в ней, их не имеют в виду в качестве чего-то в вещах или на вещах, которые они называют. Если мы вернемся к переживаниям, то найдем, с одной стороны, как уже было описано, акты явления слова, с другой стороны, сходные акты явления вещи. В последнем случае перед нами стоит в восприятии чернильница. В соответствии с нашей неоднократной демонстрацией дескриптивной сущности восприятия, феноменологически это означает не что иное, как то, что мы имеем определенную сумму переживаний из класса ощущений, чувственно объединенных в так-то и так-то определенные связные ряды и одухотворенных определенным, придающим им объективный смысл типологическим характером акта «схватывания». Именно этот типологический характер акта вызывает то, что предмет, а именно эта чернильница, является нам в модусе восприятия. И подобным образом, естественно, конституируется являющееся слово в акте восприятия или воображения.

Таким образом, не слово и чернильница вступают в отношения, а описанные акты-переживания, в которых они являются, в то время как «в» них они суть ничто. Но как же это происходит? Что приводит акты к единству? Ответ кажется ясным. Это отношение как *называющее* (nennende) опосредствуется не только актами [придания] значения, но и актами распознания, и притом в данном случае – актами классификации. Воспринимаемый объект распознается как чернильница, и поскольку обозначающее (bedeutende) выражение особенно тесно связано с классификаци-

онным актом, а этот последний как акт узнавания воспринимаемого объекта находится в тесном единстве с актом восприятия, то выражение является как бы *наложенным* на вещь, словно ее платье (Kleid).

Обычно речь идет об узнавании и классификации *предмета* восприятия, как если бы акт был *занят этим предметом*. Но в самом переживании, как мы говорили, [имеет место] не предмет, но восприятие, так-то и так-то определенная *настроенность* (Zumutesein); таким образом, акт *узнавания в переживании основан на акте восприятия*. Конечно, будет неверным возражение, что мы представляем дело так, как будто классификации подвергалось восприятие вместо его предмета. Мы ни в коем случае этого не делаем. Это предполагало бы акты совершенно иной и более сложной конституции, которые проявлялись бы в выражениях соответствующей сложности, как, например, *восприятие чернильницы*. Таким образом, узнавание, которое соединяет определенным и простым способом переживание выражения, с одной стороны, и соответствующее восприятие, с другой стороны, конституирует переживание: узнавание этой вещи как *моей чернильницы*.

Точно так же обстоит дело и в тех случаях, когда место восприятия занимает *образное представление*. Являющийся образ объекта, например той же чернильницы в воображении или памяти, есть ощутимый носитель номинативного выражения. Феноменологически говоря, это означает, что акт узнавания, объединенный с переживанием выражения, соотнесен с актом образного представления таким образом, который мы объективно обозначаем как узнавание образно представленного [объекта], например нашей чернильницы. Также и образный объект есть в представлении абсолютное ничто; переживание – это скорее определенный союз (Verein) фантазмов (фантазийных ощущений), сплошь одухотворенных (durchgeistigt) определенным схватывающим типологическим характером акта. Переживать этот акт и иметь фантазийное представление предмета – это одно и то же. Если мы выразим это так: *у меня есть образ фантазии, а именно образ чернильницы*, то мы, очевидно, вместе с актом выражения совершили новые акты, и в особенности акт узнавания, тесно связанный с актом образного представления.

§ 7. *Акт узнавания (Erkennen) как типологический характер акта и «общий характер (Allgemeinheit) слова»*

В том, что во всех случаях именования чего-то созерцательно данного мы действительно вправе предполагать узнавание в качестве опосредствующего типологического характера акта между явлением звучания слова или всего слова, одушевленного смыслом, и созерцанием вещи, кажется, должны полностью убедить нас следующие более тщательные размышления. Часто можно услышать, как говорят об *общем характере значений слов*, и в этой неоднозначной речи в основном подразумевается тот факт, что слово не привязано к отдельному созерцанию, но принадлежит бесконечному множеству возможных созерцаний.

Что заключается в такой принадлежности?

Давайте рассмотрим как можно более простой пример, например имя *красный*. Называя являющийся объект красным, имя принадлежит этому объекту в силу красного как момента, который в нем является. И каждый объект, который несет в себе подобный момент, имеет право на такое же именование, каждому принадлежит точно такое же имя, и оно принадлежит ему в силу тождественного смысла.

Что же теперь заключается в этом именовании в силу тождественного смысла?

Прежде всего, мы замечаем: это слово не привязано внешним образом к сходным отдельным чертам созерцаний просто благодаря скрытым психическим механизмам. Прежде всего, мы не можем удовлетвориться простым фактом, что везде, где в созерцании появляется такая индивидуальная черта, слово также добавляется к ней как простая звуковая структура. Простая совместность, простое внешнее сосуществование или прикрепленность друг к другу этих двух явлений не создает между ними внутренней связи и, конечно, никакой интенциональной связи. А таковая *явно наличествует как феноменологически весьма своеобразная*. Слово *называет* [нечто] красное (das Rote) *красным* (rot). Являющееся красное – это то, что имеется в виду (das Gemeinte) посредством имени, и причем то, что имеется в виду как красное (rot). Этим способом именующей отнесенности (Meinen) имя является как принадлежащее тому, что названо [этим именем], и едино с ним.

С другой стороны, слово также имеет свой смысл вне связи с этим созерцанием и даже без связи с «соответствующим» со-

зерцанием вообще. Так как смысл везде одинаков, ясно, что мы должны положить в основу отношения именования вместо простого звучания слова собственное и полное слово, а именно слово, наделенное везде одинаковым смыслом. Однако и в этом случае мы не можем удовлетвориться описанием единства осмысленного слова и соответствующего созерцания как простой совместности. Представим слово, скажем, так, как оно осознается вне всякого действительного именования как просто понятое символически, а теперь [прибавим] соответствующее созерцание: может быть так, что два явления по генетическим причинам сразу же образуют феноменологическое единство именования; но сама по себе совместность еще не есть это единство, оно *возникает* лишь как нечто очевидно новое. *Можно было бы допустить a priori*, что оно не возникало бы; тогда сосуществующие явления были бы феноменологически не связаны: являющееся не выступало бы как то, что подразумевается в осмысленном слове, т. е. как здесь названное, а слово – как принадлежащее ему в качестве имени, как его именующее.

Так как теперь вместо простой суммы мы находим феноменологически самое тесное единство и притом *интенциональное* единство, мы можем по праву сказать: оба акта, один из которых конституирует полное слово, а другой – вещь, интенционально соединяются в *единство актов*. Естественно, мы можем точно так же описать то, что имеет место, и таким образом: *имя «красный цвет» (Rot) называет красный объект красным*, так же как и следующими словами: *красный объект распознается как красный и посредством этого узнавания называется красным. Называть красным* (Rot Nennen) в *действительном* смысле называния, который предполагает лежащее в основе созерцание названного, и *распознавать в качестве красного* – это в сущности выражения, тождественные по значению; только что последнее более четко указывает на то, что здесь дана не просто двойственность, но единство, установленное характером акта. При всей глубине взаимопроникновения выступают, как мы, разумеется, должны признать, предполагаемые моменты этого единства – физическое явление слова с оживляющим моментом значения, момент узнавания и созерцания названного, не отделенные четко друг от друга; но после изложенного, мы, вероятно, должны допустить их всех. Впрочем, этому пункту следует посвятить дополнительное рассмотрение.

Типологический характер акта узнавания, которому слово обязано своим смысловым отношением к созерцаемому предметному, не есть что-то сущностно принадлежащее звучанию слова, скорее узнавание принадлежит слову в его смысловой (соразмерной значению) (bedeutungsmässig) сущности. При различном звучании слова (представим «то же самое» слово в разных языках) [его] функция в узнавании может быть той же самой; объект по сути распознается как тот же самый, хотя и с помощью различного звучания слов. Конечно, весь в целом акт узнавания [чего-либо] как красного (das volle als rot Erkennen), когда он полностью соответствует актуальному [в этот момент] имени, также включает в себя звучание слова. Члены разных языковых сообществ испытывают сопринадлежность различных звучаний слова и включают их в единство узнавания. Между тем значение, которое принадлежит звучанию слова, и акт узнавания, в котором это значение действительно объединяется с означенным, сохраняется повсюду неизменным, так что эти различия [в звучании], само собой разумеется, должны считаться несущественными.

Общий характер слова (Allgemeinheit des Wortes) означает поэтому, что одно и то же слово, благодаря своему единому значению, так охватывает идеально и строго отграниченное многообразие возможных созерцаний (и если оно бессмысленное, то лишь «претендует» на охват), что каждое из этих созерцаний может функционировать в качестве основы равного по смыслу номинативного акта узнавания. К словам *красный цвет* (Rot) относится, например, возможность распознавать и именовать все данные в возможных созерцаниях красные объекты именно как красные. Но к этому присоединяется также *a priori* гарантированная возможность посредством *идентифицирующего синтеза* таких узнаваний *осознавать* тождественность чего-либо с чем-либо в аспекте значений, [например] это А красное и то А *точно такое же*, а именно – красное; обе единичности в созерцании принадлежат одному и тому же «понятию».

Здесь возникает сомнение. Выше мы сказали, что слово можно понять, не именуя что-либо в действительности. Но разве мы не должны по крайней мере предоставить ему *возможность* функционировать в качестве действительного именования, то есть обрести действительное отношение узнавания к соответствующему созерцанию? Разве не должны мы сказать: без такой

возможности это вообще не было бы словом? Естественно, ответ таков: эта возможность зависит от возможности соответствующих процессов узнавания. Но не любое интендированное узнавание возможно, не всякое номинативное значение можно реализовать. «Вымышленные» имена – это тоже имена, но они не могут иметь место в каком-либо действительном именовании, у них, собственно говоря, нет никакого объема, у них нет *всеобщности в смысле возможности и истины*. Их общность – пустая претензия. Каким образом можно прояснить, в свою очередь, эти утверждения, что стоит за ними феноменологически, это покажет ход дальнейшего исследования.

То, что мы изложили, имеет силу везде, а не только в отношении выражений, которые имеют общее значение в виде общих понятий. Это также относится к выражениям индивидуального значения, каковы имена собственные. Тот факт, который обычно называют «общим характером значения слова», ни в коем случае не означает общности, приписываемой родовым понятиям в отличие от индивидуальных понятий; напротив, он охватывает первые и вторые одинаковым образом. Соответственно «узнавание», о котором мы говорим как об отношении осмысленно функционирующего выражения к соответствующему созерцанию, не нужно как раз понимать как текущий процесс классификации, который встраивает созерцательно или уже мысленно представленный предмет в определенный *класс*, т. е. обязательно осуществляется на основе общих понятий, а в языковом плане – с помощью общих имен. Имена собственные также имеют свою «общность», хотя там, где они выполняют функцию действительного именования, речь *eo ipso* не идет о классификации [именованного]. Имена собственные, так же как и все другие имена, не могут ничего именовать, не узнавая [предмет] при именовании. То, что их отношение к соответствующему созерцанию в самом деле не менее опосредствованное, чем у других выражений, демонстрирует рассмотрение, совершенно аналогичное тому, которое мы провели выше. Соответствующее имя явно не принадлежит ни к определенному восприятию, ни к определенному воображению или прочим образным представлениям.

Один и тот же человек может являться в бесчисленных созерцаниях, но все эти явления имеют не только интуитивное, но и узнающее единство. Каждое отдельное явление из такого инту-

итивного многообразия может с равным правом лежать в основе одинакового именования посредством собственного имени. Какое бы явление ни было дано, именующий подразумевает одну и ту же личность или вещь. И он имеет ее в виду не просто в созерцательной к ней обращенности, как при рассматривании индивидуально ему незнакомого объекта; но он узнает в ней именно эту личность или предмет, называя их, он распознает *Ганса* как *Ганса*, *Берлин* как *Берлин*. Узнавание в качестве этой личности, в качестве этого города, в свою очередь, есть акт, не связанный с конкретным чувственным содержанием соответствующего явления слова. Этот тождественно тот же самый акт при разных (а возможно, и бесконечно разных) звучаниях слова; так, например, когда несколько разных собственных имен используются для одной и той же индивидуальной вещи.

Конечно, эта общность *имени собственного* и соответствующего ему собственного значения имеет *совершенно иной характер*, чем *имя класса*.

Первая [общность] состоит в том, что к индивидуальному объекту относится синтез возможных созерцаний, которые являются единым целым посредством общего интенционального характера, а именно характера, который, несмотря на прочие феноменальные различия между отдельными созерцаниями, придает каждому из них отношение к одному и тому же объекту. Это единство, таким образом, является основой единства узнавания, которое принадлежит «общему характеру значения слова», к области его идеально возможной реализации. Таким образом, именующее слово имеет отношение узнавания к неограниченному многообразию созерцаний, один и тот же предмет которых оно распознает и тем самым именует.

Совершенно иначе обстоит дело с *именами классов*. Их общность охватывает *область предметов*, к каждому из которых, рассмотренному *в себе и для себя*, относится возможный синтез восприятий, возможное собственное значение, возможное имя собственное. Общее имя «охватывает» эту область благодаря возможности называть каждый член этой области общим, то есть называть его не собственным именем посредством его собственного узнавания, а общим именем через классификацию; и теперь либо непосредственно созерцаемое, либо познанное в своем своеобразии или по своим признакам распознается и именуется как *некое А*.

§ 8. *Динамическое единство выражения и выраженного созерцания. Сознание осуществления и тождества*

Вместо покоящегося, как бы статического соответствия (Deckung) между значением и созерцанием мы теперь допускаем *динамическое;* к выражению, которое сначала функционирует только символически, позже присоединяется (более или менее) соответствующее созерцание. Если таковое событие имеет место, то мы переживаем дескриптивно своеобразное сознание осуществления: акт чистого значения как нацеленная интенция находит свое осуществление в акте созерцания. В этом переходном переживании ясно выступает в то же время в своей феноменологической основе взаимопринадлежность двух актов, интенции значения и более или менее полно соответствующего ей созерцания. Мы переживаем то, как в созерцании интуитивно представлено то же самое предметное, которое в символическом акте «просто мыслилось», и что оно становится представленным так-то и так-то именно таким образом, каким оно сначала только мыслилось ([что-то] просто означало). Это просто другой способ выражения того, когда мы говорим, что интенциональная сущность акта созерцания соответствует (более или менее полно) соразмерной значению (bedeutungsmässig) сущности выражающего акта.

