

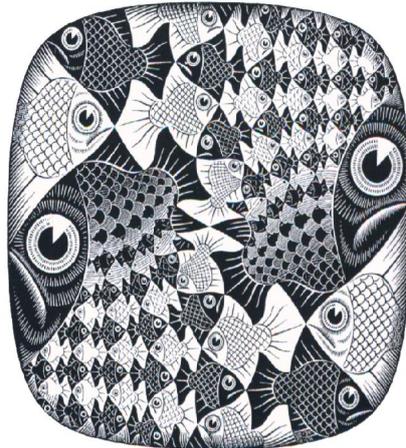
**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

Δόξα / ДОКСА

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ**

ВИП. 14

**Німецька феноменологічна традиція у
філософії, гуманітаристиці та культурі**



**Одеса
2009**

УДК 168.522 (477=430):001.2

Д 670

ББК 72.4(4УКР+4НІМ)01ж

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 8 від 22 квітня 2008 р.).

Редакційна колегія:

докт. філософ. наук, проф. М. М. Верников (Одеса);	докт. філол. наук, проф. О. В. Александров (Одеса);
докт. філософії, приват-доцент М. Вішке (Берлін);	докт. філол. наук, проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
докт. філос. наук, проф. Е. А. Гансова (Одеса);	докт. філол. наук, проф. О. І. Бондар (Одеса);
докт. філос. наук, проф. О. А. Довгополова (Одеса);	докт. філол. наук, проф. Т. С. Мейзерська (Одеса);
Н. А. Іванова-Георгієвська (Одеса) – відповідальний секретар;	докт. філол. наук, проф. Є. М. Черноіваненко (Одеса);
докт. філос. наук, проф. М. В. Кашуба (Львів);	докт. філол. наук, проф. Н. М. Шляхова (Одеса) – науковий консультант.
канд. філос. наук, доц. В. Л. Левченко (Одеса) – головний редактор;	
докт. філос. наук, проф. О. І. Хома (Вінниця).	

Редакція випуску – Н. А. Іванова-Георгієвська, В. Л. Левченко

Рецензенти:

докт. філос. наук, проф. М. І. Дейнеко (Одеса);
докт. філос. наук, проф. М. С. Дмитрієва (Одеса);
докт. філол. наук, проф. В. Д. Нарівська (Дніпропетровськ);
докт. філол. наук, проф. А. О. Ткаченко (Київ).

Видається за сприяння БФ “Баварський Дім, Одеса”

Свідцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук (постанова №3-05/7 від 30.06.2004) і філологічних наук (постанова №1-05/7 від 04.07.2006).

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: doxa.oht@yandex.ua

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2009

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2009

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Δόξα / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.

Випуск 14 редакція присвятила феноменологічній філософії на честь 150-ої річниці з дня народження засновника феноменології Едмунда Гусерля. Статті випуску засвідчують наше усвідомлення значущості цього вчення для філософії XX і XXI століть і демонструють невпинний вплив впродовж всього часу цієї невгамовної у своїй відповідальності та палкій спрямованості до істини думки.

Розділ 1 «Феноменологія як методологія філософських і гуманітарних досліджень» містить результати вивчення авторами випуску реалізації вимог феноменологічного методу у різних ділянках філософського знання і гуманітаристики. Статті у різноманітний спосіб показують продуктивність методу у сферах етики, комунікативної філософії, філософії діалогу, філософської антропології, соціальної філософії та мистецтвознавства.

У розділі 2 «Феноменологія Гусерля: спроба свіжого погляду» автори відмовляються від «шкільного» усталеного трактування феноменологічного вчення і намагаються відкрити ті його важливі деталі, що традиційному поглядові не видні. Це трансцендентально-історичне прочитання життєвого світу і відкриття етичних імплікацій трансцендентально-феноменологічного методу.

Розділ 3 присвячений феноменології Мартина Гайдегера. Тут містяться статті, що розкривають шлях думки філософа, аналізують природу його трансценденталізму, розкривають підстави аналізу Гайдегером вчення Шелінга і проблем смерті та Іншого.

Розділ 4 досліджує феноменологічні ідеї різних філософів XX століття, розкриваючи продуктивність цієї філософської методології і зазначаючи широту проблемного горизонту феноменології. Автори надають результати своїх розвідок у сфері теорії права А. Райнаха, феноменологічної концепції О. Фінка, досвіду етичного переосмислення феноменології Е. Левінасом, різних аспектів проблеми Іншого у розробках Б. Вальденфельса, філософського аналізу С. Олексюком інтенційності тощо.

Розділ 5 містить надані редакції переклади текстів представників феноменологічної філософії, що вперше виходять друком українською та російською мовами і супроводжуються ґрунтовними передмовами. Тут фрагмент із книги Е. Гусерля «Досвід і судження» у перекладі київського

феноменолога Вахтанга Кебуладзе із його вступною статтею; друга частина лекції М. Гайдегера «Онтологія (герменевтика фактичності)» із передмовою перекладача, московського філософа Іллі Інішева; стаття учениці Гусерля Едит Штайн «Що таке філософія? Розмова Едмунда Гусерля і Томи Аквінського» у перекладі одеського філолога, постійного учасника усіх проектів «Одеської гуманітарної традиції» Ольги Королькової із передмовою одеського дослідника феноменології Неллі Іванової-Георгієвської; стаття сучасного японського феноменолога Юсуке Ікеда про критику феноменології Гусерля його учнем Ойгеном Фінком у перекладі московського феноменолога Анни Шиян; а також стаття відомого сучасного хорватського феноменолога Даміра Барбарича, присвячена концепції виховання і освіти Ойгена Фінка, що надається у перекладі російською мовою із хорватської Павла Прилуцького.

Редакція висловлює глибоку вдячність Вахтангові Кебуладзе за його ширі й професійні консультації з приводу різних проблемних ситуацій перекладу, а також Сергієві Секунданту за переклад латинських виразів у статті Е. Штайн.

Автори і редакційна колегія виражають сподівання, що цей випуск перетворює на живу очевидність слова визнаного філософа ХХ століття Ганса-Георга Гадамера, що феноменологія – це найбільш правдолюбна і сумлінна філософська школа. І що нам вдалося висловити усю безмежність нашої поваги і вдячності тому філософові, хто засвідчив усі драми і надії ХХ століття ще до того, як вони набули справжньої болючості і сили.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АРТЬОМЕНКО Наталія – канд. філос. наук, старший викладач кафедри онтології та теорії пізнання Санкт-Петербурзького державного університету.

БАРАНОВСЬКА Ольга – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БАРБАРИЧ Дамір – докт. філософії, професор, голова Вченої Ради Інституту філософії Академії наук Хорватії (м. Загреб, Хорватія).

БОГАЧОВ Андрій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

БОРОДЕЦЬКА Анна – аспірантка кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ДАРЕНСЬКИЙ Віталій – канд. філос. наук, докторант Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв (м. Київ).

ДАХНІЙ Андрій – канд. філос. наук, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету.

ДОВГОПОЛОВА Оксана – докт. філос. наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ІВАНИК Степан – аспірант кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”.

ІВАНОВА-ГЕОРГІЄВСЬКА Неллі – старший викладач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ІНШЕВ Ілля – канд. філос. наук, доцент кафедри наук про культуру Державного університету Вища школа економіки (ДУ-ВШЕ) (м. Москва, Росія).

КЕБУЛАДЗЕ Вахтанг – канд. філос. наук, докторант кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

КИРИЛЮК Олександр – канд. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної Освіти НАН України.

КОВАЛЬОВА Ніна – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

КОНАЧЕВА Світлана – канд. філос. наук, доцент Центру феноменологічної філософії Російського державного гуманітарного університету (Москва, Росія).

КОРОЛЬКОВА Ольга – канд. філол. наук, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

КРИШЕВСЬКА Ліана – асистент кафедри історії і теорії музики Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ЛИТВИН Тетяна – канд. філос. наук, старший викладач кафедри філософії та політології Санкт-Петербурзького державного університету культури та мистецтв.