В связи со статической связью между актами значения и созерцания, которая была рассмотрена в первую очередь, мы говорили о узнавании. Эта связь, как мы утверждали, создает смысловое отношение имени к данному в созерцании как названному. Но акт придания значения (das Bedeuten) в ней – это не само узнавание. В чисто символическом понимании слова осуществляется акт придания значения (слово что-то значит для нас), но ничего не распознается. Согласно рассмотренному в предыдущем параграфе, различие заключается не в простой со-данности созерцания названного, а в феноменологически своеобразной форме единства. Характерные черты этого единства узнавания проясняют нам теперь динамическое отношения. Сначала имеет место интенция значения, и притом данная в себе (für sich): лишь затем привходит соответствующее созерцание. Сразу же устанавливается феноменологическое единство, которое проявляется теперь как *сознание осуществления*. Таким образом, утверждения о узнавании предмета и об осуществлении интенции значения выражают одно и то же положение вещей, только с разных точек зрения. Первое стоит на

точке зрения имеющегося в виду предмета, в то время как второе направлено только на соотносящиеся акты. Феноменологически акты существуют в любом случае, но не всегда – предметы. Таким образом, речь об осуществлении наилучшим образом выражает *феноменологическую* сущность отношений узнавания. В этом состоит первичный феноменологический факт, что акты сигнификации[1] и интуиции могут вступать в эти своеобразные отношения. И там, где они это делают, где акт интенции значения осуществляется в созерцании, мы говорим также: «предмет созерцания распознается посредством своего понятия» или, «рассматриваемое имя находит свое применение к являющемуся объекту».

Нетрудно отдать должное несомненному феноменологическому различию между статическим и динамическим осуществлением или узнаванием. В динамическом отношении члены отношения и относящийся к ним акт узнавания разделены во времени; они развертываются во временной форме. В статическом отношении, которое представляет собой оставшийся результат этого временного процесса, они находятся во временном и предметном совпадении. В качестве первого шага мы там имеем «простое мышление» (= простое «понятие» = простую сигнификацию) как абсолютно неудовлетворенную интенцию значения, которая в качестве второго шага предполагает более или менее адекватное осуществление; мысли как бы удовлетворенно покоятся в созерцании мыслимого, которое заявляет о себе благодаря этому сознанию единства как мыслимое этой мысли, как в ней подразумеваемое, как более или менее полно достигнутая цель мысли. В статическом отношении, с другой стороны, у нас есть только это сознание единства, при этом возможно, что этому не предшествует заметным образом выделенная стадия неосуществленной интенции. Осуществление интенции – это здесь не процесс само-

[1] Я использую это выражение без особого терминологического уведомления, так как оно есть просто перевод «значения». Точно так же я буду зачастую говорить о сигнификативных или также короче о сигнитивных актах вместо актов интенции значения, придания значения (Bedeuten) и т. п. Говорить о «значащих актах» (bedeutende Akte) не очень хорошо, так как обычно выражения обозначаются как субъекты придания значения. Сигнитивное дает нам подходящую противоположность интуитивному. Синонимом сигнитивного является символическое, учитывая, что в новейшее время стало принятым употреблять слово «символ» (и это неправомерное употребление было подвергнуто критике уже Кантом) вопреки его первичному и еще и теперь необходимому смыслу как эквивалент знаку.

осуществления, но покоящаяся осуществленность, не процесс совпадения, но пребывание (Sein) в совпадении.

В предметном отношении мы говорим здесь также о *единстве тождества*. Если мы вообще сравним оба компонента единства осуществления (независимо от того, рассматриваем ли мы их в динамическом переходе друг в друга или мы, анализируя статическое единство, разделяем компоненты, чтобы увидеть, как они сразу перетекают друг в друга), то мы констатируем *предметное тождество*. Мы ведь сказали, и могли это сделать с очевидностью, что предмет созерцания тот же, что и предмет осуществляющейся в нем мысли, и даже в случае точного соответствия, что предмет в созерцании точно тот же самый, каким он мыслится (или что здесь всегда одно и то же: означает). Ясно, что это тождество не привносится лишь сравнивающей и мысленно опосредствующей рефлексией, но то, что оно уже заранее здесь, что оно есть переживание, невыразимое, непостижимое переживание. Другими словами: то, что в отношении актов мы феноменологически характеризуем как осуществление, по отношению к *обоим объектам*, с одной стороны, к представленному в созерцании объекту, а с другой стороны, к мыслимому объекту, можно выразить как переживание тождества, как сознание тождества, как акт отождествления; *более или менее полное тождество есть то объективное, которое соответствует акту осуществления* или которое «*является*» в нем. Именно поэтому мы можем назвать актом не только сигнификацию и интуицию, но и адеквацию, то есть единство осуществления, так как у нее есть своеобразный интенциональный коррелят, нечто объективное, на что она «направлена». То же самое положение дел оборачивается опять-таки другой стороной, когда, в соответствии со сказанным выше, говорят об узнавании. То обстоятельство, что интенция значения в модусе осуществления объединяется с созерцанием, придает объекту, являющемуся в последнем, там, где мы первично обращены к нему, характер узнанного. При более точном обозначении узнанного как «того, в качестве чего» объективная рефлексия вместо акта придания значения указывает на само значение (тождественное «понятие»), и речь об узнавании выражает, таким образом, схватывание того же самого состояния единства с точки зрения созерцаемого объекта (или объекта осуществляющего акта) и по отношению к содержанию значения сигнитивного акта. Если обернуть это отношение, то говорят также при известных условиях, хотя главным образом

в более узкой сфере, что мысль «постигает» вещь, мысль есть ее «понятие». Само собой разумеется, в соответствии с этими разъяснениями, как осуществление, так и узнавание – и это просто другое слово – можно назвать идентифицирующим актом.

Добавление. Я не могу также и теперь избавиться от сомнений, которые возникают относительно в общем столь ясного понимания проявляющегося здесь единства тождества и узнавания как актов отождествления и узнавания; и я могу тем меньше подавить эти сомнения, поскольку в ходе дальнейших исследований и по мере возникающих разъяснений они все обнаружат свою основательность, которая побудит к плодотворным размышлениям. При более тщательном анализе мы замечаем, что в тех случаях, когда имя в действительно совершающемся именовании относится к объекту созерцания, мы, пожалуй, имеем в виду предмет, представленный в созерцании и вместе с тем названный предмет, но мы ни в коем случае не имеем в виду *тождество* этого предмета как созерцаемого и названного. Должны ли мы сказать, что здесь решает предпочтение внимания? Или не должны ли мы скорее признать, что акт отождествления еще, собственно, не вполне конституирован: основная часть этого акта, момент связующего единства интенции значения и соответствующего созерцания, правда, реально (reell) наличествует; но этот элемент единства не функционирует как «репрезентант» объективирующего «схватывания»; пережитое единство совпадения не обосновывает никакого акта *соотносящего отождествления*, никакого интенционального сознания тождества, в котором тождество как подразумеваемое единство является нам в первый раз объективным. В рефлексии на единство осуществления, мы, естественно, и даже обязательно, при разделении и противопоставлении связанных друг с другом актов, также осуществляем соотносящее схватывание, которое допускает форму их единства *a priori*. – В наиболее общей форме, касающейся категориальных характеров актов, мы рассмотрим этот вопрос во втором разделе.

Пока мы продолжим рассматривать обозначенный характер единства как полный акт или не отделять его явно от полного акта. Это не затрагивает существа наших рассуждений в той мере, в какой переход от переживания единства к связующему отождествлению всегда открыт, поскольку его априорная возможность гарантирована, так что мы можем по праву сказать: отождествляющее совпадение переживается, даже если нет осознанной интенции на тождество, нет связующего отождествления.

§ 9. *Различный характер интенции внутри и вне единства осуществления*

Привлечение динамического осуществления, которое развертывается в форме структурированного процесса, для целей интерпретации статического акта узнавания устраняет также трудность, которая угрожает нарушить ясное понимание взаимосвязи между интенцией значения и всем актом узнавания в целом. Можем ли мы действительно утверждать, что в единстве узнавания различимы четыре элемента: словесное выражение, акт придания значения, акт созерцания и, наконец, [их] объемлющее единство узнавания, соответственно осуществления? Можно было бы возразить, что анализ действительно обнаруживает, с одной стороны, языковое выражение, в частности имя, с другой стороны, созерцание, и что оба они объединены характером распознающего именования. Но то, что с языковым выражением еще связан акт придания значения, как нечто, что можно отличить от характера узнавания и осуществляющего созерцания и что можно отождествить с характером понимания этого же выражения и вне его функции узнавания, это нужно было бы отрицать; по крайней мере, это было бы излишним допущением.

Это сомнение направлено против основной точки зрения, которая представлялась нам в § 4, еще до анализа единства узнавания, наиболее понятной. Принимая это в расчет, мы должны воспроизвести следующее:

– во-первых, сравнение выражения в функции узнавания и выражения вне этой функции показывает, что значение действительно одинаково в обоих случаях. Понимаю ли я слово «дерево» просто символически или употребляю его на основании созерцания какого-то дерева, в обоих случаях я, очевидно, что-то подразумеваю под этим словом и в обоих случаях одно и то же;
– во-вторых, очевидно, что в процессе осуществления именно интенция значения выражения есть то, что «осуществляется» и тем самым «совпадает» с созерцанием, и что, таким образом, узнавание как результат процесса совпадения есть само это единство совпадения. Однако уже в понятии единства совпадения заключается то, что речь идет не о расходящейся двойственности, но о нераздельном единстве, которое дифференцируется только благодаря сдвигу во

времени. Следовательно, мы будем должны сказать: тот же акт интенции значения, который составлял пустой символический акт представления, также присущ сложному акту узнавания; но интенция значения, которая раньше была «свободной», на стадии совпадения «связана» и «индифферентна». Она настолько своеобразно вплетена и вплавлена в этот комплекс, что ее соразмерная значению сущность хотя и не страдает от этого, но ее характер претерпевает все же определенным образом модификацию.

То же самое верно и вообще, где бы мы ни рассматривали содержания, один раз в себе, другой раз в связи с другими – как переплетенными частями целого. Связь ничего не связывала бы, если бы связанные содержания ничего не претерпевали посредством этой связи. В результате неизбежно возникают определенные изменения, и, конечно, именно такие изменения, которые в качестве связующих определенностей связи составляют феноменологические корреляты относительных предметных свойств. Представьте себе отрезок линии сам по себе, например, на пустом белом фоне, а затем тот же отрезок как часть фигуры. В последнем случае он соединяется с другими линиями, они касаются его, пересекаются и т. д. Если мы, отвлекаясь от математических идеализаций, держимся линий в эмпирическом созерцании, то они суть феноменологические свойства, которые соопределяют впечатление от явления отрезка. Тот же самый отрезок (а именно тот же самый по своему внутреннему содержанию) является нам снова и снова по-разному, в зависимости от того, входит ли он в ту или иную феноменальную связь; и если мы присоединяем его к линии или поверхности, которые качественно ему тождественны, он даже входит в этот фон «неразличимо», он теряет свою феноменальную особенность и собственную значимость.

§ 10. *Более широкий класс переживаний осуществления. Созерцания как требующие осуществления интенции*

В отношении дальнейшей характеристики сознания осуществления следует отметить, что речь идет при этом о характере переживаний, который обыкновенно также играет важную роль в нашей душевной жизни. Нам нужно только вспомнить о противоречии между интенцией желания и исполнением желания, интенцией воли и ее осуществлением, или об исполнении надежд, оправданности опасений, разрешении сомнений, подтверждении

предположений и т. п., чтобы вскоре стало ясно, что внутри по сути различных классов интенциональных переживаний выявляется одна и та же противоположность, которая выступает для нас в особом случае как противоположность между интенцией значения и осуществлением значения. Мы уже касались ранее этого пункта и отделили под более точным именем интенций класс интенциональных переживаний, своеобразие которых характеризуется способностью фундировать отношения осуществления. В этот класс включаются все акты, принадлежащие к более узкой или более широкой сфере логического, и среди них акты, которые в познании призваны осуществлять иные интенции, т. е. созерцания.

Если, например, звучит начало известной мелодии, то оно вызывает определенные интенции, которые осуществляются в постепенном развитии мелодии. Нечто подобное имеет место и тогда, когда мелодия нам незнакома. Закономерности, преобладающие в мелодии, вызывают интенции, которые, хотя и не имеют полной предметной определенности, все же находят или могут найти осуществление. Конечно, сами эти интенции как конкретные переживания полностью определены; «неопределенность» того, «что» они интендируют, очевидно, дескриптивно своеобразна; она принадлежит характеру интенции, так что мы, так же как мы это делали ранее в аналогичных случаях, парадоксально, но все же правильно, можем сказать: «неопределенность» (т. е. характерная особенность требовать некоторого не полностью определенного дополнения, но только такого, которое заключено закономерным образом в описываемой сфере) есть определенность этой интенции. И тогда ей соответствует не только определенная широта возможного осуществления, но также каждому актуальному осуществлению из этой широты нечто общее в характере осуществления. Феноменологически это не одно и то же, осуществляются ли акты определенной или неопределенной интенции, а в последнем отношении опять же осуществляются ли интенции, неопределенность которых указывает на то или иное направление возможного осуществления.

В данном примере мы вместе с тем имеем дело с отношением между ожиданием и его осуществлением. Но, очевидно, было бы неверно интерпретировать теперь и наоборот всякое отношение интенции к ее осуществлению как отношение ожидания. Интенция – это не ожидание, для нее несущественно быть направленной на предстоящее событие. Если я вижу узор не полностью, например узор ковра, частично закрытый мебелью, то видимая

часть как бы обременена интенциями, указывающими на дополнения (мы чувствуем, так сказать, что линии и цвета продолжаются в «смысле» увиденного); но мы ничего не ожидаем. Мы могли бы ожидать, если бы движение обещало нам увидеть дальнейшее, но возможные ожидания или поводы для возможных ожиданий сами по себе, конечно, не являются ожиданиями.

Внешние восприятия доставляют бесконечное количество относящихся сюда примеров. Попадающие в восприятие определенности указывают на дополняющие определенности, которые сами являются в новых возможных восприятиях, и это [происходит], в зависимости от степени нашего «эмпирического познания» объекта, то более определенным, то все менее определенным образом. Более точный анализ показывает, что каждое восприятие и каждая связь восприятий выстраивается из компонентов, которые нужно понимать исходя из обеих точек зрения – интенции и (реального или возможного) осуществления; положение дел, которое сразу же распространяется на параллельные акты фантазии, образности вообще. Обычно интенции не имеют здесь характера ожиданий, они не имеют его во всех случаях статического восприятия или образности, они приобретают его только тогда, когда восприятие становится текучим и образует, расширяясь, непрерывный ряд восприятий, принадлежащих многообразию восприятий одного и того же предмета. Объективно говоря: объект проявляет себя с разных сторон; то, что было лишь намеченным контуром, видимое с одной стороны, становится подтвержденным и с достаточной полнотой воспринятым [благодаря восприятию] с другой стороны; или то, что в первом случае подразумевалось лишь опосредствованно как нечто дополняющее, лишь предугадывалось, и в этом случае становится по меньшей мере намеченным контуром, является перспективистски данным и оттененным, чтобы лишь с новой стороны явиться «таким, как оно есть». Согласно нашей концепции, каждое восприятие и воображение представляет собой сопряженность (Gewebe) частичных интенций, сплавленных в единство совокупной интенции (Gesamtintention). Коррелятом этой последней является вещь, а коррелятом этих частичных интенций являются части и моменты вещи. Только так можно понять, каким образом сознание выходит за пределы действительно пережитого. Оно может, так сказать, подразумевать больше, чем оно подразумевает (hinausmeinen), и это подразумевание (Meinung) может осуществляться.

§ 11. *Разочарование и спор. Синтез различия*

В более широкой сфере актов, которые вообще допускают различия интенции и осуществления, в одном ряду с осуществлением становится исключающая его противоположность – разочарование. По преимуществу негативное выражение, которое здесь используется, как, например, выражение «неосуществление», означает не просто лишенность осуществления, но новый дескриптивный факт, такую же своеобразную форму синтеза, как и осуществление. Это верно везде, а следовательно, и в более узкой сфере интенций значения в их отношении к интуитивным интенциям. Синтез узнавания был сознанием определенного «согласия». Согласию, однако, соответствует коррелятивная возможность «несогласия» или «спора». Созерцание не «согласно» с интенцией значения, оно «спорит» с ней. Спор «разделяет, но переживание спора устанавливает отношение и единство, это есть форма синтеза. Если предыдущий синтез относился к типу отождествления, то нынешний синтез относится к типу различения (к сожалению, мы не располагаем здесь иным позитивным названием). Это «различение» не следует смешивать с тем, которому противостоит сравнение. Противоположности между «отождествлением и различением» и «сравнением и различением» нетождественны. Очевидно, впрочем, что тесная феноменологическая связь объясняет использование тех же самых выражений. – В рассматриваемом здесь «различении» предмет разочаровывающего акта является как «не тот же самый», как «другой», нежели предмет интендирующего акта. Эти выражения указывают все же на более широкую сферу случаев, чем те, которые мы до сих пор предпочитали. Не только сигнификативные, но и созерцательные интенции осуществляются как отождествления и разочаровываются в процессе спора. Вопрос о естественном разграничении общего класса актов, к которым относится «тот же самый» и «другой» (мы также можем сказать: это есть и не есть), мы вскоре рассмотрим более подробно.

Однако оба эти синтеза не совсем одного и того же порядка. Любой спор предполагает нечто такое, что дает интенции в целом направленность к предмету оспаривающего акта, и эту направленность может в конечном итоге дать ей только синтез осуществления. Спор предполагает как бы определенное основание для согласия. Если я полагаю, что А красное, в то время как по «истине» оно оказывается зеленым, то в этом его проявлении,

т. е. в подгонке (Anmessung) к созерцанию интенция красного спорит с созерцанием зеленого. Несомненно, однако, что такое возможно только на основе тождества А в актах сигнификации и интуиции. Только так может вообще интенция приблизиться к этому созерцанию. Совокупная интенция направлена на существующее А как красное, а созерцание показывает существующее А как зеленое. Когда значение и созерцание совпадают в отношении направленности к одному и тому же А, то первым делом вступают в спор интенциональные моменты, единообразно связанные с А с обеих сторон; предполагаемый красный цвет (предполагается красный цвет А) не соответствует видимому зеленому. Лишь благодаря отношению тождества несовпадающие моменты соответствуют друг другу; вместо того чтобы быть «связанными» посредством осуществления, они скорее «отделяются» из-за спора; интенция направлена на подчиненный ему момент созерцания, и все же им отклоняется.

То, что мы изложили здесь в специфическом отношении к интенциям значения и происходящими с ними разочарованиями, применимо, очевидно, ко всему классу только что обозначенных объективирующих интенций. В общем, мы можем поэтому сказать: *интенция разочаровывается при наличии спора только потому, что она является частью интенции более широкого охвата, дополняющая часть которой осуществляется*. В случае простых или отдельных актов о споре, таким образом, не может быть и речи.

§ 12. *Полное и частичное отождествление и различение как общие феноменологические основания предикативной и детерминативной форм выражения*

Рассмотренные ранее отношения между интенцией (в частности, интенцией значения) и осуществлением были отношениями полного согласия. В этом заключается ограничение, которое само собой возникло из-за того, что для достижения максимально возможной простоты мы абстрагировались от любой формы и особенно от формы, возвещающей о себе в словечке есть (ist), и в отношении выражения к внешнему или внутреннему созерцанию учитывали только те части выражения, которые подходили созерцаемому, словно платье. Привлекая к рассмотрению противоположную случаю полного согласия возможность конфликта, который мы поэтому могли бы (хотя и не совсем однозначно) назвать

тотальным конфликтом, мы вместе с тем обращаем также внимание на новые возможности, а именно на важные случаи частичного согласия и несогласия между интенцией и ее осуществляющим или разочаровывающим актом.

Мы с самого начала считаем, что наше более подробное их рассмотрение носит настолько общий характер, что значимость всех существенных констатаций относительно интенций обозначенной выше более широкой сферы, т. е. не только относительно интенций значения, сама собой очевидна.

Любой конфликт объяснялся тем, что разочаровывающаяся интенция была частью «более объемлющей» интенции, которая осуществлялась частично, т. е. в дополняющих частях, и вместе с тем в той первой части отчуждалась. Следовательно, в любом конфликте содержится определенным образом частичное согласие и частичный конфликт. Впрочем, к этим возможностям должно было привести нас внимание к предметным отношениям; ибо там, где идет речь о совпадении, выявляются сами собой соответствующие возможности исключения, включения и пересечения.

Если мы ближе коснемся случая конфликта, то это даст повод для следующих дополнительных соображений.

Если d разочаровывается в $\bar{d}$ из-за того, что d переплетается с другими интенциями в, с..., которые осуществляются, то этим последним не нужно быть так объединенными с d, чтобы целое T (d; b, c...) выделялось бы в качестве совокупного акта, выстроенного на собственных основаниях, акта, «в котором мы живем», на единообразный предмет которого мы «обращаем внимание». В переплетении интенциональных переживаний нашего сознания существует много возможностей четкого отделения актов и комплексов актов, но они, как правило, остаются нереализованными. И только такие четко выделенные единства принимаются во внимание, когда мы говорим об отдельных актах и их синтезах. Случай *полного и чистого разочарования* состоит в том, что вперед выступает только само простое d, но не T, или, по крайней мере, выступает в первую очередь, и что сфокусированное на конфликте сознание создает единство исключительно между d и $\bar{d}$; другими словами, особый интерес заключается в отношении к соответствующим d и $\bar{d}$ объектам. Так, если интенция на зеленый цвет (Grün-Intention) разочаровывается при созерцании красного цвета, и при этом внимание обращено только к зеленому и красному цветам. Если конфликтующее созерцание красного каким-

либо образом находит свое выражение, а именно посредством интенции слова, которая осуществляется в созерцании, и если точно так же выражается разочарование как таковое, то мы бы получили: это (красное) не есть зеленое. (Само собой разумеется, это утверждение не означает то же самое, что и утверждение, которое мы как раз имели в виду: «Интенция слова “зеленый цвет” разочаровывается при созерцании красного цвета». Ибо новое выражение делает ведь интересующее нас здесь отношение между актами предметным и прилегает к нему со своими новыми интенциями значения в полном осуществлении.)

С другой стороны, может быть и так, когда T (d; b, c ...) входит в синтез как целое, и причем так, что оно вступает при этом в специфические отношения либо с коррелятивным целым T ($\bar{d}$; b, c ...) либо с простой отдельной его частью $\bar{d}$. В первом случае в переплетенных элементах существует частично совпадение (в отношении в, с ...) и частично абсолютное противоречие (d – $\bar{d}$). Весь синтез здесь носит характер тотального конфликта, однако не чистого конфликта, но смешанного. В другом случае выделяется простое $\bar{d}$ как коррелирующий акт, возможно также потому, что единство T ($\bar{d}$; b, c ...) растворяется в смешанном конфликте; специфический синтез конфликта соединяет теперь в качестве звеньев: T (d; b, c ...) и $\bar{d}$, скажем, с помощью подходящего выражения: *это* (весь объект, красная черепичная крыша) *не* [*есть*] *зеленое*. Мы можем назвать это важное отношение отношением исключения (Ausscheidung). Очевидно, что его основной характер не изменится, если d и $\bar{d}$ сами будут сложными – чтобы мы могли различать чистое и смешанное исключение. Грубо говоря, последнее можно проиллюстрировать так: это (красная черепичная крыша) не [есть] зеленая черепичная крыша.

Теперь рассмотрим еще случай включения. Интенция может осуществляться в акте, который содержит больше, чем необходимо для ее осуществления, в той мере, в какой он представляет объект, который также содержит объект интенции, будь это часть в обычном смысле, будь это момент, эксплицитно или имплицитно подразумеваемый в качестве ему принадлежащего. Само собой разумеется, мы снова не принимаем во внимание акты, в которых конституируется более широкая область предметности в виде предметного фона, акты, которые не разграничиваются в качестве единств и не имеют преимущества в качестве носителей внимания. В противном случае мы бы вернулись к синтезу тотального совпа-

дения. Пусть дано, например, представление красной черепичной крыши, и в нем реализуется интенция значения слова «красный цвет». Значение слова осуществляется здесь при совпадении с созерцаемым красным; но в синтетическом единстве своеобразного вида выступает все же целостное созерцание красной черепичной крыши в своем единстве, резко выделяющемся на фоне посредством функции внимания, вместе с интенцией значения «красный цвет»: [это] есть красное. Мы говорим здесь об отношении «включения» (Einordnung), которое имеет свою противоположность в приведенном выше «исключении». Очевидно, что включение может быть только чистым.

Акт синтеза включения, и притом целостный акт, устанавливающий единство интендирующего и осуществляющего акта, имеет свой предметный коррелят в отношении частичного тождества соответствующих предметов. Когда мы говорим о включении, то это указывает на понимание действия, аналогичного включению части в целое. Очевидно, что то же самое объективное отношение в ином аспекте (это, естественно, указывает на оставленные без внимания и проявляющие себя в форме выражения феноменологические различия) обозначается также [следующими] выражениями: Tg имеет dg, или dg принадлежит Tg. Индекс g должен привлечь внимание к тому, что [именно] интенциональные предметы указанных актов входят в эти отношения; мы подчеркиваем интенциональные предметы, а именно предметы, как они подразумеваются в этих актах.

Перенести только что высказанное на случай «исключения» и на выражения «не имеет», «не присуще» не представляет труда.

К простому «есть» везде относится объективное тождество как таковое; а к «не есть» – не-тождество (конфликт). Более специальное рассмотрение отношения включения и исключения требует других средств выражения, таких как, например, *адъективная форма*, которая обозначает *то*, *чем обладают* (das Gehabte), *присущее* (Zukommende) *как таковое*, точно так же, как *субстантивная форма* характеризует коррелят (Korrelativum), *обладающее* (das Habende) *как таковое*, т. е. то, что образует «субъект» идентификации. В атрибутивной или, в более общем смысле, определяющей форме выражения (полное тождество также может определять) бытие скрыто в адъективной флексии (steckt das Sein in der adjektivischen Flexion), если только оно не выражено явно и обособленно в относительном придаточном предложении или,

наоборот, не полностью заглушено (*этот философ Сократ*). Всегда ли косвенное выражение нетождественности, как в предикации и атрибуции, так и в субстантивных формах (нетождественность, несогласие), выражает необходимое отношение действительной «негации» к утверждению, даже если оно не является действительным, но все же модифицированным, ведет к дискуссиям, в которые мы не хотим здесь входить.

В нормальном высказывании высказана, следовательно, тождественность или нетождественность, а в случае отношения к «соответствующему созерцанию» она выражена, т. е. интенция на тождественность или нетождественность осуществляется в совершившемся отождествлении или разделении. *Черепичная крыша*, говорится в приведенном выше примере, если предшествует простая интенция, *действительно красная*. Интенция предиката соответствует субъекту (например, представленному и созерцаемому как «*эта черепичная крыша*»). В противном случае это означало бы: «*в действительности*» *она не красная*», предикат не соотносится с субъектом.

Но если значение [слова] «есть» (ist) находит свое осуществление на основе действительного отождествления (которое само зачастую обладает характером осуществления), то сразу же ясно, что тем самым мы выходим за пределы сферы, которую мы, не осознавая четко ее границ, до сих пор всегда имели в виду, а именно сферы выражений, которые действительно могут быть осуществлены соответствующим созерцанием. Или, скорее, мы обратим внимание на то, что созерцание в обычном, положенном нами в основу в само собой разумеющемся смысле внешней или внутренней «чувственности», не есть единственная функция, которая может претендовать на титул созерцания, на способность достичь подлинного осуществления. Более подробное изучение выступающего здесь различия мы прибережем для второго раздела этого исследования.

Наконец, нужно еще подчеркнуть, что вышеизложенное не является полным анализом суждения, а лишь его фрагментом. Качество синтетического акта, различия между атрибуцией и предикацией и т. п. вообще не принимались во внимание.

Вторая глава

Косвенные характеристики объективирующих интенций и их существенные видоизменения посредством различий синтезов осуществления

§ 13. *Синтез узнавания как характерная форма осуществления объективирующих актов. Подведение актов придания значения под класс объективирующих актов*

Интенции значения мы включили выше в более широкий класс «интенций» в точном смысле этого слова. Всем интенциям соответствуют в возможности осуществления (соответственно их негативная противоположность – разочарования), своеобразные переживания перехода, которые сами характеризуются как акты и которые позволяют каждый раз интендирующему акту как бы достичь своих целей в коррелятивном акте. Последний, поскольку он осуществляет интенцию, называется осуществляющим актом, но он называется так только благодаря синтетическому акту осуществления в смысле самоосуществления. Это переживание перехода не имеет всюду того же самого характера. При сигнификативных и, что не менее очевидно, при интуитивных интенциях он имеет характер единства в узнавании (Erkenntniseinheit), которое в отношении предметов является единством в отождествлении. Однако это вообще неверно в более широкой области интенций. Хотя мы везде можем говорить о совпадении, и даже везде мы будем находить отождествление, однако последнее часто возникает только благодаря вплетенным актам из той группы, которая допускает это единство в отождествлении, а в этих связях также и фундирует таковое.