МАРТИКЯН Гаяне – аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

МУХУТДІНОВ Олег – канд. філос. наук, доцент кафедри історії філософії Уральського державного університету (м. Єкатеринбург, Росія).

ОКОРОКОВ Віктор – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету.

ОПОЛЕВ Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ПАТКУЛЬ Андрій – канд. філос. наук, старший викладач кафедри онтології та теорії пізнання Санкт-Петербурзького державного університету.

ПЕТРИКОВСЬКА Олена – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПРИЛУЦЬКІЙ Павло – докторант факультету гуманітарних досліджень Карлова університету (м. Прага, Чехія).

САВІН Олексій – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Югорського державного університету (м. Ханти-Мансійськ, Росія).

САДОХА Олена – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г. Сковороди.

СЕМЕНОВА Анна – аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СОБОЛЕВСЬКА Олена – канд. філол. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ХУДЕНКО Андрій – канд. соціол. наук, доцент кафедри соціології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ШЕВЦОВ Сергій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ШИЯН Анна – канд. філос. наук, доцент Центру феноменологічної

філософії Російського державного гуманітарного університету (м. Москва, Росія).

ЮСУКЕ Ікеда – докторант факультету літератури університету Ріцумайкан Кіото, асистент Центру інтеркультурної феноменології (м. Кіото, Японія).

ЯРОШ Ліна – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

Розділ 1.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

*Илья Илишев***ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД И
КАК СПОНТАННЫЙ ЭФФЕКТ**

В статті пропонується проект феноменології як одного із найважливіших напрямів сучасної постметафізичної філософії. З цієї точки зору феноменологія є не тільки трансцендентально-філософським дослідженням життєсвіту, а його спонтанний ефект.

Ключові слова: *постметафізичне мислення, феноменологія як метод і як спонтанний ефект.*

В статье предлагается проект феноменологии как одного из важнейших направлений современной постметафизической философии. С этой точки зрения феноменология представляет собой не только трансцендентально-философское исследование жизненного мира, но и его спонтанный эффект.

Ключевые слова: *постметафизическое мышление, феноменология как метод и как спонтанный эффект.*

In this article phenomenology is considered as a part of anti-traditionalist, post-metaphysical philosophy which develops transcendentalist heritage. The «transcendental constitution» is an important part of the human activities inherent in our everyday life. The religious and social rituals, aesthetic experience, architecture and urban planning and so on are the various ways of world-making and world disclosing. From this point of view phenomenology is not only a transcendental-philosophical exploring of the life-world but also a spontaneous effect of the letter.

Key words: *post-metaphysical thinking, phenomenology as method and as spontaneous effect.*

Феноменология, как известно, с самого начала позиционировала себя в качестве «фундаментальной науки». Такое самосознание ставило ее в один ряд с другими философскими проектами прошлого, характеризующимися наличием большого разрыва между философской рефлексией и повседневными практиками. Тем интересней взглянуть на истоки феноменологии сквозь призму позднейших стадий ее завершившегося развития, отличающихся, как нам кажется, подчеркнутой близостью к античному идеалу единства теоретического и практического.

В нижеследующем мы затронем ряд метатеоретических проблем, касающихся современного состояния и перспектив феноменологической философии. Речь пойдет о тематическом и методологическом своеобразии феноменологии как радикального философского проекта. Однако главный

вопрос, интересующий нас в этой связи, звучит следующим образом: насколько для феноменологии неизбежно понимать себя исключительно в качестве философской теории, например, теории повседневности как онтологического и смыслового истока научной объективации? Не составляет ли феноменология также важную *часть* или даже *эффект* самой повседневной жизни?

Пережив период бурного развития в первые две трети XX века, «феноменологическое движение» вступило в дисперсную фазу, которую с институциональной точки зрения можно охарактеризовать как фазу «резиньяции». Феноменология утратила свое былое влияние и уже давно не представляет собой единообразной концепции. Это касается не только тематических контуров феноменологического исследования (о них нельзя было говорить уже многие десятилетия тому назад), но и его методологического самосознания. Феноменология распалась на ряд исследовательских стратегий, именующих свою методологическую установку – с различными на то основаниями – «феноменологической».

Конечно, и прежде не было недостатка в исследовательских проектах, применявших с переменным успехом «дескриптивный метод» в самых разных областях научного знания: от психологии до теории литературы. Но лишь с началом 70-х годов феноменология достигла той стадии в своем развитии, когда, оставаясь продуктивной в качестве одного из исследовательских методов, она стала менее притязательной в философском отношении.

Может показаться, что это взаимосвязанные события. Фрагментация предметного поля современной феноменологии, да и философии в целом, очевидно, не совместима с универсализмом прежних философских концепций. Такова, например, точка зрения Юргена Хабермаса, усматривающего наличие необходимой, или структурной, связи между наступлением эпохи «постметафизического мышления», порывающего с философской традицией, и дефляцией познавательных притязаний философских исследований. Однако, по нашему мнению, две эти основные черты современной, или постметафизической философии в случае феноменологии не образуют структурной связи.

В программных работах Ю. Хабермаса 80-х годов, в которых он предпринимает попытку обнаружения характерных черт современного мышления, именуемого им «постметафизическим», к общему знаменателю приводятся различные философские направления, которые до сих пор рассматривались исключительно как антагонистические. Все они, несмотря на наличие между ними непреодолимых противоречий, представляют собой образцы «постметафизического мышления».

Хабермас говорит о четырех философских направлениях. Наряду с обеими «отраслями» аналитической философии (философией науки и философией языка), западным марксизмом и структурализмом упоминается и феноменология. Все четыре «философских движения», по мнению Хабермаса, постольку репрезентируют современное, или постметафизическое мышление, поскольку заключают в себе ряд мотивов, или черт, маркирующих собой «разрыв с (метафизической – *И. И.*) традицией». Среди этих черт: процессуальная рациональность, ситуирование разума, смена парадигмы сознания на парадигму языка и инверсия характерного для метафизического мышления преобладания теории над практикой [2].

Первый из тезисов, которые мы отстаиваем в нижеследующем, состоит в том, что «философская скромность» сегодняшней феноменологии иного происхождения и даже иной природы, нежели упомянутая тематическая и дисциплинарная сегментация некогда относительно целостного исследовательского проекта. В то время как междисциплинарное измерение феноменологии связано с известным обособлением ее *методологического* аспекта, позднейшая «непритязательность» ее философского самосознания проистекает, на наш взгляд, скорее, из ее основной *тематической* ориентации. Таким образом, мы можем – а, быть может, должны – исходить из известного диссонанса между тематическим и методологическим аспектом феноменологического проекта. Этот диссонанс, как мы полагаем, имеет решающее значение для становления *основной линии* в развитии феноменологической философии. Это *второй* тезис. *Третий* звучит следующим образом: первоначальная тематическая ориентация феноменологии приводит ее в конечном итоге к дисциплинарной и институциональной трансформации. Другими словами, имманентная, т. е. обусловленная самим феноменологическим универсализмом, дефляция философских притязаний феноменологии приводит ее к тому, что сегодня она понимает себя не только в качестве одного из важнейших течений современной философии, но помимо этого стремится учреждать себя и как своего рода внеаучное, или, если угодно, практическое, знание.

Далее мы кратко проясним три эти тезиса в их взаимозависимости. Очевидно, что второй тезис (утверждающий наличие диссонанса между тематическим и методологическим аспектами феноменологии) имеет ключевое значение, поскольку первый и третий тезисы на нем основываются. Однако из чего именно следует наличие диссонанса между тематическим и методологическим аспектом феноменологического

исследования, и какое влияние этот диссонанс оказывает на формулировку основной задачи и внутреннюю логику развития феноменологии?