Пример тотчас прояснит положение дел. Осуществление желания совершается в акте, который включает отождествление, и причем в качестве необходимой составной части. Ибо существует закономерность, что качество [акта] желания фундировано в представлении, т. е. в некотором объективирующем акте, и ближайшим образом в «простом» представлении; и к тому же существует дополняющая закономерность, что фундировано и осуществление желания, а именно в акте, который, идентифицируя, охватывает фундирующее представление: интенция желания

только потому может найти свое осуществляющее удовлетворение, что лежащее в ее основе простое представление желанного преобразуется в соответствующее действительности восприятие (konforme Fürwahrnehmung). То, что имеет место, – это, однако не просто превращение, следовательно, не просто тот факт, что соответствующее действительности восприятие заменяет воображение, но оба суть одно в характерном отождествляющем совпадении. В этом синтетическом характерном [совпадении] конституируется следующее: это действительно и поистине так и есть (т. е. как до этого было представлено и желанно); что, конечно, не исключает, что это действительное (Wirklichsein) есть только мнимое и к тому же в большинстве случаев неадекватно представленное. Если желание фундировано в чисто сигнитивном представлении, то тождество может, естественно, обладать также характером того более специального совпадения, которое осуществляет сигнификацию через соответствующую интуицию, как мы уже описали выше. – Подобное можно было бы, очевидно, отнести к любым интенциям, которые имеют свое основание в представлениях (как объективирующих актах); и вместе с тем то, что верно для осуществления, *mutatis mutandis* можно перенести на разочарование. Исходя из этого, ясно, что если осуществление желания (если мы остаемся при этом примере) так же фундировано в отождествлении, а иногда в акте интуитивного узнавания, то этот акт не исчерпывает осуществления желания, но именно только фундирует. Удовлетворение специфического качества [акта] желания имеет другой, собственный характер. Это лишь метафора, когда мы вне сферы интенций движений души предпочитаем говорить об удовлетворении и даже об осуществлении.

Таким образом, с особым характером интенции связан особый акт осуществляющего совпадения. Дело не только в том, что *каждому оттенку (Abschattung) интенции* соответствует точно такой же *оттенок соответствующего осуществления* и одновременно осуществления в смысле синтетического акта; но также *существенно различным классам интенций* соответствуют *определяющие различия класса осуществления* в упомянутом двойном смысле. Очевидно, в этих параллельных рядах соответствующие члены относятся всегда к одному классу актов. Синтезы осуществления при интенциях желания и интенциях воления, разумеется, близкородственны и резко отличаются, например, от интенций, которые выступают в интенциях значения. С другой стороны,

разумеется, осуществление интенции значения и интуитивных актов имеют тот же самый характер. И так вообще для всех актов, которые мы охватываем названием объективирующих. В отношении этого класса, который единственно нас здесь интересует, мы можем сказать, что его единство осуществления имеет характер единства отождествления и иногда характер единства в более узком смысле – единства узнавания, таким образом, характер акта, которому соответствует предметное тождество как интенциональный коррелят.

Здесь мы должны обратить внимание на следующее. Выше было показано, что любое осуществление сигнитивной интенции посредством интуитивной имеет характер синтеза отождествления. Но не наоборот: не в каждом синтезе отождествления совершается осуществление какой-либо интенции значения, а осуществление – именно посредством соответствующего созерцания. И более того: вряд ли мы будем склонны говорить в каждом случае отождествления также и об осуществлении интенции и соответственно об узнавании. В самом широком смысле, конечно, обычно называют всякое действительное отождествление узнаванием. Однако в более узком смысле речь идет, и мы ясно это чувствуем, о приближении к цели познания (Erkenntnisziel) в самом узком смысле критики познания, даже о достижении самой этой цели познания. Превратить это простое чувство в отчетливое понимание и выделить смысл этого приближения или достижения станет еще нашей задачей. Предварительно мы твердо устанавливаем, что единство отождествления и вместе с тем любое единство познания в узком и самом узком смысле имеет свое место происхождения в сфере объективирующих актов.

Своеобразие осуществления может служить для того, чтобы охарактеризовать единый класс актов, в который они сущностно входят. Поэтому мы могли бы определить объективирующие акты как раз как такие, синтез осуществления которых имеет характер отождествления, а синтез разочарования, следовательно, характер различия; или же как такие акты, которые могут феноменологически функционировать как члены возможного синтеза отождествления или различения; или, наконец, предвосхищая закономерность, которую еще нужно будет сформулировать, как такие акты, которые, будь они интендирующими или осуществляющими, соответственно разочаровывающими актами, могут выполнять функцию познания. К этому классу принадлежат далее

сами синтетические акты отождествления и различения; они ведь сами суть или простое намерение (Vermeinen) постичь тождество или не тождество, или соответствующее действительное постижение одного или другого. Это намерение может «подтвердиться» или быть «опровергнуто» в познании (в точном смысле слова); в первом случае действительно постигнута, т. е. «адекватно воспринята», тождественность, соответственно, нетождественность.

Анализ, который только что был больше намечен, чем проведен, ведет, таким образом, к результату, что акты интенции значения, так же как и акты осуществления значения, [т. е.] акты «мышления», также как акты созерцания, принадлежат к одному и тому же классу актов – к объективирующим актам.

При этом устанавливается, что иного рода акты никогда не могут функционировать как смыслопридающие и только потому могут «найти свое выражение», что сопряженные со словами сигнификативные интенции находят свое осуществление посредством восприятий или образов фантазии, которые направлены на подлежащие выражению акты как предметы. Следовательно, в тех случаях, когда акты выполняют функцию значения и в этом смысле находят выражение, именно в этих актах конституируется сигнитивное или интуитивное отношение к каким-либо предметам, в других случаях эти акты суть просто предметы и, естественно, предметы других актов, функционирующих в качестве собственных носителей значения.

И все же, прежде чем приступить к более подробному рассмотрению этого положения дел и главным образом к опровержению противоположных аргументов, которые сами по себе кажутся оправданными, мы должны более тщательно исследовать эти примечательные факты осуществления, и притом в сфере объективирующих актов.

§ 14. *Феноменологическая характеристика различия между сигнитивными и интуитивными интенциями посредством своеобразия их осуществления*

а) Знак, образ и самопрезентация

В рамках последних размышлений выявилось примечательное: с родовым характером интенции тесно связан родовой характер синтеза осуществления. И причем настолько, что класс объективирующих актов можно определить как раз посредством уже

известным образом предположенного родового характера синтеза осуществления как отождествляющего. Эта мысль приводит к вопросу: не могут ли быть также определены существенные видовые отличия внутри этого класса объективаций посредством соответствующих различий способов осуществления? Посредством фундаментального разделения объективирующие интенции распадаются на *сигнификативные* и *интуитивные*. Попытаемся теперь отдать отчет о различии обоих видов актов.

Сигнитивные интенции мы понимаем (так как мы исходим из актов выражения) как сигнификации, как значения выражений. Если мы пока отвлекаемся от вопроса, могут ли те же самые акты, которые функционируют как смыслопридающие, выступать также вне функции значения, то эти сигнитивные интенции имеют каждый раз определенную интуитивную опору, а именно в чувственной стороне выражения, но они не имеют из-за этого интуитивного содержания; с интуитивными актами они только объединены определенным образом, но в видовом отношении они различны.

Мы легко схватываем различие между выразительными и чисто интуитивными интенциями, если сравниваем между собой знаки и образы.

Знак содержательно чаще всего не имеет ничего общего с обозначаемым, он может одинаково хорошо обозначать как гетерогенное ему, так и гомогенное. Образ, напротив, относится к вещи посредством подобия. И если такового нет, то не может быть и речи об образе. Знак как объект конституируется для нас в акте проявления (Erscheinen). Этот акт еще не есть обозначающий; в соответствии с нашим прежним анализом требуется еще привязка некоторой новой интенции, некоторого нового способа схватывания, посредством которого вместо интуитивно являющегося имеется в виду нечто новое, обозначенный объект. Точно так же и образ, например, бюст из мрамора, есть вещь, как и любая другая, и лишь новый способ схватывания делает ее образом. Она является теперь не просто как вещь из мрамора, но вместе с тем и на основе этого явления образно имеется в виду определенная личность.

Одна и другая интенции присоединяются к содержанию явления не внешним образом, но сущностно в нем фундированы, т. е. так, что посредством него определяется характер интенции. Такое дескриптивное понимание положения дел было бы неверным, если бы думали, что все различие состоит в том, что та же

самая интенция, которая один раз присоединяется к явлению объекта, который подобен подразумеваемому объекту, другой раз присоединяется к явлению не похожего на него объекта. Ибо знак может быть подобен обозначаемому, даже полностью подобен. Но отсюда представление знака не становится представлением образа. Фотографию знака *A* мы сразу же понимаем как образ этого знака. Если же мы употребляем знак *A* как знак для знака *A*, в том случае, когда мы пишем: *A* есть буква латинского алфавита, то мы схватываем *A*, несмотря на сходство образов, не как образ, но именно как знак.

Таким образом, объективный факт подобия между являющимся и подразумеваемым не определяет различия. Тем не менее для образного представления оно немаловажно. Это обнаруживается при возможном осуществлении; ведь только память об этой возможности позволила привлечь сюда «объективное» сходство. Образное представление имеет то своеобразие, что где бы ему ни выпало его осуществление, его предмет, являющийся как «образ», отождествляется с предметом, данным в осуществляющем акте, посредством сходства. Обозначая это как своеобразие образного представления, мы тем самым утверждаем, что здесь осуществление подобного через подобное внутренне определяет характер синтеза осуществления как имагинативного синтеза. Если, с другой стороны, вследствие случайной схожести знака и обозначаемого на передний план выходит узнавание их взаимного сходства, то это узнавание не относится к осуществлению сигнитивной интенции – не говоря уже о том, что это узнавание ни в коем случае не относится к тому виду своеобразного отождествляющего сознания, которое приводит к соответствующему совпадению подобного с подобным как образа и вещи. К своеобразию сущности сигнификативной интенции скорее относится то, что являющийся предмет интендирующего акта и являющийся предмет осуществляющего акта (например, имя и названное в реализованном единстве обоих) между собой «не имеют ничего общего». Отсюда ясно, что, и наоборот, дескриптивно различный способ осуществления, так, как он фундирован в различном дескриптивном характере интенции, может в самом деле помочь нам обратить внимание на различия этого характера и дать ему определение.

До сих пор мы брали в расчет только различие сигнитивной и интуитивной интенций. Если мы не будем обращать внимания здесь на менее значимые различия внутри более широкой сферы

имагинативных актов (выше ведь мы предпочли [рассматривать] представления через физические образы, вместо того чтобы подробно анализировать представления в фантазии), то остаются еще восприятия. По сравнению с воображением восприятие, как мы обычно говорим, характеризуется тем, что предмет в нем является «сам», а не просто «образно». Здесь мы тотчас же обнаруживаем характерные различия синтезов осуществления. Воображение осуществляется посредством своеобразного синтеза образов в их подобии (Bildähnlichkeit), восприятие – посредством синтеза предметного (sachlich) тождества, вещь удостоверяет себя посредством «самой» себя, когда она показывает себя с различных сторон и при этом постоянно есть одна и та же вещь.

b) Перцептивное и имагинативное оттенение предмета

Мы должны все же обратить внимание на следующее различие: восприятие, когда оно претендует на то, чтобы дать «сам» предмет, вообще претендует при этом, собственно, быть не просто интенцией, но, напротив, актом, который может предоставить осуществление другим актам, но сам больше не нуждается в осуществлении. Чаще всего, и, например, во всех случаях «внешнего» восприятия, это остается [лишь] претензией. Предмет не дан действительно, он как раз не дан полностью и всецело таким, каким он сам есть. Он является только «с передней стороны», только «в определенной перспективе и определенных оттенках» и т. п. В то время как некоторые из его определенностей, по меньшей мере так, как это выражено выше, наглядно даны в содержательном ядре восприятия, другие совсем не попадают в восприятие в этой наглядной форме; составные части невидимой задней стороны, того, что внутри и т. д., хотя они более или менее определенным образом со-подразумеваются и благодаря первично являющемуся символически намечаются, но сами они совсем не попадают в наглядное (перцептивное или имагинативное) содержание восприятия. С этим связана возможность неограниченно многих, содержательно различных восприятий одного и того же предмета. Если восприятие всюду было бы, на что оно претендует, действительной и подлинной самопрезентацией (Selbstdarstellung) предмета, то тогда, так как собственная сущность восприятия исчерпывалась бы этим самопрезентированием (Selbstdarstellen), для каждого предмета существовало бы только одно-единственное восприятие. Это заложено, так сказать, в собственном смысле восприятия – быть самоявленностью (Selbsterscheinung) предмета.

С другой стороны, необходимо все же обратить внимание на то, что предмет, как он есть в себе – в себе в том единственно интересующем нас здесь и разумном смысле, который мог бы быть реализован осуществлением интенции восприятия – не есть совершенно иной, нежели тот, который реализуется в восприятии, пусть даже и неполном. Пусть даже будет так, чтобы вернуться в область феноменологии, что все восприятие выстроено из многообразных, частью из чисто перцептивных, частью из только имагинативных, частью даже из сигнитивных интенций: в качестве совокупного акта оно схватывает сам предмет, пусть даже только в виде оттенков. Если мы представим соответствующее восприятие в отношении осуществления, скажем, к адекватному восприятию, т. е. к тому, которое дало бы нам сам предмет в идеально строгом и совершенно собственном смысле, то мы можем сказать: восприятие интендирует предмет таким образом, что идеальный синтез осуществления обладал бы характером частичного совпадения чисто перцептивных содержаний интендирующего и осуществляющего актов и одновременно характером полного совпадения полных интенций восприятия с обеих сторон. «Чисто перцептивное» содержание (Gehalt) во «внешнем» восприятии есть то, что нам остается после абстрагирования от всех чисто имагинативных и символических компонентов. Оно есть, таким образом, «ощутимое» содержание (Inhalt) в непосредственно ему принадлежащем чисто перцептивном схватывании, которое оценивает все его части и моменты как самооттенения соответствующих частей и моментов предмета восприятия и таким образом придает всему этому содержанию характер «образа в восприятии» («Wahrnehmungsbild»), перцептивного оттенения предмета. В идеальном пограничном случае адекватного восприятия это ощутимое или самопрезентирующее содержание совпадает с воспринятым предметом. Это общее и принадлежащее смыслу любого восприятия отношение к предмету самому по себе, т. е. к идеалу адеквации, обнаруживается также в феноменологической сопринадлежности многообразных восприятий, относящихся к одному предмету. В одном восприятии предмет является с одной стороны, в другом – с другой стороны, то ближе, то дальше и т. д. При всем при том в каждом восприятии «наличествует» (da) один и тот же предмет. В каждом он интендирован в соответствии с полным кругом того, что нам о нем известно и что он присутствует в этом восприятии. Этому соответствует феноменологически непрерывный поток осущест-

вления, или отождествления, в постоянном выстраивании ряда восприятий, «относящихся к тому же самому предмету». В этом ряду каждое отдельное восприятие есть смесь осуществленных и неосуществленных интенций. Первым соответствует в предмете то, что дано о нем в этом отдельном восприятии как более или менее полное оттенение. Последним – то, что о нем еще не дано, следовательно, достигнет действительного и осуществленного присутствия в новых восприятиях. И все такого рода синтезы осуществления отмечены некоторым общим характером, а именно, как отождествления [осуществленных] самоявленностей предмета с [неосуществленными] самоявленностями того же самого предмета. Сразу же ясно, что параллельные различия имеют силу и для имагинативного представления. Также и оно рисует тот же самый предмет то с одной, то с другой стороны; синтезу многообразных восприятий, в котором постоянно тождественный предмет достигает самопрезентации, соответствует параллельный синтез многообразных актов воображения, в которых тот же самый предмет предстает *образно*. Изменяющимся перцептивным оттенениям предмета соответствуют здесь параллельные имагинативные оттенения, и в идеале полного отображения оттенение совпадало бы с полным образом. Если имагинативные акты осуществляются один раз в имагинативной связи, другой раз посредством соответствующих восприятий, то различие в характере синтеза осуществления [всегда] очевидно: переход от образа к образу характеризуется иначе, чем переход от образа к самой вещи.

Этот анализ, полезный также и для нашего дальнейшего исследования, которое будет продолжено в следующей главе, говорит нам о взаимопринадлежности восприятий и актов воображения, а также об их общей противоположности сигнитивным интенциям. Мы всюду отличаем от подразумеваемого – обозначенного, образно представленного, воспринятого – предмета некоторое действительно данное, но не подразумеваемое содержание: содержание знака, с одной стороны, и имагинативные и перцептивные оттенения предмета, с другой стороны. Тогда как знак и обозначенное «не имеют между собой ничего общего», между оттенениями, пусть имагинативными или перцептивными, и самой вещью существует внутреннее, заключенное в [самом] смысле этого слова сродство. И эти отношения феноменологически документируются в различиях конститутивных интенций и в неменьшей степени – в различиях синтезов осуществления. Само

собой разумеется, что это изложение не противоречит нашей интерпретации любого осуществления как отождествления. Интенция повсюду достигает совпадения с актом, предлагающим ей полноту, т. е. предмет, который подразумевается в ней, тождествен тому, который подразумевается в осуществляющем акте. Однако наше сопоставление относилось не к этим подразумеваемым предметам, но к знаку и оттенению в их отношении к подразумеваемым предметам, соответственно, к тому, что феноменологически соответствует этому отношению.

В предшествующих параграфах наш интерес относился в первую очередь к своеобразию синтезов осуществления; через них различия интуитивных и сигнитивных актов получают только косвенные характеристики. Лишь в дальнейшем ходе исследования, в § 26, на основе анализа интенций, рассмотренных в себе и без обращения к возможному осуществлению, мы сможем дать их непосредственные характеристики.

§ 15. *Сигнитивные интенции вне функции придания значения*

В последних рассуждениях мы отнеслись к определенным компонентам интуитивных актов как к сигнитивным интенциям. Однако в целом ряде прежних исследований сигнитивные интенции выступали для нас в качестве актов придания значения, смыслодающих факторов выражений. Значения слов «сигнификация» и «сигнитивная интенция» считались тождественными. Теперь время обсудить вопрос: не могут ли те же самые или того же самого рода акты, которые мы обычно находим в функции придания значения, выступать также и вне этой функции, отделенные от всех выражений?

То, что на этот вопрос следует ответить утвердительно, указывают определенные случаи безмолвного узнавания, которые имеют характер всецело вербального узнавания, тогда как все же слова в их чувственно-сигнитивном содержании совершенно не актуализованы. Например, мы узнаем в определенном предмете древнеримский путевой столб, в его бороздах – выветренные надписи, хотя не появляется никаких слов ни сразу, ни вообще; или мы узнаем инструмент как дрель, но само это слово вообще не приходит нам в голову и т. п. Генетически говоря, посредством актуального созерцания пробуждается, благодаря определенной диспозиции (dispositionell), ассоциация, которая направлена на

значимое выражение. Но актуализируется только тот компонент значения выражения, который теперь отражается, принимая обратное направление, в вызывающем [ассоциацию] созерцании и перетекает в него в виде осуществленной интенции. Эти случаи безмолвного узнавания суть не что иное, как осуществления интенций значения, только таких, которые феноменологически отделены от принадлежащих им обычно сигнитивных содержаний. Относящиеся сюда примеры доставляет также рефлексия на обычный ход научных размышлений. При этом замечают, что ряды быстро проносящихся мыслей в значительной части не связаны с относящимися к ним словами, но пробуждаются в потоке созерцательных образов или посредством собственных ассоциативных переплетений.

С этим связано также то, что выражающая [нечто] речь (ausdrückende Sprechen) весьма далеко выходит за пределы требуемой данности в созерцании, чтобы узнавание в самом деле было выражено адекватно. Никто не будет сомневаться том, что это отчасти имеет противоположное основание в той чрезвычайной легкости, с которой образы слов воспроизводятся благодаря данным созерцаниям, чтобы, в свою очередь, служить притяжением символических мыслей, а не созерцаний, им соответствующих. И наоборот, можно наблюдать, как воспроизведение образов слов часто остается далеко позади последовательностей мысли, репродуктивно вызванных соответствующим созерцанием. Тем и другим способом возникают бессчетные неадекватные выражения, которые не соразмеряются непосредственно с актуально наличными первично данными созерцаниями и действительно выстроенными на их основе синтетическими формообразованиями, но далеко выходят за пределы таким образом данного. Так возникает примечательная смесь актов. В собственном смысле предметы узнаются только как предметы, данные в актуальном созерцании, но так как единство интенции простирается дальше, предметы являются как узнанные в качестве таких, которые интендированы в совокупной интенции. *Характер узнавания определенным образом расширяется*. Так, мы узнаем человека как адъютанта кайзера, почерк – как почерк Гёте, математическое выражение – как формулу Кардано. Акт узнавания (das Erkennen) здесь не может, естественно, соизмеряться с данным в восприятии, в лучшем случае существует возможность приспособления к ходу созерцания, который, однако, не требует своей актуализации. Так, на основе частичного созерцания воз-

можны даже [акты] познания и последовательность познаний, которые были бы вообще и *a priori* невозможны на основе полностью актуального созерцания, ибо они объединяют в себе несовместимое. Существуют, и даже не в малой степени, ложные и даже абсурдные познания. Однако «собственно» это вовсе не познания, а именно не логически значимые, совершенные познания, не познания в точном смысле. При этом мы все же опережаем будущие исследования. Ибо затронутые здесь последовательности ступеней познания и ограничивающие их идеалы еще не прояснены.

До сих пор мы имели дело с сигнитивными интенциями, которые выступали тождественным образом, так как они суть, то в пределах, то вне придания значений. Но бесчисленные сигнитивные интенции лишены всякой, будь то устойчивой, будь то мимолетной, связи с выражениями, тогда как по своему сущностному характеру они все же принадлежат вместе с интенциями значения к одному классу. Я напоминаю здесь о перцептивном или имагинативном протекании мелодии или иного знакомого нам по его типу события и о выступающих при этом (определенных или неопределенных) интенциях и соответственно осуществлениях. Равным образом и об эмпирическом порядке и связи вещей в их феноменальном существовании, и притом вместе с указанием на то, что придает являющимся вещам в этом порядке и прежде всего частям в каждом отдельном вещном единстве характер связного единства именно в этом расположении и форме. Репрезентация и узнавание по аналогии могут только объединить образ и вещь (аналог и прообраз (Analogisiertes)) и, следовательно, дать им явиться как принадлежащим друг другу, но [они] не [могут объединить] то, что не просто дано вместе как смежное, но являет себя как принадлежащее друг другу [в смежности]. Даже там, где в реализации смежных репрезентантов сначала появляются образы, которые сигнитивно заранее представляют репрезентированное в воображении (imaginieren) и удостоверяют себя затем при осуществлении в репрезентированных вещах, единство между смежными репрезентантами и репрезентированным в них может быть дано не посредством отношений образов (так как оно действенно не между этими обоими), но только посредством абсолютно своеобразного отношения сигнитивной репрезентации как репрезентации посредством смежности.

Соответственно мы совершенно правильно должны усматривать в неадекватных восприятиях и образных представлениях

(Einbildungen) комплексы первичных интенций, среди которых наряду с перцептивными и имагинативными элементами обнаруживаются также интенции вида сигнитивных интенций. Мы можем вообще утверждать, что все феноменологические различия в объективирующих актах могут быть сведены к выстраивающим их элементарным интенциям и осуществлениям, и одни связаны с другими посредством синтеза осуществления. На стороне интенций остаются тогда – как единственно предельные – различия между сигнитивными интенциями посредством смежности и имагинативными интенциями как таковыми посредством аналогии, каждые в своем простом и чистом виде. На стороне осуществления функционируют в качестве компонентов отчасти снова интенции одного и другого вида; при определенных обстоятельствах, однако (как в случае восприятия) также и такие, которые больше нельзя рассматривать как интенции: компоненты, которые только осуществляют, но все же более не стремятся к осуществлению, самопрезентации подразумеваемого им объекта в самом строгом смысле слова. Характерные особенности элементарных актов определяют затем характерные особенности синтезов осуществления, а последние определяет гомогенное единство комплексного акта. И одновременно с помощью выделяющей силы внимания характер тех или иных элементарных актов передается единству совокупного акта: весь акт есть имагинация, или сигнификация, или перцепция (просто восприятие), и там, где соотносятся два таких единообразных акта, возникают отношения согласия и спора, характер которых определяется посредством фундирующих совокупных актов, в конечном итоге – посредством их элементов.

В следующей главе эти отношения будут прослежены далее – в тех границах, в которых они могут быть феноменологически удостоверены и поэтому оценены в области критики познания. Мы хотим при этом придерживаться чисто феноменологических данных единств, того смысла, который они несут в себе и который они возвещают в осуществлении. Так мы избежим искушения пойти путем гипотетических конструкций, сомнительностью которых ни в коем случае не должно быть отягощено прояснение познания.

Перевод с немецкого языка В.И. Молчанова
Сверка текста М.А. Белоусова

Ойген Финк

Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля? Феноменологическая идея обоснования

В общей картине эпохи положение феноменологической философии *Эдмунда Гуссерля парадоксально.* Уже четвертый десяток лет она оказывает мощное воздействие, которого вряд ли смог избежать хоть один философ нашего времени; она стала толчком, импульсом, исходной точкой для многих выдающихся мыслителей; ее захлестнул настоящий вал интерпретаций, благожелательной и враждебной критики; отдельные мыслительные мотивы гуссерлевской философии оказались задействованы даже в методологии позитивных наук. Все это свидетельствует о необычайной духовно-исторической мощи этой философии.

Но странно и удивительно то, что это обширное «воздействие» проистекает вовсе не из того, что ее действительно поняли; оно основано на усвоении периферийных ходов мысли. Характеристика феноменологической философии *Гуссерля* со стороны современников почти полностью упускает ее истинный смысл. Гуссерлем восхищаются и ругают его, называют то эйдетиком и логиком, то специалистом по теории познания, порой онтологом, который дает слово «самим вещам», а порой «идеалистом». При этом, совершив некоторое насилие над текстом, каждую подобную трактовку можно «доказать» на основании его сочинений. Но *собственный и центральный* смысл философии Эдмунда Гуссерля и сегодня еще *остается неизвестен.*

Глубинная причина этого заключается не в том, что эпоха не готова понять эту философию, а в сущности самой феноменологии. Совершенно невозможно усвоить ее истинный смысл, оставаясь в горизонте нашей естественной позиции познания. Доступ

© Шестова Е.А., перевод на русский язык, 2021

к феноменологии требует радикально и до самых глубин *перевернуть все наше существование (Dasein)*, изменить устройство жизни, лежащее в основании как всякого *донаучно-непосредственного* отношения к миру и вещам, так и всех *научных и традиционно-философских* установок познания. Феноменологическую идею философии можно усмотреть не в развитии уже проложенных жизнью направлений теоретического исследования, не в радикализации уже разрабатываемой проблемы, но лишь в *перевороте устойчивой основной позиции* человеческой жизни, на которой базируются все виды теоретического исследования.

Почти все самоинтерпретации больших философий содержат нечто общее – они чувствуют, что определяются радикальной противоположностью естественной жизненной позиции: как «пробуждение от догматического сна», как «перевернутый мир». Но все эти философские концепции противоположны «здравому смыслу» совершенно по-разному; это противоположение обретает присущий ему смысл только из идеи *определенной* философии. Вот и феноменология не разделяет с другими философскими учениями тот переворот всего существования (Dasein), который необходимо совершить, чтобы понять ее.

Свойственное феноменологии Гуссерля парадоксальное положение можно *символически* описать с помощью *платоновской притчи о пещере* – не потому, что феноменология сама является каким-то модернизированным платонизмом, но потому, что Платон благодаря силе своей мифологической интуиции отыскал великий провидческий *символ* всякого философствования. Конечно, эта притча обнаруживает свою проясняющую силу в первую очередь по отношению к *платоновской* философии. Но свободно модифицированная и примененная к феноменологии, она все еще выказывает объясняющую, символически-раскрывающую проясняющую силу.

В пещере, в которую сквозь узкий, высоко расположенный вход проникает брезжущий свет, сидят связанные и прикованные люди – спиной ко входу и проникающему свету, а лицом к стене пещеры, на которой вырисовываются тени и их самих, и вещей, которые проносят снаружи мимо входа в пещеру. Они неизбежно принимают тени за действительно сущее, поскольку никогда не имели возможности узнать ни себя самих, ни проносимые снаружи вещи. Все их знание – это знание теней, их истины относятся к теням, и притом они ничего не знают о сущности теней как тако-

вой. И так как среди этих людей отыщутся те, кто будет быстрее и лучше прочих определять и распознавать принимаемые за действительно сущее тени, в познании теней также будет существовать различие наивного и более полного познания.