а) Двусмысленность в феноменологическом понятии феномена

Важнейший из аргументов, которые мы можем привести в защиту утверждения о существовании упомянутого диссонанса, звучит следующим образом: не партикулярный феномен или феномены, а холистическая *феноменальность* как таковая должна составлять основную тему феноменологической *философии*. При этом феноменологическую философию мы понимаем как открытый проект и отличаем ее от формальной феноменологической методологии, разработанной в ориентации не определенное понимание задач и предмета феноменологического исследования. Это утверждение в свою очередь базируется на двух основаниях, первое из которых *логического*, второе *фактического* свойства.

С одной стороны, в отличие от позитивно-научных постановок вопроса феноменология не соотносится с какой-либо определенной предметной областью, но ставит вопрос о первичном модусе явленности как таковой, соответственно, феноменальности как таковой. Из этого следует, что она не может опираться на заданную дифференциацию предметных регионов. С другой стороны, очевидно, что охватить эту первичную явленность, или феноменальность, «одним взглядом», т. е. в рефлексии, едва ли возможно. Невозможность этого проистекает уже из очевидного холистического характера феноменальности, которую не следует путать с отдельными феноменами, как бы эти последние ни понимались.

Несмотря на свою рефлексивность, или имплицитную ориентированность на модель восприятия, о невозможности этого свидетельствует и феноменология Гуссерля. Правда, косвенным образом: посредством постепенного, однако не вполне последовательного, отказа от первоначальной, т. е. *атомистической* трактовки феномена. Известно, что в некоторых важных аспектах феноменология Гуссерля развивалась не столько как прогрессирующее исследование, сколько как постоянная ревизия первоначальных понятий, основных тем и методологических принципов.

Например, гуссерлевское различие *intentio* и *intentum*, явления и являющегося «перескакивает» через вопрос о первичной феноменальности как таковой. Это выражается в том, что Гуссерль рассматривает структуры интенционального сознания как условия возможности интенционального предмета, или любого «смысла». Однако «смысл» самих этих структур, или самого интенционального сознания,

которые также составляют предмет нашего – пусть и «очищенного» феноменологической редукцией – опыта он рассматривает как данность. Другими словами, феномен – это не только то, что обнаруживается в опыте, или переживаниях сознания. Сам этот опыт, соответственно, сами переживания сознания также обнаруживаются, т. е. являются феноменами. Но условия «явленности» для интенционального предмета и интенционального сознания у Гуссерля принципиально различны. Интенциональный предмет «конституируется» (приводится к бытию) в интенциональном сознании. Само же интенциональное сознание – не требующая обоснования данность, которая благодаря феноменологической редукции лишь становится зримой для теоретически мотивированного взгляда.

Сама идея феномена и феноменологического анализа у Гуссерля основывается на определенном априорном структурировании феноменального поля. В итоге, вопрос о первичной феноменальности располагается по эту сторону проблемы соотношения интенционального переживания (сознания) и интенционального предмета. Другими словами, первичная феноменальность имеет холистический, или, если угодно, атмосферный характер, она в одно и то же время везде и нигде. Этот и другие мотивы заставляли Гуссерля постоянно возвращаться к базовым понятиям и заново их определять.

Такого рода регрессивность, или «рекурсивность» рефлексивной феноменологии выражается, например, в том, что такие основополагающие для гуссерлевской феноменологии понятия, как горизонтное сознание, пассивный синтез и, прежде всего, жизненный мир, систематически разрабатываются лишь в его поздних работах. Эти понятия, как выяснилось в дальнейшем, являются не только *конститутивными* для феноменологической трактовки феномена. Они заключают в себе значительный *трансформационный* потенциал.

Благодаря этим понятиям, предметная область рефлексивной феноменологии начала обретать новые очертания. Контуры первичной явленности прежде фиксировались в рефлексии и описывались при помощи строгих понятий. Теперь же они демонстрируют склонность к тому, чтобы теряться в неопределенности. И эта неопределенность, ставшая зримой благодаря использованию нового понятийного инструментария, представляет собой лишь обратную сторону холистического характера феноменальности. Другими словами, она носит *позитивный* характер. Из этого следует, что хотя, с одной стороны, очерченная таким образом область первичного обнаружения, или первичной феноменальности раскрывается благодаря

феноменологической рефлексии, с другой стороны, она все же оказывает этой методически оснащенной рефлексии постоянное *сопротивление*. Так заявляет о себе способность феноменологических, т. е. первичных феноменов к *самообнаружению*.

б) Негативность феноменологического метода

С этой точки зрения методологическая стратегия не только рефлексивной, но и герменевтической феноменологии оказывается *негативной*. Она не столько обнаруживает первичную феноменальность сколько невольно (как в случае Гуссерля) или целенаправленно (как в случае Хайдеггера) устраняет препятствия для ее *самообнаружения*. Что касается Хайдеггера, то он, как известно, открыто признавал «негативность» своего феноменологически-герменевтического метода. Например, в «Бытии и времени» он пишет, что «феноменологическое показывание» имеет «характер устранения искажений и сокрытий» того, что «всегда уже» – так или иначе – усматривается, причем в рамках донаучной повседневности. [3, S. 78] Эта негативность, как нам представляется, понимается правильно – т. е. ввиду заключенной в ней *позитивной* возможности – только в том случае, если она рассматривается на фоне другой характеристики феноменологического метода: на фоне открытости.

в) Открытость

Открытость феноменологического метода тесно связана как раз с тем обстоятельством, что идея феномена в феноменологии имеет принципиальный приоритет по отношению к идее метода. Это, конечно же, не отменяет *взаимозависимости* метода и феномена в феноменологическом исследовании, давно уже ставшей хрестоматийной. Методическая установка феноменологически ориентированного исследователя, конечно же, не в последнюю очередь определяется спецификой тематической области. Однако то, как именно соответствующие феномены показывают себя, зависит и от того, в какой установке по отношению к ним мы находимся. Из этой динамической взаимозависимости проистекает проблема, состоящая в том, что отношение между феноменологическими феноменами и феноменологической установкой заключает в себе неизбежную контингентность, или, другими словами, имеет «диалектический» характер. Этот характер проявляется в том, что, с одной стороны, первичные феномены обнаруживают себя только в том случае, если «феноменолог» практикует столь же первичный способ видения. С другой стороны, основные черты феноменологической установки, очевидно, не могут быть сформулированы до самого опыта первичных феноменов. В

итоге, радикально эмпирически настроенный исследователь (каковым, несомненно, является рефлексивный феноменолог) оказывается втянут в своего рода диалогическое отношение. Эта диалогичность, или «диалектичность» указывает, во-первых, на *принципиальную непрозрачность* области первичной явленности, или феноменальности и, во-вторых, на специфику метода феноменологической философии, который имеет не столько констатирующий и дескриптивный, сколько артикулирующий и нарративный характер. Говоря иначе, *логика* феноменологического исследования переплетена с артикулированной в разнообразных философских концепциях *истории* феноменальности. Уяснение этого обстоятельства, пожалуй, и образует водораздел между рефлексивной и герменевтической феноменологией.

Природа этой первичной явленности, по всей видимости, такова, что последовательно феноменологический способ действий, признающий вышеупомянутую открытость своей коренной чертой, рано или поздно достигает того пункта в «исследовании», в котором его первоначальное самопонимание резко меняется. (Речь идет, прежде всего, о проблематике дотеоретического жизненного мира). Сфера первичной феноменальности (холистический жизненный мир) оказывается теперь не только темой, но и содержательным *ресурсом* самой тематизации. Эта резкая перемена находит свое выражение в соответствующей смене парадигм. На смену (методической) парадигме данности (Gegebenheit) в трансцендентальном сознании приходит (топическая) парадигма медиальной фактичности, или необъективируемости (Unhintergebarkeit) дотеоретического жизненного мира. Пожалуй, было бы уместней говорить в этом случае не о смене парадигм, а об их продуктивном сплавлении, поскольку медиалистская перспектива – результат последовательной радикализации гуссерлевской идеи интенциональной (в конечном итоге, субъектно-объектной) корреляции и может быть корректно понята только в этом контексте.