Истолкованная феноменологически, эта пещера подобна *устойчивой ситуации человека в мире*. Мы всегда недвижно скованы чарами могущественной традиции «предрассудков», которые не дают нам повернуться к действительно сущему и обращают нас к миру «теней» – наших собственных теней и теней вещей. Но «тень» здесь означает не столько неподлинное, собственно не-сущее, сколько то, что получает свой бытийный смысл от действительно сущего, *образовано* от него.

Узнать тень – значит понять ее *в качестве таковой*, т. е. в отнесенности к отбрасывающему тень сущему. Познание, которое возможно лишь в устойчивой ситуации, ситуации в мире, никогда не сможет действительно понять доступные ему вещи, поскольку мы как раз отворачиваемся от того измерения, откуда, собственно, они только и могут быть поняты. Говоря точнее: хотя у нас, захваченных и плененных в «пещере» мира, открытых только внутримирному сущему («теням»), рассматривающих и себя как существующих в мире, как «тень», есть прикованная к миру идея познания и даже идея внутримирной «науки», – но в целом это знание во всех своих возможных осуществлениях заранее уже ограничено и определено основной позицией познающей жизни, определено тем, что она «отвернулась от лежащего за пределами пещеры мира света». При этом мы не осознаем эту захваченность миром (плен в пещере) как ограничение и принуждение – наоборот, мы настолько находимся во власти этой основной позиции, определяющей все наше существование (Dasein) от самого основания, что мир как целое сущего абсолютно не вызывает у нас вопросов и совершенно самопонятен.

Если теперь – так продолжается платоновская притча – одному из узников пещеры доведется освободиться от оков, и он сможет на опыте узнать, что значит двигаться, то поначалу, пожалуй, следствием непривычных движений станет боль, так что ему снова захочется вернуться к неподвижности. И если его силой вытащат к входу в пещеру и там заставят взглянуть на солнечный свет, он, ослепленный, поначалу наверняка ничего не увидит и захочет вернуться в знакомый сумрак пещеры. Но если его будут удерживать наверху, и он постепенно научится видеть, действительно узнает истинного себя и истинные вещи, и если он потом,

снова вернувшись в пещеру, увидит вокруг себя тени, он никогда уже не примет их за подлинные вещи, свою собственную тень за истинного «себя», но будет понимать тени в качестве теней, соотнося их с действительными вещами. И он не станет просто отбрасывать все знания, которыми обладают остальные, но поймет их именно как «относящиеся только к теням». Однако другие, еще остающиеся в оковах, не поймут *его*. В плену пещеры, наивно доверяющие своему познанию теней, они ничего не знают про недоступный им светлый мир истинного бытия и с глубоким недоверием встречают рассказы освобожденного. Все их способы познания и все понятия целиком и полностью берут начало в познании теней, которые они считают поистине сущим. И как им понять того, кто стремится объяснить им «природу теней», если они не могут на собственном опыте узнать действительные вещи, освещенные светом, т. е. узнать их как отбрасывающие тень? А если он попытается освободить их и тем самым заставит двигаться через боль, они наверняка сочтут его врагом.

Эта притча, которая символически изображает философскую работу как *совершаемую* насильственно, через напряжение и трудности, говорит и о феноменологической философии Эдмунда Гуссерля. Философское «освобождение от оков», освобождение от владеющей нами наивной отданности миру, отказ от всегда незаметного для нас самих основанного на доверии, одним словом, феноменологическое «эпохе» – это вовсе не какое-то необязательное, «только» теоретическое, интеллектуальное действие, но *охватывающее всего человека* производимое им самим духовное движение и, поскольку оно посягает на сковывающую нас «неподвижность», боль от *радикального переворота*. Но даже если вслед за этим действительно происходит духовное освобождение, если расторгаются узы нашей связанности с миром, эта с таким трудом добытая свобода кажется *бессмысленной*: мы освободились от мира, чтобы оказаться перед *Ничто*, исключили внутримирную науку, чтобы теперь не узнать ничего. Но и здесь обнаруживается, что мы всего лишь *ослеплены* светом возможностей познания совершенно нового рода, что мы, если только выдержим это, действительно узнаем *изначальное измерение*, исходя из которого только и может быть в конечном счете понято все внутримирное сущее – понято как тени подлинных вещей, отбрасывающих тень. Тот, кто философствует как феноменолог, не станет отбрасывать познания, которые получены в дофеноменологической «есте-

ственной установке» в устойчивой ситуации нашей человеческой жизни в мире, но будет относить их к принципиально ограниченной ситуации, ситуации захваченности [миром], из которой они происходят, тем самым делая их «относительными».

Но если он в своей философской работе обратится к другим людям, то *с необходимостью* останется непонятым. Ведь все их привычки мышления, способы понимания, понятия и слова укоренены непосредственно в той основной позиции познания, которую феноменологическая философия преодолевает и превосходит как принципиальную *захваченность* [миром] (плен в «пещере»). Никто не сможет действительно получить доступ к феноменологической философии, не участвуя в этом преодолении и превосхождении. Только выбравшись из пещеры захваченности миром, пройдя через боль самоосвобождения – а вовсе не с помощью «критики», которая целиком и полностью связана с наивным миропониманием, следует естественным привычкам мышления и запуталась в заранее установленном смысле слов повседневного и научного языка, – наша эпоха вообще могла бы встретиться с до сих пор неизвестной и непонятой философией Гуссерля.

Поскольку же феноменология – как это видно из ссылки на платоновскую притчу – ускользает от непосредственной и легкодоступной общей характеристики, то изложение ее может принять только форму *указания,* стать своего рода «предвидением». Такую «*предварительную*» *перспективу* можно представить следующим образом: феноменология Гуссерля должна узнать свою специфику из присущей ей идеи «*обоснования философии*», и притом так, чтобы, ориентируясь именно на эту идею, можно было позитивно показать *движение самопреобразования* феноменологии.

Что ближайшим образом означает эта «идея обоснования философии»? Обоснование философии – это подлинное начинание самого философствующего, не вместе с другими и не для них, но для себя одного; это означает создать основание, которое способно нести на себе всю философскую интерпретацию мира целиком. Как бы ни происходило это обоснование: в возвращении ли к скрытому априорному законодательству разума, в восхождении ли к сущностям и т. п. – то понимание, в котором происходит такое обоснование, всегда будет первым ключевым решением философской работы. Было бы роковой ошибкой полагать, что принципы, согласно которым должно происходить обоснование философии, в определенном смысле выносятся за пределы фило-

софского спора и, как нормативный идеал, лежат до и вне всякой философии. Вводить определяющую идею, которая обосновывает философию, – это значит всегда имплицитно (может быть, даже не осознавая до конца) *предвосхищать систему*. Так в идее обоснования заложено зерно идеи всей системы.

Проявляющуюся в философии Гуссерля идею обоснования ближайшим образом можно прояснить из *пафоса феноменологии*, т. е. из лежащей в ее основании позиции человеческого существования. Правда, пафос этот – вовсе не специфически «феноменологический», но устойчивый пафос всякой философии, который, только будучи понят всерьез самым бескомпромиссным образом, должен привести к собственно феноменологии. И лишь в такое время, когда мнимый радикализм считает, что может пренебрежительно недооценивать *рациональное* обоснование философии как одностороннюю жизненную установку, и когда речь об экзистенциальных предпосылках философствования слишком часто угрожает встать на место действительной философской работы, в такое время, которое претендует на то, чтобы чутким ухом и острым взором пронзить всякий пафос и «разоблачить» его, – в такое время необходимо осознать, что движет всякой философией как само собой разумеющийся и умалчиваемый пафос. Этот пафос – не что иное, как охватывающий весь мир натиск *страсти мышления*, которое, вырываясь в целое сущего, схватывает его и подчиняет духу. Решительная воля понять мир исходя из духа означает – в качестве философского пафоса – не наивную веру в пред-данный и уже наличествующий «духовный смысл» мира, но единственно готовность только путем познания универсума сущего впервые привести дух к осуществлению. Но не будет ли это крайним «интеллектуализмом»? Разве огромные силы современной философии не брошены на то, чтобы защититься от несоразмерных притязаний рационализма и, исходя из иррационального основного опыта нашего сегодняшнего бытия, потребовать от познания отступить перед непроницаемостью бытия? Может быть, в феноменологии Гуссерля еще живет безосновательная «рационалистическая» самоуверенность духа, тесно связанная с оптимистической верой в культурный прогресс, в осмысленное предприятие науки? Однако это пустое дело – сопоставлять рационалистический основной пафос философии с успокаивающей приверженностью интеллектуальной игре: в нашем пафосе тоже присутствует тот основной опыт, которым так гордится ирраци-

оналистическая философия. Распад и разрушение старой культуры сегодня позволяют широкому кругу образованных людей испытать, пусть и в очевидно огрубленной форме, ту самую исходную ситуацию, откуда всегда и во все времена начинал философствующий человек: незащищенность (Ungeborgenheit), постановка под вопрос всех гарантий, всех положений веры, всякого основанного на доверии знакомства с сущим – торжество хаоса. Великолепно изложенная еще *Ницше* философская экзистенция у его сегодняшних наследников находится под угрозой того, чтобы погрязнуть в «иррационалистическом» углублении нашего осознания жизни. Но не всякое утратившее почву под ногами осознание жизни как таковое будет «философией»; оно только экзистенциальная предпосылка к ней. Таков Янусов лик «философии жизни»: присущее ей высвобождение и углубление чувства жизни, раскрытие по большей части скрытого хаоса, на котором покоится существование (Dasein), слишком легко перерастает в *недоверие к разуму,* в отказ от духа. Только сохраняя стойкость перед лицом хаоса, философ отваживается на духовное покорение сущего, он притязает на *радикальное и универсальное* познание мира. Но как может дух заявить о себе и своих притязаниях? Разве сам он уже не становится «основным опытом»; известно ли нам, что собственно такое «дух», в чем истинная мощь философского существования (Dasein)? Понимающий сам себя в страсти к мышлению пафос философствующего обращается сам на себя: он радикализируется до *самоосмысления* – того способа, которым дух познает сам себя. Феноменологическая философия Гуссерля живет в пафосе происходящего в самоосмыслении *самоосуществления* духа.

И хотя этот пафос показан здесь неопределенно, все же из него уже можно извлечь господствующую идею феноменологии.

1. Идея обоснования

Специфически феноменологическая идея обоснования философии – это идея чистого и последовательного самоосмысления. Преобразование этой идеи должно одновременно указывать на преобразование самопонимания феноменологии.

Каждая философия вершит дело обоснования в субъективном модусе самоосмысления. Но феноменология и в том, что каса-

ется ее *предмета,* основана исключительно на самоосмыслении. Самоосмысление для нее – не просто субъективный метод, позволяющий сделать уже заложенную в нашем духе объективность, например объективную сущность духа, почвой и базисом философской интерпретации мира; нет, самоосмысление очерчивает ту единственную основную область, в которой может сформироваться философская проблема мира. Это значит, что феноменология заранее отказывается хоть на миг поступиться позицией чистого самоосмысления в пользу объективистской позиции. Она хочет основываться исключительно на том, что дано в радикальном и последовательном самоосмыслении и обосновывать этим всю свою философскую систему в целом. Понятие «основания», в возвращении к которому реализует себя философское схватывание мира, теряет в феноменологии свой привычный «объективный» смысл именно благодаря последовательной приверженности осуществляемому в определенном радикализме «чистоты» самоосмыслению как единственному тематическому источнику философии. Основание, которое утверждается в феноменологическом обосновании, – это «самость», открывающаяся впервые только в чистом самоосмыслении.

Здесь сразу же возникает ряд серьезных сомнений. Как последовательное «самоосмысление», то есть тематизация человеком самого себя в рефлексии, может стать Органоном познания *мира*? Не теряет ли феноменолог как раз из-за этой чистой «обращенности внутрь» возможность познавать универсум сущего, в котором его «самость» составляет лишь исчезающе малую и незначительную часть? И действительно ли поворот назад, к «самости», преодолевает объективный характер философской сферы основания? Разве «самость» – это не «*всего лишь какая-то самость*», разве самоосмысление – это не доступная каждому позиция, которую можно занять объективно?

В подобных возражениях всегда звучит *расхожее* понимание человеческой способности к самоосмыслению. Но в том-то и состоит вопрос: может ли вообще под феноменологической идеей обоснования иметься в виду наивное и знакомое, уже заранее данное понятие «самоосмысление»? На самом деле мы должны *преобразовать* идею самоосмысления. Только в радикальном превращении самоосмысления из неопределенного, предварительного, еще не однозначного понятия в определенную феноменологическую формулировку может быть добыто философское

измерение. Как может произойти такое превращение? Какого рода должно быть это самоосмысление, чтобы вопрос о целокупности сущего оказался включен в тематизацию самости и чтобы его решение уже в принципе было преднамечено.

Ответ на это только один: превращение идеи обыкновенного самоосмысления происходит eo ipso *в доведенной до предела серьезности самоосмысления*. Требуемое здесь серьезное отношение означает стремление ни больше ни меньше как подвергнуть дух *основному опыту*, который вернет его под власть его собственной сущности. В самоосмыслении, радикализированном до «*феноменологической редукции*», дух должен *двинуться* к самому себе, должен прийти к самому себе.

Но не будет ли это произвольным начинанием, в котором скрывается «предпосылка», что дух поначалу находится вне себя, отчужден от собственной сущности? Разве не стоит прежде всего выявить эту предпосылку? Но феноменология не начинает с «предпосылки», она ведет через предельную радикализацию и преобразование естественного самоосмысления к основному опыту, раскрывающему не только сокрыто-собственную сущность духа, но и собственный смысл естественной сферы, из которой исходит самоосмысление.

Дух в видимых формах существования (Daseinsformen) своей действительности, пред-данной в мире, дух как индивидуальный и общественный дух, как жизнь человеческого сознания, существует (existiert) не только в основной позиции пассивного переживания вещей в опыте; он в определенном смысле *движется*, воплощает себя – воплощает в творческих проявлениях «духовной жизни». Дух «движется» в формирующих силах политической судьбы, во внимательных и строгих научных исследованиях, в откровениях искусства, в миротолкованиях религии, во всех областях «культуры». Но *культуросозидающая подвижность* духа – с философской точки зрения – всегда ограничена и происходит на фоне залегающей еще глубже *неподвижности духа,* которую нужно снять в основном опыте феноменологической редукции.