Эта смена парадигм – вне всяких сомнений – происходит не только в герменевтической, но и в рефлексивной феноменологии, например, в разнообразных попытках построения так называемой нередукционистской феноменологии, стремящейся последовательно реализовать принципы негативности и открытости феноменологического исследования, т. е., по меньшей мере, имплицитно признающей приоритет тематического аспекта в феноменологии. Речь идет о различных феноменологических проектах последних десятилетий: от М. Мерло-Понти и Г. Шмитца до Б. Вальденфельса и Ж.-Л. Мариона. Однако если в случае рефлексивной феноменологии дотеоретический жизненный мир не объективируем лишь для позитивных наук, то в случае

герменевтической он остается таковым и для «трансцендентальной рефлексии». Говоря словами Гуссерля, жизненный мир здесь исполняет функцию фундамента не только в отношении объективной науки, но и по отношению к философской рефлексии. Это, конечно же, не могло остаться без последствий для всего феноменологического проекта.

В первую очередь эти последствия коснулись методического самопонимания феноменологии. Посредством негативной, или рекурсивной методологии феноменологического исследования, в конечном итоге, удалось обнаружить не только трансцендентальные структуры опыта, или «сознания», остающиеся у Гуссерля по сути формальными, но и отдельные разновидности *содержательного* опыта, экспликативный потенциал которых значительно превосходит «раскрывающую» способность феноменологически-методической установки. Речь при этом идет о ряде повседневных опытов, которые хотя и представляют собой нечто сравнительно редкое и неординарное, все же остаются неотъемлемой частью повседневного социального мира, для которого осцилляция между тривиальностью и неординарностью – конститутивный компонент его «повседневности». То, что под этими опытами подразумевается, – это, например, разного рода общественные и религиозные ритуалы, опыт искусства, литературы или городской среды. Нетеоретическую и *дорефлексивную артикуляцию*, которая осуществляется в этих опытах, и которая нерегулярно, т. е. время от времени спонтанно совершается в самой повседневности, мы должны отличать от *методически-рефлексивной концептуализации*. Артикуляция при этом подразумевает нечто наподобие первичной дифференциации и структурирования феноменальности, которые следует понимать не как операции, производимые над феноменальностью, а, напротив, как неотъемлемую часть ее самой. Таким образом, негативность и открытость феноменологического метода приводит, в конечном итоге, к событию *спонтанной* феноменологизации, которое не может быть локализовано ни в сфере рефлексивной *тематизации*, ни в сфере нерефлексивного *исполнения* опыта, образуя, скорее, *медиум*, индифферентный по отношению к этим двум крайностям, впрочем, и по отношению к любой разновидности активизма. С событием спонтанного самообнаружения феноменальности феноменологическое *исследование* прекращается, или, по меньшей мере, приостанавливается, и начинается феноменологический *опыт*, который уже не вписывается в тесные институциональные рамки научного или философского исследования, составляя, скорее, часть повседневного – хотя и не эксплицитного – самосознания индивида.

Необходимость этой смены парадигм (парадигмы *методической* экспликации на парадигму *спонтанной* феноменологизации) подтверждает, с нашей точки зрения, наличие взаимосвязи между первым и вторым тезисами, упомянутыми нами в начале, и ведет к третьему. Согласно третьему тезису, феноменологическая философия с самого начала заключала в себе трансформационный потенциал, касающийся ее первоначального институционального самосознания, состоящего в ориентации на идеал «строгой науки». Это самопонимание разделяло с ней подавляющее большинство философских концепций первой трети двадцатого века: от неокантианства до Венского кружка. Однако произошедшая в феноменологической философии – и в известном смысле неожиданная для нее же самой – ревизия статуса повседневного знания, являющегося не рефлексивным, а скорее перформативным, включает в себе возможность «институционального поворота», способного повлиять на самосознание современной философии в целом. При этом вопрос, какие осязаемые черты этот институциональный поворот может принять, конечно же, остается открытым.

Со своей стороны, мы бы предложили идею *комплементарности* двух ипостасей феноменологии, одну из которых можно было бы условно обозначить как «дисциплинарную», другую как «трансдисциплинарную». Комплементарность в этом случае означает, что между двумя этими ипостасями имеется не только генетическая (о чем по преимуществу говорилось выше), но и категориальная, или систематическая, связь. Эта последняя может быть выражена в форме тезиса, согласно которому обнаружение (трансдисциплинарных) сфер, в которых время от времени и при благоприятных условиях происходит спонтанная, не уместяющаяся ни в какие дисциплинарные рамки феноменологизация, может быть осуществлено лишь методическими и понятийными средствами, выработанными в феноменологии как теоретической дисциплине.

Возможно, более весомый аргумент в пользу существования упомянутой «категориальной связи» состоит в том, что существуют, по меньшей мере, два условия для продуктивного обращения с опытами «спонтанной феноменологизации». Помимо условия (когнитивного) «распознавания» опытов спонтанной феноменологизации существует условие их (практической) «интеграции» в повседневное самосознание, которая, очевидно, не может быть осуществлена понятийными средствами самой повседневности. Влияние ассимилированного повседневностью философского языка Нового времени, который во многом «ответственен» за вытеснение опыта первичной феноменальности в область сакрального, эстетического и научно-методологического, может быть нейтрализовано

лишь посредством ассимиляции альтернативного философского языка. Эта повторная ассимиляция – так, впрочем, было и в случае «первоначальной» ассимиляции языка метафизики повседневностью – должна происходить не в последнюю очередь литературными средствами, т. е. не столько средствами аргументации, сколько риторики. Осознание этого послужило одним из мотивов корректировки традиционных дискурсивных стратегий, попытки которой можно наблюдать не только в феноменологии, но и во многих других философских концепциях современности. По крайней мере, это касается всех четырех постметафизических «философских движений», упомянутых Хабермасом. Проблема стиля в философских «исследованиях» сегодня практически неотделима от проблемы истины. Хрестоматийные примеры в этом пункте – философские концепции позднего Витгенштейна и позднего Хайдеггера. Вопросы литературного стиля составляют для них неотъемлемую и *эксплицитную* часть «содержательных» рефлексий.

В итоге, феноменология, не отказываясь от своего «традиционного» понятийного и методологического инструментария, все же – *polens volens* – вынуждена постоянно проводить его юстировку, делая пригодным для выполнения базовой функции: обнаружения первоначальных феноменов, коими и являются разнообразные воплощения феноменальности. Нетривиальный и вместе с тем повседневный характер таких «воплощений» неминуемо выведет философские исследования за пределы гносеологического самосознания: от проблематики познавательного взаимодействия с объективным миром природы к проблематике «создания» разнообразных культурных миров. Базовым способом подобного рода креативной деятельности является специфически культурное производство в разнообразных его проявлениях: от производства эстетических объектов и текстов до производства структурирующей наши повседневные опыты атмосферы, или «ауры». Тему феномена атмосферы в контексте специфически культурного (т. е. «постиндустриального») производства интенсивно разрабатывает, например, Гернот Бёме [1]. Здесь феноменология могла бы выступить в роли теоретического сопровождения и катализатора подобной «производственной деятельности».

Итак, осуществленная нами краткая реконструкция внутренней логики развития основной темы феноменологической философии – вопроса о первичной феноменальности – привела нас к следующему результату. Как философский проект феноменология рано или поздно наталкивается на внутренние пределы своего первоначального институционального самосознания. *Методическая*, ориентирующаяся на

идею науки, экспликация представляет собой лишь один – хотя и необходимый – элемент комплексного процесса раскрытия первоначальных феноменов. «Феноменология» как исследовательская *активность* находится в противоречивой структурной связи с «феноменологизацией» как спонтанным и «повседневным» *событием*. Противоречивость этой связи выражается в том, что спонтанная «феноменологизация», с одной стороны, служит ориентиром для методической «феноменологии», а, с другой стороны, жестко ее ограничивает. При этом первоначальная просвещенческая установка феноменологической философии постепенно трансформировалась – и, на наш взгляд, продолжает трансформироваться – в установку на «повторное заколдовывание» мира, вернее на доказательство принципиальной невозможности его окончательного «расколдования» и разработку конструктивных стратегий обращения с ней.

«Диалектика» рефлексивного и нетеоретического, методического и спонтанного остается основной чертой феноменологии и в нынешнюю – «постфеноменологическую» – эпоху, которая, быть может, завершает собой *историю становления* и открывает *историю имплементации* «феноменологического знания». (Вернее: «имплементация» становится единственно доступной формой «становления», которое в свою очередь представляет собой перманентный, никогда не завершающийся процесс.) То, какие формы может принять эта имплементация, остается неопределенным. Впрочем, полная определенность здесь едва ли возможна, коль скоро речь идет о реконфигурации отношения между целенаправленным действием и спонтанным событием. Можно, пожалуй, лишь прогнозировать, что адекватная своим собственным возможностям феноменология способна найти себе достойное применение в сфере теории и практики «культурного производства».

При всей спорности этих «футурологических» рассуждений очевидным остается одно: сегодня феноменология – это уже не только методически практикуемая *тематизация*, но и непредвиденный *эффeкт* самого повседневного опыта.

1. Böhme G. Aisthethik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.
2. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

Олег Мухутдинов

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭТИКА (КРИТИЧЕСКИЙ
КОММЕНТАРИЙ К ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯМ
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА)**

Стаття присвячена феноменологічній інтерпретації практичної філософії Канта. Буття людини у світі є універсальним горизонтом моральних вчинків.

Ключові слова: *розум, світ, практична філософія.*

Статья посвящена феноменологической интерпретации практической философии Канта. Бытие человека в мире является универсальным горизонтом моральных поступков.

Ключевые слова: *разум, мир, практическая философия.*

The article contains phenomenological interpretation of Kants practical philosophy. The existence of human being in the world is the universal horizon of moral acts.

Key words: *reason, world, practical philosophy.*

1. О формализме практической философии Канта

Целью настоящей статьи является феноменологическая интерпретация кантовской системы практического разума. Со времени своего появления эта система стала объектом самого пристального внимания и самой серьезной критики. Значительный вклад в исследования практической философии Канта внесли и представители феноменологического движения. В первую очередь речь идет о работах Гуссерля и Шелера. Необходимость критического обсуждения принципов практического разума была вызвана неприятием «с трудом поддающегося пониманию формализма» [6, s. 415] этической концепции Канта. Против такой односторонней трактовки высказался Хайдеггер (см.: [5]). Согласно Хайдеггеру, мнимый «формализм» преодолевается понятием уважения как особого морального чувства. Эта точка зрения представляется более близкой взглядам самого Канта, утверждавшего, что в системе практического разума следует продвигаться от рациональных принципов к чувственности. Однако дело заключается не столько в том, чтобы выяснить, чья позиция оказывается более аргументированной. Гораздо больший интерес вызывает здесь тот факт, что сам Кант неоднократно подчеркивает исключительную важность практической философии. В лекциях по метафизике, изданных Пелитцем в 1821 г., Кант утверждает: «Практический философ является философом в собственном смысле слова» [7, s. 3]. В таком случае система практического разума содержит определение сущности философии по преимуществу. Обращение к идее философии, развернутой в системе критики разума, позволит, во-первых,

прояснить внутренние мотивы рационального построения этики, а во-вторых, обнаружить содержательные проблемы, возникающие как следствие осуществления этого построения.

Возражение против формализма, а также «крайнего и почти абсурдного рационализма» [6, s. 407] кантовской этики возникает в связи с представленным в «Критике практического разума» практическим основоположением, или категорическим императивом. Категорический императив гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла также быть действительной в качестве принципа всеобщего законодательства» [2, с. 310]. На первый взгляд представляется, что этот принцип ограничивается лишь формальным указанием необходимой связи, которая должна возникнуть между субъективной единичностью максимы и объективной всеобщностью законодательства. Именно возможность такой связи и ставится под сомнение. Гуссерль разбирает основания кантовской этики в своих лекциях и приводит следующее возражение против формальной универсальности категорического императива: «Итак, не является нравственным всякий поступок, следующий из максимы, которая не подходит для всеобщего законодательства; и опять же это должно означать: нравственным не является поступок, если соответствующее взятое чисто формально обобщение максимы ведет к противоречиям. Несчастные мы люди! Я испытываю сейчас чувство голода и сажусь за стол, чтобы поесть. На столе – жареная телятина. Имею ли я вообще право есть? Если я съедаю эту телятину, то в качестве основания я использую максиму: всякий, кто садится голодным за стол, на который подана жареная телятина, может ее съесть. Можно ли принять эту максиму в качестве всеобщего закона? Очевидно, нет. Как быть с разумными существами, по природе являющимися вегетарианцами? Они могли бы испортить себе желудок и погибнуть; таким образом, всеобщий закон не позволяет принять максиму, так что питаться жареной телятиной означает: не быть нравственным; и поскольку сказанное относится ко всякому блюду, мы естественно должны были бы изголодаться для того, чтобы не нарушить формальный закон нравственности» [6, s. 415].

Замечание Гуссерля хотя и является остроумным, но все же не затрагивает содержательно и по сущности идею категорического императива. Проблематичность предлагаемой Гуссерлем критики обнаруживается в том случае, если во внимание принимается отношение практического основоположения и предмета, который этим основоположением определяется. Согласно кантовской позиции, единственными объектами практического разума являются добро и злое. Действия, целью которых становятся такие объекты, суть поступки. Но в

таким случае следует проводить четкое различие между поступками в собственном и действиями в широком смысле слова. Мотивом последних может выступать основанный на инстинкте чувственный порыв. Следовательно, в практическом отношении такие действия будут носить нейтральный характер, если, разумеется, не усложнять ситуацию искусственно. В любом случае приходится признать, что высказанное Гуссерлем сомнение в основательности категорического императива является следствием того, что Гуссерль предпочитает скорее развивать собственные идеи, нежели детально разбираться с внутренним содержанием кантовской практической философии. Поэтому следует вернуться назад к Канту, – однако при этом необходимо иметь в виду, что соображения Гуссерля, возможно, указывают на одну из наиболее трудных для решения проблем, связанных с понятием практического разума.

2. О понятии практического разума

Возникающий в связи с феноменологической критикой формальных оснований кантовской этической концепции вопрос может быть сформулирован следующим образом: почему Кант избирает радикально рациональную модель построения этики? Можно выделить по крайней мере две причины, оказавшие решающее влияние на такой выбор.

Первая причина кроется в области антропологии. Древнегреческое представление о человеке как о разумном существе, обладающем способностью к речи, получает в европейской метафизике однозначную интерпретацию: человек есть *animal rationale*. Сущностью человека является разум, человек отличается от прочих живых существ способностью к мышлению посредством понятий. Поэтому и существование человека в истории представляет собой процесс, управляемый разумом. Таким образом, система антропологических идей оказывается тесно связанной с представлением о философии по мировому понятию, которая является «наукой о высшей максиме применения нашего разума» и определяется поэтому как «наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство» [3, с. 332]. Эта идея философии во всемирно-гражданском значении определяет преимущественное положение системы практического разума.

Вторая причина связана с представлением об определяющей разум идее трансценденции. В одной из небольших работ, по времени относящихся к периоду создания системы практического разума, Кант пишет: «Разум, которым наделено существо, – это способность расширять

за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил; замыслам его нет границ» [1, с. 9]. Эта идея бесконечной трансценденции разума, о которой ни в коем случае нельзя сказать, что она является ясной и отчетливой, с давних пор использовалась в метафизической теории двух миров. Кант использует это различие не только в диссертации 1770 г., но делает его краеугольным камнем всей системы критики разума.