Никакая конкретная история культуры (несмотря на доступный ей сегодня невероятно богатый и содержательный материал), никакая обширная и ориентирующаяся на все имеющиеся науки теория науки никогда не сможет достичь *философского* понятия духа. И точно так же метод, который принимает во внимание исключительно так называемое внутреннее восприятие, – то есть

чисто рефлексивная позиция – не сумеет преодолеть психологическое понятие духа, который заранее берется как человеческая душа. Интенционально преобразованная психология – при всем уважении к ее принципиальному для философии значению – также не возвращает нас в глубинную сущность духа. Следует отказаться – с точки зрения феноменологии – и от ориентирующихся на какие-то определенные воззрения *философских* попыток определения духа: от ориентирующихся на «науки о духе» (например, Дильтей), от исходящих из факта науки (например, марбургская школа), от руководствующихся психологией (Брентано). Все эти попытки делает нелегитимными то, что они руководятся принципиально *до*-философской точкой зрения.

В противоположность этому как раз в наши дни поднимается *специфически* философский вопрос о бытии субъективности, бытии духа: как философская антропология, как экзистенциальная философия, соединенная с идеей онтологии. Но при этом вопрос ставится не только о «субъекте» как определенном *регионе* в целокупности сущего; в этой постановке вопроса изложение *основной сущности* человека должно обосновывать все частные, региональные онтологические дисциплины, а также *частную* онтологию субъективности. При этом снова и снова прорывается один и тот же мотив: в истории западной философии постоянно говорится о невозможности *онтологически* без остатка определить дух – будь то в античной форме беспокоящего вопроса о взаимосвязи ousia и psyche, noein и einai; будь то в форме проблемы возможности синтетического познания a priori, которая как таковая вынуждает вернуться назад, за онтическую, уже заранее разбитую на регионы субъективность; будь то грандиозная попытка немецкого идеализма спекулятивно вывести «бытие» вообще из сущности разума.

Всем этим несомненно грандиозным, но укорененным в традиционной, т. е. *онтологической,* идее философии постановкам вопроса феноменологическая философия Гуссерля вынуждена отказать в *решающей радикальности*. Все они спрашивают о сущности субъективного духа, *еще не прошедшего* тот основной опыт, который только и приводит его к самому себе в радикальном самоосмыслении. Тот базис, в котором коренятся все – неважно, подразумеваемые наивно-региональным образом, обосновывающие метафизику или «спекулятивные» – онтологически-философские способы схватить сущность духа, – это самое элемен-

тарное и изначальное самопонимание, в котором дух существует поначалу, *до «феноменологической редукции»*. Это самопонимание обладает нерушимой силой абсолютно не вызывающего вопросов, совершенно «самопонятного», это и есть *самопонятное вообще*. Дух уже пребывает в самоистолкованности. Она не происходит из какой-либо активности духа, не является результатом рефлексии или итогом научного осмысления, открытием в ходе психологического анализа или философским тезисом – это всегда уже предваряющее все духовные проявления человеческой жизни самопонимание, в котором дух, поскольку он есть, уже обнаруживает себя: к фактичности существующего духа принадлежит знание о себе в мире как о сущем среди сущего. Окруженный космосом, помещенный среди бесконечного многообразия вещей, в одном с ними пространстве и времени, сдавшийся на милость превосходящих сил природы, бессильный перед всевластной судьбой, дух считает себя и называет себя «*человеком*», т. е. *онтологическая* самоистолкованность человека всегда – разработанная или нет – находится внутри *космологического горизонта*.

Лишь намеченное тут, но указывающее на фундаментальную философскую *проблему* истолкование человека, его осведомленность о себе, можно для краткости назвать *внутримирно-онтологическим* самопониманием духа. И поначалу все действия духа совершаются именно на этом пути, захвачены, пленены этим самопониманием. Оно уже заранее включает в себя и духовную активность «самоосмысления». Ее первый шаг определен как онтическое происшествие в жизни существующего в мире человека, как неизменно заложенная в онтологической природе духа возможность соотнестись с самим собой.

Так возможно ли вообще совершенно новое, «чистое» и «радикальное» самоосмысление, в котором, согласно идее обоснования гуссерлевой феноменологии, дух должен быть приведен к себе самому как своей чистой самости? *В рамках* внутримирно-онтологического, наивно-доверяющего самопонимания духа, ведущего существование в мире, – невозможно. Именно из самопонятности этого самопонимания, в котором всегда уже неподвижно покоится дух, должен уводить основной опыт. Она должна стать очевидной *проблемой*. Ее несокрушимая мощь и изначальная власть подавляют все попытки более глубокого, приводящего дух в движение самоосмысления, не позволяют даже возникнуть *удивлению* тому, что такое это «самопонимание». Тот факт,

что попытки радикальнейшего самоосмысления не проистекают из самоосмысления только и исключительно философски, с неумолимой последовательностью, но всегда несут в себе знание, происходящее из естественного (внутримирно-онтологического) самопонимания, разрушает радикализм, снова утихомиривает взрывное движение духа.

Феноменологическое обоснование философии будет удачным только в том случае, если предельно решительно и последовательно прекратить наивно привлекать к рассмотрению любое внутримирно-онтологическое самопонимание, если заставить дух вернуться к самому себе, *чисто* истолковать себя как ту «самость», которая является носителем и исполнителем значимости всех естественных «самопониманий». То есть замысел феноменологии возможен только в ее основном методе последовательного воздержания, в так называемом epoche.

Всякое самоосмысление исходит из знания о ситуации, в которой оно начинается, возникает, которую оно стремится прояснить. Так что же это за ситуация, из которой исходит самоосмысление феноменологического метода обоснования? Это не какая-то конкретная, более или менее случайная жизненная ситуация, а та *изначальная ситуация,* на которую опираются все конкретные меняющиеся ситуации: ситуация, когда дух находит сам себя в мире. Но мир не просто дан в многообразном опыте сущего, вещей внешнего мира и данных мира внутреннего, но *пред-дан* как *поле* действительных и возможных опытов, как целокупность данных вместе с ними *горизонтов*. Во всяком опыте определенного сущего мы уже придерживаемся выработанных типов апперцепции, движемся внутри некоторой еще, собственно, не артикулированной системы знакомых вещей, к которым мы относимся с доверием. Миру в целом мы доверяем, он знаком нам и пред-дан как горизонт – пусть даже он дан в некотором переходном состоянии: от определенности окружающего мира к открытой «неопределенности». И в нем мы пред-даны самим себе. То есть внутримирно-онтологическая самоистолкованность духа как таковая – это отдельный момент *пред-данности мира* в целом.

Но что означает эта универсальная пред-данность мира? Не что иное, как чудовищно разнообразную *систему бытийных значимостей*, созерцательных и несозерцательных подразумеваний, способов явления, происходящих в многообразных модусах сознания, которые образуют безупречно надежную и *само-*

понятную почву всех наших способов отношения к сущему. Эта почва значимостей как таковая никогда не выходит на свет, не говоря уж о том, чтобы быть опрошенной о структуре ее способов данности и о том, как должна основываться в них ее не вызывающая сомнений достоверность. Даже философия оставила эту почву в покое. «Иметь-значимый-мир» и «удерживать-значимость-мира», и притом именно в указанном модусе универсальной пред-данности мира, совершенно не вызывающей сомнений системы апперцепций, так что мир понимается в самом общем его «онтологическом стиле» – такая значимость мира как раз и означает *глубокую неподвижность и успокоенность духа*, которые должны «сдвинуться» в феноменологической редукции. Отброшенный назад к себе в предельно радикальном самоосмыслении, дух отчетливо спрашивает о своей сущности, скрытой властью величайшей самопонятности. «Удерживать-значимость-мира» и тем самым «удерживать-значимость-себя-самого-как-человека» становится *проблематичным*. Не потому, что это [удержание значимости] будет неточным или может оказаться заблуждением, а потому, что оно становится *непрозрачным, непонятным*. И только и единственно для того, чтобы его понять, философ, сам осуществляющий движение духа, не должен участвовать в нем, он не должен тематически вступать на совершенно самопонятную почву значимости мира, он должен высвободиться из *самопонятности* универсальной, непрерывно меняющейся и все же удерживающей единство и достоверность мира апперцепции мира, которая постоянно пытается уловить и опутать философа. Поскольку он осмысляет себя, он не позволяет себе наивно и без прояснения пользоваться уже имеющимися значимостями веры в мир, он совершает *«эпохе»*, не разделяет верований единого потока жизни сознания: вся универсальная система значимостей, многообразных модусов сознания и их синтезов, которая объединяется в единство веры в мир, сознания мира, становится для него *«феноменом»*. Распознав мир в качестве универсального единства субъективных бытийных значимостей, феноменолог, совершая эпохе, не теряет интереса к этим значимостям; наоборот, он стремится в понимании насколько только возможно прояснить эти – ставшие для него «феноменом» – значимости, т. е. ищет *логос феномена мира*. Ближайшим образом это происходит как раскрытие «истока» апперцепции мира. Но в чьей жизни берут начало эти бытийные значимости? В человеке? Но человек как некое единство значимостей, истол-

ковывающее себя в своем естественном самопонимании, как раз включается в целое пред-данности мира, это уже полностью обретшее значимость единство, единство многообразного потока своих собственных способов сознания. Тот, кто совершает самоосмысление, движется назад, к жизни, лежащей еще глубже, к жизни, в которой берет начало общая значимость мира, включая и «значимость себя» как человека в мире.

Тем самым дух получает доступ в собственные глубины, которые он в ином случае всегда оставляет закрытыми, «понимая себя» как человека; он раскрывается в «конкретной» глубине своей экзистенции, формирующей значимости мира. Так основной опыт ведет назад к основанию – к никогда не пред-данной в мире «самости», на которую тем не менее опираются все пред-данности мира.

Это возвращение не может быть действительно представлено здесь, нельзя даже указать на него в его чрезвычайной сложности. «Феноменологическая редукция» – это перманентная основная тема феноменологической работы вообще, редукция как постоянно идущий в ориентации на феномен мира процесс возвращения в вопрошании об изначально исполняющей полагания (leistend) жизни, из которого становится понятным единство сохраняющего устойчивую значимость мира.

Стоит однозначно отвергнуть представления, что будто бы разница между предшествующим миру, дающим начало вере в мир Я и представляющим из себя единство значимостей человеческим Я является результатом формально конструирующего мышления, которое в определенном смысле исчерпало мысль о необъективируемости субъекта, о «непредметности субъекта». Феноменологическая редукция – это *аналитическое выявление и удостоверение, основное действие* феноменологической философии. Ключ к пониманию этого чрезвычайно сложного для подлинного исполнения и систематического проведения духовного обращения лежит – и этого должно быть достаточно для предварительной ориентации – в различении *человеческого* Я, т. е. уже апперципированной как внутримирное сущее жизни, имеющей опыт мира и лежащей *до* всякого объективного внутримирного схватывания бытия «жизни сознания», в которой только и выстраиваются все значимости мира и бытийная значимость самого этого сознания как «человеческого». Другими словами, обычное, захваченное расхожим и основанным на доверии толкованием самоосмысления (как всегда возможной основной позиции челове-

ка) толкование самости совсем не выходит за пределы наивного и пред-данного понятия «самости»: оно не создает это понятие впервые из самоосмысления, но уже заранее располагает им. Совсем иначе обстоит дело в «самоосмыслении», функционирующем как обоснование в феноменологии: «заключая в скобки» всякую уже имеющуюся известность и пред-данность сущего, не используя ее, но совершая только и единственно чистое самоосмысление, оно преодолевает, «трансцендирует» внутримирно-онтическую «самость», человека, и движется к «трансцендентальной субъективности», к собственно самости.

Идея обоснования философии, поначалу определенная в феноменологическом самопонимании как последовательное самоосмысление, *преобразуется* в метод высвобождения «трансцендентальной субъективности», в метод «феноменологической редукции». В это входит, во-первых, преобразование как будто бы отказывающегося от духовного овладения сущим «поворота внутрь» в открытие истинного измерения философского прояснения *мира;* во-вторых, совершающееся в радикализации самоосмысления преобразование осмысляющего самого себя субъекта (из понимаемого по-человечески «самоосмысления» он становится «трансцендентальным», предшествующим миру субъектом); и наконец, просто «субъективная» позиция феноменологического обоснования, которая поначалу кажется неподходящей для того, чтобы выделить объективную основную сферу философского познания, ускользающую от субъективной случайности и произвола, преобразуется (в предельном усилении субъективной позиции, при котором отчетливо выключаются все «объективные» интерпретации этой позиции) в метод доступа к основной сфере, в котором в совершенно неожиданном новом смысле становится возможным «объективное» познание, т. е. познание, обладающее интерсубъективной обязательностью и принудительностью.

Идея самоосмысления, которую раз за разом понимают, ориентируясь на путеводную нить пред-данной и знакомой нам структуры обращения сущего (человека) назад к самому себе, т. е. понимают в ее онтической типике, неспособна развиться в действительно продуктивную идею обоснования философии. Раз за разом движение саморазвертывающегося в философии духа *улавливается* той или иной *внутримирной позицией* его самопонимания. Только феноменологический радикализм, который решительно намерен основать философию на идее чистого само-

осмысления, без того чтобы тотчас уловить происходящее осмысление посредством аргументов и доказательств, рождающихся из наивного, пред-данного понимания «самоосмысления», – только такой радикализм открывает *принципиально не-внутримирную* позицию духа, исходя из которой можно понять мир и духовно овладеть им.

2. Идея феноменологической философии

Исходя *из идеи обоснования,* предварительно намечается (уже, конечно, «перспективно» суженный) контур феноменологической *идеи философии. Основной опыт* самого себя, который дух получает, до предела выдерживая самоосмысление, – это открытие ему его нетронутой собственной сущности: самоосмысление разрушает скрывающие самоистолкования и самопонимания, в которых дух апперципирует самого себя как встроенного в целокупность сущего, как определенное сущее (человека). Дух вытаскивает, возвращает себя из потерянности в мире и самоотчужденности, он находит себя как «*трансцендентальное эго*», в жизни которого берут начало все внутримирные значимости, в том числе и значимости, в которых формируется его собственное, скрывающее его сокровеннейшую сущность внутримирно-онтическое самопонимание, его человеческое самопонимание. Возвращение духа к самому себе из своего внутримирного «пребывания-вне-себя» – это *основное событие философии*, которое как таковое совершенно не является никаким «мистически» или «спекулятивно» понимаемым процессом. Скорее в феноменологии это возвращение духа к самому себе совершается как аналитическая, удостоверяемая, требующая верификации в самом строгом смысле феноменологическая *экспликация трансцендентальной субъективности*. Идея философии таким образом определяется как заложенное в идее обоснования саморазвертывание духа в аналитическом истолковании его трансцендентального самопонимания.

Это главным образом означает: феноменологическая идея философии основывается исключительно на основной идее «феноменологической редукции».

Принципиально подчеркнуть это самое изначальное понимание идеи феноменологической философии очень важно, по-

скольку обычная расхожая интерпретация гуссерлевской феноменологии уперлась в представление определенной дескриптивной методики, логифицирующейся посредством «усмотрения сущностей». Простая позиция тщательной дескрипции и фиксирующей сущностные законы интуиции, которая применима ко всему и каждому сущему, – это не философия. Разумеется, феноменология – это «метод», но это метод самого радикального самоосмысления, самоутверждения и самоосуществления духа в открытии свойственной ему трансцендентальной глубины жизни.

Понятие «духа» принципиально *преобразуется* в феноменологической редукции. От пред-данного себе в начале осмысления *человеческого духа* радикализация до «редукции» ведет назад в *транцендентальную* субъективность. Последняя, взятая конкретно как *носитель всех значимостей мира*, как удерживающая-значимость-мира и снова и снова наделяющая-значимостью «жизнь сознания», создает *первую* форму (Gestalt) трансцендентального понятия духа. Сначала философия становится истолкованием достигнутого посредством редукции трансцендентального «*сознания*».

Разграничение трансцендентального и внутримирно-онтического понятия сознания – это главный пункт, характеризующий феноменологическую идею философии. Сознание пред-дано нам в мире, изначально пережито в собственном опыте, посредством «вчуствования» воспринято в других. Феноменология ни в коем случае не намерена делать пред-данное сознание в его внутримирно-онтической самоистолкованности темой удостоверяющих анализов. Это задача психологии. Феноменология не производит интерпретацию мира в возвращении к самому существующему в мире сознанию человека о мире; такое ее начало вынудило бы нас к «имманентной философии», к некоему онтическому «субъективизму».

Но от этого феноменология далека. Только в исполнении редукции она достигает такой «жизни сознания», которая, сама не находясь в мире, предшествует бытию мира как место всех наделяющих-мир-значимостью интенций[1].

---

[1] Необходимо обратить внимание, что «сознание» здесь везде, как уже в настоящей интенциональной психологии, нельзя понимать в общем, узком смысле этого слова. «Бессознательное» также всегда включается в понимание.

Только если мы примем это во внимание, нам вообще станет ясна *постановка трансцендентальной проблемы* мира в феноменологии. Только так станет понятно, как тематизация «сознания» может превратиться во *всеобъемлющее познание мира*. Когда трансцендентальная жизнь сознания, «миро»-апперципирующая жизнь становится темой аналитического эксплицирования, находящийся в этой жизни «коррелят» – переживаемый, подразумеваемый, испытываемый в ней мир именно *как мир* – также с необходимостью тематизируется. Но это означает, что единство значимостей «мир» понимается в возвращении к наделению-значимостью, к смыслообразованию. Философское познание мира обретает стиль понимания универсума внутримирного сущего из его трансцендентального смыслообразования, т. е. из его конституирования. Другими словами, происходящее из пафоса самоутверждения духа перед лицом хаоса, радикализирующееся до феноменологической редукции самоосмысление ведет в конечном итоге к пониманию бытия, поначалу непроницаемого для духа, – к пониманию, отправляющемуся от *духовного мирообразования (Weltbildung)*. Мирообразование (конституирование) как мощь и жизнь чистого духа существует не как «объективное» событие где-то, если не в мире, то в некотором метафизическом пространстве. Подобное представление еще на самом деле не освободилось от онтической идеи духа, от его захваченного миром самоистолкования. Мирообразование – это вообще не такой процесс, который можно считать объективным и понимать в объективистских категориях, не что-то вроде творческого акта «мирового духа», в котором задействован человек. Мирообразование доступно лишь в *субъективнейшей* из всех возможных позиций, что, впрочем, никак не исключает того, что предикативное выражение знания, добытого в этой предельно субъективной установке, может получить интерсубъективную значимость в самом *строгом* смысле[2].

Установка, в которой только и может быть найден доступ к сущности мирообразующего конституирования, является «*трансцендентальной*», т. е. созданной посредством феноменологической

[2] Разумеется, здесь существует фундаментальная (давно уже преодоленная в феноменологии Гуссерля) проблема – прояснение «трансцендентальной интерсубъективности» исходя из трансцендентального эго, как и прояснение того, каким образом она функционирует в конституировании мира и в обосновании интерсубъективной значимости.

редукции. Она *полностью* определяет идею феноменологической философии. Поэтому феноменологическая философия понимает себя как радикально противоположную той идее философии, которая все же схватывается как единая во всех своих расщеплениях и выросла на почве *значимости мира*, т. е. в «*естественной установке*». Феноменологическую идею философии никак нельзя интерпретировать из горизонта традиционной идеи философии, поскольку она схватывает новое, совершенно новое понятие философии. В столь же малой степени и внутримирное понятие «науки» дает нам путеводную нить для понимания феноменологии. Всякая наука берет начало в первую очередь из «естественной установки». И только в феноменологии возникает знание совершенно *нового рода, которое требует преобразовать понятие науки*.

Если для «находящегося в естественной установке» философа или ученого сущность, идея феноменологической философии остается недоступной, пока они коснеют в «естественной установке», это не должно значить, что, наоборот, внутримирная наука и внутримирная философия не имеют значения для феноменологии. Напротив, она удостоверяет свою «универсальность» как раз тем, что способна включить в себя познания внутримирной философии и науки, произведя определенное смысловое преобразование, так что внутримирная «истина» становится *моментом* трансцендентальной. «Естественная установка» со всеми ее истинами предстает для феноменолога как *конституированная* ситуация, как ситуация объективированного в качестве человека, вышедшего-вне-себя трансцендентального субъекта, как ситуация самоотчуждения духа. В возвращении-себя и возвращении-к-себе духа посредством феноменологической редукции возвращаются и преобразуются и все истины, берущие начало в этой ситуации и относящиеся к ней.

3. Проблемное пространство феноменологической философии

«Перспектива», которая тут прослеживается: от пафоса феноменологии к идее обоснования и формально преднамеченной с ее помощью идее философии – завершается указанием на руководящее феноменологией *понятие системы*. Это система исключительного и последовательного самоосмысления, т. е. возмож-

ной теперь благодаря феноменологической редукции *конститутивной интерпретации мира*. Подобная система принципиально может быть только *замкнутой* в смысле исчерпания заранее определенного благодаря необходимой последовательности духовной позиции *проблемного пространства*. Замкнутость феноменологической системы однако ни в коем случае не означает возможности быстро по ней пробежаться, господства в ней нескольких базовых формул. Феноменология – это не архитектонически замкнутое, эстетически приятное сочинение мыслей, но *рабочая философия*. Перед ней бесконечность аналитической работы, бесконечно открытый горизонт конкретных исследований. Понимание мира исходя из духа требует – если эта идея не остается просто программой, благочестивой верой – невероятного напряжения в действительно верифицирующем подтверждении, требует работы многих и многих жизней.

Проделанная *Гуссерлем* работа навсегда обеспечила возможность действительно успешной интерпретации мира исходя из духа, из трансцендентальной субъективности. Не только метод раскрытия, доступ к проблемному измерению философии – феноменологическая редукция, – но и абрис действительной философии духа в его полной тотальности уже получает в ней дифференцированную аналитическую разработку. Опубликованные работы Гуссерля (которые составляют только малую часть философской работы всей его жизни), конечно, почти сплошь являются «введениями», т. е. только подводят к огромной проблеме конститутивной интерпретации мира.

В феноменологической работе как бесконечной работе в замкнутом проблемном пространстве вычленяются в первую очередь исследования, которые служат для подготовки и совершения редукции. При этом основной задачей называется экспликация «естественной установки». Последовательно проведенная теория интенциональности с ее решающими для судьбы философии первичными анализами, как и учение о многообразно преобразующихся стадиях исполнения редукции, являются заглавиями для широких проблемных областей, к которым можно подступиться только в феноменологически обоснованном методе интенционального анализа. Вторая большая группа исследований касается *проблемы конституирования*. Соответствующие теории конституирования, удостоверения включенного в мирообразование образования природы и всех прочих регионов сущего должны реа-

лизовываться в ориентации на путеводную нить онтологически пред-данного членения сущего.

Но вместе с тем никогда не выступавшие в традиционной философии в качестве рабочих проблем, а только как «тезисы», самые возвышенные «метафизические» проблемы (такие как Бог, смерть, телеология, «смысл бытия» и проч.) находятся *в пределах* рабочего горизонта феноменологии. Если эти проблемы и не поддаются первому же натиску, если к ним ведет долгий и трудный путь, то все же та философия, которой в ее самопонимании по силам достичь предваряющей мир и всякое бытие сокровеннейшей сущности духа, не может капитулировать перед последними «иррациональностями».

Перевод с немецкого языка Е.А. Шестовой

Информация об авторах и переводчиках

Алехнович Александр Сергеевич – кандидат философских наук, независимый исследователь, ответственный секретарь журнала «Личность. Культура. Общество» (Москва, Россия); alehnovich.san@rambler.ru

Белоусов Михаил Алексеевич – кандидат философских наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия); mishabelous@gmail.com

Вишняков Владимир Петрович – аспирант кафедры современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия); vishnyakov.v.p@gmail.com

Воронина Лидия – доктор философии, независимый исследователь (Бостон, США); lidavoronina@gmail.com

Захави Дэн – доктор философии, профессор, руководитель Центра исследований субъективности, Копенгагенский университет; профессор, научный сотрудник, Оксфордский университет (Копенгаген, Дания); zahavi@hum.ku.dk

Иващук Ольга Федоровна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии философско-социологического факультета, Институт общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации (Москва, Россия); ofi@list.ru

Лернер Розмари Рисо-Патрон – Ph.D., профессор гуманитарного факультета, Папский католический университет (Лима, Перу); rosemarylerner@mac.com

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия); victor.molchanov@gmail.com

Свердликов Антон Маркович – докторант, Университет Вупперталя (Вупперталь, Германия); anton.sverdlikov@gmail.com

Цварик Михаль – Ph.D., Центр феноменологических исследований, Трнавский университет им. Кирилла и Мефодия (Трнава, Словакия); zvarik.michal@gmail.com

Шестова Евгения Александровна – кандидат философских наук, научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия); eschestowa@gmail.com

Ямпольская Анна Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Научно-исследовательский университет Высшая школа экономики (Москва, Россия); iampolsk@gmail.com

Contents

PHENOMENOLOGY OF THE PANDEMIC

Victor I. Molchanov
Pandemic, Common Sense,
and the Expansion of the Non-Real. 11

Anna V. Yampolskaya
Lockdown as (Unsuccessful) Estrangement 24

EGOLOGY AND LIFE

Rosemary R.P. Lerner
Revisiting Husserl's "Transcendental Ego":
Existence and Praxis (*transl. by V. Vishnyakov*). 41

Jeffrey McCurry
Perceptual Life. Merleau-Ponty's Aim
in Writing Phenomenology (*transl. by O. Ivashchuk*). . . . 72

Dan Zahavi
Unity of Consciousness and the Problem of Self
(*transl. by A. Alechnovich*) 80

LANGUAGE AND BEING

Lydia V. Voronina
Florensky and Heidegger –
Ontological Potentials of Language 109

Mikhail A. Belousov
The Language of Phenomenology in *Being and Time* 138

EUGEN FINK: PHENOMENOLOGY, COSMOLOGY, HAPPINESS

Evgeniya A. Shestova
Revolution of Spirit. Notes to E. Fink's Article "What does Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?" 183

Anton M. Sverdlikov
Metaphysical Motives in the Late Heidegger's Philosophy and in the Fink's Cosmology 194

Michal Zvarik
Eudaimonia as a Project and Meaning-Horizon. Eugen Fink on Aristotle's Concept of Happiness (*transl. by O. Ivashchuk*) 218

TRANSLATIONS

Victor I. Molchanov
Translator's Notes to E. Husserl's "Elements of a phenomenological elucidation of knowledge" 239

Edmund Husserl
Logical Investigations. Vol. 2, p. 2. (6th Logical Investigation). Elements of a phenomenological elucidation of knowledge. Ch. 1–2. (*transl. by V. Molchanov*) 242

Eugen Fink
What does Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish? (*transl. by E. Shestova*) 300

Information about authors and translators 321

Yearbook of Phenomenological Philosophy. [Issue] 6

The 6th edition of the "Annual for Phenomenological Philosophy" consists of four research sections and a translation section. The articles of the first section outline the ways of phenomenological comprehension of the experience of the pandemic and quarantine. The second and third sections are devoted to the two most important phenomenological topics – the question of the transcendental ego and self and the problem of the language of phenomenology. Russian and foreign phenomenologists offer a new understanding of these topics. The topic of the fourth section is the philosophical views of O. Fink.

In the translation section, the two texts are published: E. Husserl. Introduction and chapters 1–2 of the "6th Logical Investigation", and E. Fink. "What does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish?".

Е36 **Ежегодник** по феноменологической философии. [Вып.] 6. М.: РГГУ, 2021. 322 с.
ISBN 978-5-7281-2527-3

Шестой выпуск «Ежегодника по феноменологической философии» состоит из четырех разделов исследований и раздела переводов. Статьи первого раздела намечают пути феноменологического осмысления опыта пандемии и карантина. Второй и третий разделы посвящены двум важнейшим феноменологическим темам – вопросу о трансцендентальном эго и самости и проблеме языка феноменологии. Российские и зарубежные феноменологи предлагают новое понимание этих тем. Тема четвертого раздела – философские воззрения О. Финка.

В разделе переводов публикуются два текста: 1. Э. Гуссерль Предисловие и первые две главы «Шестого логического исследования»; 2. О. Финк «Чего хочет феноменология Эдмунда Гуссерля?».

УДК 1(05)
ББК 87я43

Научное издание

Ежегодник
по феноменологической
философии

Выпуск VI

Корректор *О.К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 14.12.2021.
Формат 60×84 1/16
Уч.-изд. л. 17,4. Усл. печ. л. 19,1.
Тираж 500 экз. Заказ № 1346

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-06