В качестве высшей познавательной способности разум является способностью познания истины сущего в целом. С точки зрения догматической метафизики это познание должно удовлетворять нескольким требованиям. Во-первых, оно не должно содержать в себе ничего эмпирического. Во-вторых, оно должно быть всеобщим и необходимым. Поэтому познание разума должно опираться на представления особого рода. Такими представлениями не могут быть созерцания, поскольку всякое созерцание является единичным представлением. Такими представлениями не могут быть категории, поскольку категории являются формами рассудка для синтеза содержания чувственных созерцаний. Всеобщие представления разума *a priori* – это идеи. К их числу принадлежат, в частности, космологические идеи, или представления о мире.

В диссертации 1770 г. Кант предлагает следующую формальную дефиницию мира: мир есть «целое, которое не есть часть» [4, с. 383]. Это понятие является чисто логическим и еще не содержит в себе никакого содержательного определения.

Анализ космологических идей в «Критике чистого разума» основывается, прежде всего, на представлении о мире как о математическом целом всех явлений, т. е. о взаимосвязи всех возможных объектов чувственного созерцания. Но если эта взаимосвязь рассматривается в качестве динамического целого, т. е. относится к действительному существованию объектов, тогда представление о мире совпадает с понятием природы. Взаимодействие явлений в природе подчинено общим условиям связи причины и действия во времени. Поскольку с эмпирической точки зрения человек рассматривается как явление среди других явлений природы, его существование также оказывается подчиненным закономерности естественной причинности. Однако помимо причинности по законам природы существует также и причинность по законам свободы. Идея свободы относится к числу космологических идей. Это означает, что представление о свободе является представлением разума о причинности в мире, понятие которого уже не может совпадать с понятием природы. Поскольку теоретическое

применение разума ограничивается исключительно общими временными условиями опыта, Кант фиксирует факт непостижимости свободы. Цель системы практического разума заключается в том, чтобы показать действительность свободы. Для достижения этой цели необходимо продемонстрировать, что разум является высшей способностью априорного синтетического познания.

3. Об основоположении практического разума

Теоретическое применение чистого разума за пределами возможного опыта создает лишь видимость познания. В рамках теоретического познания разум выполняет только регулятивную функцию. Это позволяет зафиксировать с самого начала один принципиальный момент: чистый разум является не теоретическим, но практическим разумом. Однако в таком случае практический разум по определению следует рассматривать как чистый разум. Этот чистый практический разум является условием возможности существования метафизики в качестве науки. Такая метафизика должна, поэтому, представлять собой систему практической философии. Возможность существования метафизики зависит теперь от разрешения вопроса: как возможны априорные синтетические суждения?

В качестве высшей познавательной способности разум является источником априорных практических синтетических основоположений. Категорический императив является синтетическим суждением в двояком смысле. Во-первых, этот императив предполагает возможность перехода от субъективной максимы к объективному принципу всеобщего законодательства. Во-вторых, поскольку трансцендентальным основанием категорического императива выступает идея свободы в космологическом смысле, высшее практическое основоположение постулирует априорную связь между чувственно воспринимаемым и сверхчувственным мирами.

Феноменологическая интерпретация категорического императива предполагает, в таком случае, использование понятия горизонта. Это понятие оказывается важным не только для Гуссерля и Хайдеггера, но и для самого Канта. Кант пользуется этим понятием в общем контексте рассуждения о горизонте познания и определяет горизонт как «соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта» [3, с. 347]. В практическом смысле горизонт представляет собой обладающую подвижностью границу, устанавливающую предел мира, в котором обитает человек как разумное существо. В таком случае, субъективная максима является положением, характеризующим существование личного мира человека. Границы этого мира могут определяться социологическими, психологическими и

прочими моментами. Однако категорический императив является основоположением, которое позволяет преодолеть ограниченность субъективного принципа. Горизонтом существования человека в практическом отношении является представление о мире как о тотальности, в которую включается и конкретный поступок. С этой точки зрения категорический императив мог бы иметь следующую интерпретацию: поступай так, чтобы горизонт твоего собственного мира совпадал с всемирным горизонтом существования разумных существ.

4. О звездном небе и практическом разуме

Смысл категорического императива лучше всего проясняется из знаменитого фрагмента: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них,— это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» [2, с. 499]. Звездное небо является универсальным горизонтом существования человека в чувственно воспринимаемом мире. Как элемент этого мира, человек подчинен общим законам природы. Моральный закон является определяющим основанием для представления о всемирности как универсальном горизонте практического существования человека. Однако этот закон не просто создает наряду с миром явлений природы совершенно особый мир человеческого существования. Представление о мире является здесь идеей разума. Выбор универсально-всемирного горизонта в качестве определяющего основания поступка является свободным решением разумного существа. Поэтому горизонтом существования человека в чувственно воспринимаемом мире является мир сверхчувственный. Именно этими идеями и руководствуется Кант, когда строит свою систему этики, которая, конечно, не заслуживает упреков в формализме.

Тем не менее, позитивная полемика с системой практического разума остается возможной и необходимой. Если исходить из представления о единстве системы критической философии, нельзя не обратить внимания на одно существенное затруднение. Разум является высшей познавательной способностью, которая находит свое применение в теоретическом и практическом плане. При этом, теоретическое применение разума предполагает ограничение трансценденции временными условиями опыта. Однако практическое применение разума преодолевает эти ограничения, хотя и не дает познания сверхчувственных объектов. Очевидно, что такая ситуация становится возможной только потому, что Кант рассматривает время исключительно в качестве формального условия созерцания явлений опыта и относит время к области теоретического познания природы. Но в таком случае возникает

противоречие между онтологией «чистого» и онтологией «практического» разума: если первая опирается на идею времени, то вторая возвращается к традиционной идее рационального определения истины сущего в целом.

Это приводит к несколько парадоксальному утверждению: в критике практического разума оказывается недостаточно критики разума. И здесь возникает естественный вопрос: может ли система практической философии опираться на те же трансцендентальные основания, что и система теоретической философии?

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 6.– М.: Мысль, 1966.– С. 5–23.
2. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 4, ч. 1.– М.: Мысль, 1965.– С. 311–501.
3. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма.– М.: Наука, 1980.– С. 319–444.
4. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 2.– М.: Мысль, 1964.– С. 381–425.
5. Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit // Heidegger M. GA, Bd. 31. Frankfurt a. M. 1994.
6. Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre // Husserliana, Bd. XXVIII. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht / Boston / London, 1950.
7. Kant I. Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt, 1821.

Олександр Кирилюк

**ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СВІТОГЛЯДНИХ КАТЕГОРІЙ
ГРАНИЧНИХ ПІДСТАВ ЯК ОСТАТОЧНЕ
ОБҐРУНТУВАННЯ (LETZBEGRUENDUNG)
КОМУНІКАТИВНОЇ ЕТИКИ**

Феноменологія категорій життя, смерті і безсмертя як смисловий інваріант культурних комунікацій може слугувати остаточною обґрунтуванням комунікативної етики взаєморозуміння.

Ключові слова: феноменологія, *Letzbegründung*, комунікативна етика, життя, смерть і безсмертя (філос.).

Феноменология категорий жизни, смерти и бессмертия как смысловый инвариант культурных коммуникаций может послужить окончательным обоснованием коммуникативной этики взаимопонимания

Ключевые слова: феноменология, *Letzbegründung*, коммуникативная этика, жизнь, смерть и бессмертие (филос.)

The phenomenology of life, death and immortality as semantic invariant of cultural communications may be used like a ultimate ground of communicative ethics.

Key words: *phenomenology, Letzbegründung, communicative ethics, life, death, immortality (philos.)*

Питання про конкретні механізми визначень та впливів, що їх здійснюють комунікативні спільноти на формування очевидним чином даних фундаментальних світоглядних уявлень, виток котрих губляться у глибинах нашої суб'єктивності, і завдяки яким дійсність через об'єктивуючу семіотизацію вже на ранішніх етапах історії постає власне як світ людини – з його базисною опозицією життя та смерті – є недостатньо проробленим.

Ці спільноти, що за своєю суттю є наслідком трансцендування людини у світ, джерелом свого утворення мають або згуртування людей задля предметно-практичного здійснення базисних *еротичної* або *аліментарної* функцій (родина, праця та економіка взагалі), або є прямим проявом інституціалізації цих стосунків, закріплених у владну регулятивну систему, що приводить до консолідації людей на підставі єдності державного буття, або постає як солідарна коаліція людей, що виникає завдяки їхній одностайній згоді щодо принципів духовно-практичного вирішення фундаментальних проблем буття за смертю (релігійні общини).

Ці спільноти виражають відповідні світоглядні тексти як широке обґрунтування вже цілком експлікованих життєзначущих смислів. Володимир Сильвестров [9, с. 98], хоча і з власною конкретною

дослідницькою метою вивчення генези текстів культури, спеціально звертає на це увагу. На його думку, спілкування суб'єктів культури веде до створення в їхній свідомості певних ідеальних образів, на які вони орієнтуються. Збіг цих образів уможливило їх спілкування, бо ті спільні елементи в ідеальних уявленнях, що відтворює кожен із суб'єктів комунікації, в процесі контактування формують спільне смислове поле, котре, власне, і є типологічно визначеною картиною людського світу. Це поле складається з відповідних культурних текстів, яких цей автор показово називав «під ставовими». З самого початку виникнення людства такими текстами були, за його думкою, не сакральні езотеричні тексти, а епічні поеми та релігійно-філософські вчення. Творцями епічних творів виступали рухливі войовничі кочові племена, які були в певному смислі протилежними щодо консервативних річкових землеробських культур.

Це протиставлення землеробського та войовничо-авантюрного типу світоусвідомлення представників давніх культур знайшло прояв у антитезуванні жіночого та чоловічого начал. У міфопоетичних творах давньогрецької свідомості ці риси були приписані відповідно троянцям та ахейцям. Перші становили єдину родову цілісність, що уособлює у собі жінка. Другі, як правило, були представлені героями, рисами яких є мужність, непереможність, могутність. У річищі антитезування землеробської та войовничої парадигм відбувалося, за думкою В. Сильвестрова, цікаве явище трансформації традиційного аграрного міфу про помираюче та воскресле божество в епічні форми опису авантюрного життя воїна-героя.

Тут ми бачимо, як класифікаційно відмінні тексти, що виражають фундаментальні світоглядні настанови, фактично формуючи особливе історично визначене бачення світу, в своїй змістовно-типологічній частині автогенеруються в залежності від комунікативних систем певної історичної спільноти, а джерелом цього предметно-змістовного синтезу смислів на підставі автогенерування світоглядних інваріантів постають певні ідеальні образи, що склалися у цих системах на підставі розвитку вихідних феноменологічно даних настанов.

Іншими словами, «гілки» «дерева» культури, що виростає з трансформованих у процесі їхнього олюднення базових функцій, є, по суті, специфічно даними комунікативними спільнотами. Проте, яким чином їхні «допредикативні», «довербальні» витоки визначають аналогічну семіотизацію світу речей, відтворюючи картини світу у смисложиттєвих контекстах?

Проблема полягає у тому, що самі по собі «сакральні наочності» універсально-культурного (екзистенційного) гатунку на стадії своєї

невіддільності від індивідуальної дораціональної невербальної рефлексивної самосвідомості людини не можуть слугувати за певну спільну «світоглядну» субстанцію. Разом з тим, як на нас, немає сумніву, що саме ці феноменологічно дані світоглядні смисли утворюють реальне підґрунтя світоглядних настанов. Але яким чином?

Реально функції «субстанції» (підстави) світовідношення та світогляду виконує «життєвий світ» (власне, комунікація), який, як зазначає А. Єрмоленко, «не може бути редукований до екзистенціалів Dasein М. Гайдегера, а виражається скоріше в інтерекзистенціалах (Т. Ренч), котрі ... утворюють *стійки форми* міжлюдських стосунків» [6, с. 44].

У роботі М. Гайдегера «Що таке метафізика?» при аналізі питання про Ніщо зачіпається й проблема «підстави» світовідношення. З Ніщо ми зіштовхуємося через «висунутість» нашого буття в нього, внаслідок чого людина «просідає» в його безодню, не маючи на що спертися. Завдяки такому неспинному «просіданню» людини в Ніщо (Небуття-Смерть) воно, як і всі інші «екзистенціали», не може слугувати за «субстанцію», останню нашу підставу буття в світі. Отже, це «просідання» може зупинити лише комунікативний «інтерекзистенціал», оскільки навіть на рівні феноменологічної даності стійких «сакральних наочностей» вони є не просто «екзистенціалами», а мають визначальну комунікативну природу – ми народжуємося «на радість батькам», живемо «задля щастя дітей», починаємо «у Бозі».

Іншими словами, саме обмеженість кількості можливих мотивів та коренів для комунікативних зносин людей, що сходять до базисних життєвих функцій та фундаментальної світоглядної настанови на подовження існування, визначає формування таких «людських світів», які є втіленою проекцією вказаних функцій і стосунків на об'єктивну реальність. Вони, ці стосунки та функції, і є тими глибинними підставами, що забезпечують тяглість культурного розвитку в одній культурі та уможливають комунікації між відмінними культурами, сходячи, зрештою, до базисних життєвих функцій та фундаментального прагнення до подовження життя.

Залучаючись до системи об'єктивно існуючих соціальних комунікацій та спільнот (які формуються під впливом окультурювання базисних життєвих функцій людини), людина, соціалізуючись, стає власне людиною. «Внутрішній світ» людини формується через інтеріоризацію вказаних схем дії та спілкування, тобто, комунікативних за своєю природою чинників, що тепер постають як світоглядно-життєвий комплекс ідеальних смислів, значень та настанов.

Здається, що інтеріоризовані об'єктивно-комунікативні схеми стають надбанням декотрого нашого «цілокупного», «тотального» «Я», і на їхній підставі (в плані тотожності з такими ж інтеріоризаціями) уможлиблюється спілкування з іншими «Я». Але комунікації особистості з іншими людьми постають не просто як відношення мого начебто цілісного «Я» до «Вони». В середині мого «Я» є «Я» «потаємне», «внутрішнє», «психологічне», та «Я»-персона, і воно є тим «Я», котре іншими людьми в процесі комунікації часто ототожнюється з глибинним автентичним «Я» особистості. «Внутрішній діалог» між цими нашими «Я» визначає комунікативну природу нашої суб'єктивності. Проте цей внутрішній діалог відбувається у такий спосіб, що людина «не стає на бік» жодного з «опонентів», спостерігаючи їх прою начебто зі сторони. «Спостерігачем» тут постає «самісне» «Я».

Ясно, що це внутрішнє «самісне» «Я» не можна однозначно вивести ні з запозичених іззовні через інтеріоризацію об'єктивних комунікативних структур, ні звести до його екстеріоризації через реалізацію цього «внутрішнього» «Я» у соціальних ролях, котрі особа «грає» в об'єктивних інтерсуб'єктивних комунікаціях, оскільки дане «Я» має очевидну автономією та безсумнівну нетотожність з указаними комунікаціями.

Це «самісне» «Я» є нічим іншим як власне *Ego*, можна навіть сказати, що *Ego* трансцендентальним. В його глибинах формується змістовний та предметний внутрішній досвід дорефлексивного почуття життя у всіх його функціональних проявах, до часу невиразний смисл якого даний нам феноменологічно, що і є трансцендентальною умовою досвіду взагалі. Е. Гусерль зазначав, що душа – це не тільки єдність багатоманіття «інтенційного життя» з її нероздільними комплексами «сміслових одиниць». Адже від інтенційного життя не можна відокремити «Ego-суб'єкта», який зберігається у всіх окремих інтенціях як ідентичне *Ego*. Таким чином, феноменологічно редукована й конкретно пізнана інтерсуб'єктивність є «спільністю» «осіб» (спільністю двох ідентичних самим собі та одне одному *Ego*, додамо ми), що беруть участь у інтерсуб'єктивно свідомому житті [4].

Аналізуючи розуміння Е. Гусерлем світогляду в світлі його феноменології, Є. Бистрицький вказує, що остання має бути «наукою наук», «наукою *граничних підстав*» (курсив наш – *О. К.*), оскільки до її задач входить виявлення вихідних смислових очевидностей. Наукою ж феноменологією, за Е. Гусерлем, буде тоді, коли «їй вдасться знайти універсальне для кожної людини і для всіх людей <...> розуміння світу в цілому», деякий його граничний «інваріант» [1, с. 22].

Що ж це за «граничні підстави» та «граничний інваріант», що дані нам феноменологічно? Вочевидь, що, не дивлячись на багатоманіття «світоглядів», всі люди мають ідентичний феноменологічний досвід, що торкається життя та смерті. «Прозорість» цих вихідних феноменологічно даних базових життєвих «смыслових одиниць», їхня інваріантність та тотожність у всіх людей (всі люди у «герменевтичному» значенні «розуміють», що таке народження, життя, смерть та безсмертя в їхньому «чистому», феноменологічному сенсі) дає можливість порозуміння між ними в «інтерсуб'єктивному свідомому житті» (Гусерль) у системі «життєвого світу», на основі чого стає можливим також екзистенційна комунікація, опорними пунктами якої є закріплені в знаках (мові) певні смислові одиниці – до цього невиражений зміст уже починає втілюватися в слові, через яке цей смисл отримує буття. У такий спосіб проявляється комунікативна природа й нашого найпотаємнішого третього «Я». Ці смисли через комунікацію отримують, зрештою, предметно виражену репрезентацію в картинах світу.

Таким чином, у сенсових параметрах світу є ще й «неявні» та «неприродні» значення, оскільки далеко не всі вони формуються завдяки мовній комунікації та функціонують експліковано. Що ж це за такий довербальний досвід, завдяки якому речі, явища та світ в цілому починають набувати універсально-культурних значень? Ним є, як на нас, екзистенційний феноменологічний досвід.

Важливими для підтвердження нашого підходу є й слова Е. Гусерля, котрий з цього приводу писав, що ідеї, смислові структури, котрі можуть утримати в собі інтенційну нескінченність, не є подібними до реальних речей у просторі. Якщо бути точнішими, – пише далі Е. Гусерль, – навколишній світ (конкретно – давніх греків) не є об'єктивним світом у нашому розумінні, а є їхнім «уявленням про світ», тобто їх власною суб'єктивною значущістю з усіма властивими їй реаліями, такими, як боги, демони та їм подібне (див.: [3, с. 37]).

Отже, матеріальний, скінченний світ речей починає насичуватися надчуттєвими життєвими смислами шляхом надання їм відповідних значень, вектор руху яких іде від свідомості людини (від «Я» як конфігурованого значенневого схематизму інтеріоризованої міжсуб'єктивної комунікації та від «Я» як осереддя іманентних смислів, отриманих в автокомунікативній, часто – у довербальній рефлексії) до світу речей та явищ.

Проте придання феноменологічно даним вихідним базисним смислам статусу атрибутів «зовнішнього» світу є процесом опосередкованим. Наша позиція з цього питання абсолютно точно співпадає з думкою В. Даренсь-

кого про те, що подібна ідеальна за змістом символізація світу виникає тільки у процесі знакової взаємодії кількох індивідів як результат спонтанного зв'язування ключових, емоційно навантажених предметних смислів, що є узагальненнями спільного досвіду, із певними окремими образами і явищами матеріального світу. Це є первісною формою діалогічних процесів, у яких безпосередньо виробляється мова та інші культурні форми смислотворення. У свою чергу, інтеріоризація символічних структур утворює внутрішні смислові моделі, «схеми» свідомості, що стають породжувальними механізмами конкретно-ситуативних смислоутворень у процесах спілкування і діяльності [5, с. 67].

Яким же чином безпосередньо феноменологічно дані, довербально відрефлексовані та автокомунікативно усвідомлені, індивідуально-інтенційно проявлені, дієво-комунікативно (через суспільну діяльність та спілкування) реалізовані, знаково-символічно репрезентовані та у похідних від утворених спільнот інституціях об'єктивовані ці «смислові одиниці» стають надбанням навколишнього світу, котрий, за Гусерлем, є духовним створенням в нас і в нашому історичному житті?

Пояснімо це детальніше. Базові фундаментальні життєві смисли, якщо тільки мова йде про людину, а не про ситуативно-чуттєво діючу тварину (яка взагалі, за В. Івановим, позбавлена «самості» [7, с. 49]), мають бути довербально відрефлексовані та автокомунікативно усвідомлені: я вчуваю, що хочу їсти, хоча при цьому ми не завжди кажемо самі собі, що непогано було б перекусити, хочу дещо сказати і «знаю», що хочу дещо сказати, хоча інколи сам себе від необережних слів стримую, і таке подібне. І тут «Я», що «дає собі звіт» у наявності бажання їсти, і саме це суб'єктивне та центроване довкола певної «самості» бажання не є тотожними, через що й можна говорити про певну «довербальну рефлексію» (бажаю сказати – «знаю», що бажаю – стримую себе).

В комунікативній природі цього, словами Ю. Габермаса, «застиглого в напівтінях» [2, с. 309] знання світу, що фактично в своїх джерелах є «тьмяним» самоусвідомленням власних базових життєвих інтенцій, можна переконатись, зваживши на міркування з цього приводу даного мислителя, котрий говорив про «допредикативне» та «докатегоріальне» знання світу в системі «дорефлексивно-тематичного знання», що породжує комунікативну дію. Іншими словами, базові життєві інтенції в їх націленості на власну реалізацію спонукають до певних комунікативних актів – ні харчовий, ні статевий, ні агресивний, ні інформаційний потяги не є «аутичними». Але ці потяги не слід розуміти як суто природно-тваринні – їх сутність постає вже визначально людською, хоча і не завжди людяною.

Джерелом суб'єктивності, пише В. Іванов, є зміна механізму життєдіяльності (ясно, що в усіх її граничних проявах – *О. К.*), коли об'єктивні взаємозв'язки поділилися на зовнішні та такі, що мають заломлення всередині певної спільноти (див.: [7, с. 38]). Ці потяги, спочатку хай і мінімально олюднені, є довербально відрефлексованими саме як комунікації всередині певної спільноти (якщо хочу щось сказати, то «комусь», якщо «хочу злягти», то теж «з кимсь»).

У процесі такого спілкування виникає феномен ідеального, де смислові одиниці постають для всіх учасників комунікації як конвенційно (у даній спільноті) ідентичними. Ці, вже «екстравертовані», звернені назовні, спочатку лише феноменологічно дані смисли, збагачуючись додатковими значеннями, отриманими вже не через «суб'єктивно-інтровертивний» досвід, а через інтерсуб'єктивний чуттєвий та розумовий досвід комунікативного спілкування у суб'єкт-суб'єктній зв'язці, у свою чергу, в обніжках чуттєво-надчуттєвого світорозуміння, проєктуються на об'єктивну реальність та аплікуються до неї.

Дане питання найбільш вдало розроблене, як нам видається, в праці Бориса Парахонського «Мова культури та генеза знання», де він, аналізуючи світ культурних значень, первинні системи означування, семіотизацію життя, комунікативні схеми та процеси в культурі, окреслює загальну комунікативну модель свідомості. Остання передбачає три варіанти комунікації, визначені джерелом отриманої інформації – від природи, від інших людей та від «вищих істот» [8, с. 145–150, 190]. За будь-що джерелами такої свідомості є реальні комунікативні людські спільноти, внаслідок чого не тільки суб'єкт-об'єктна, але й об'єкт-об'єктна комунікація (коли речам приписується здатність «спілкуватися» між собою: «и звезда с звездой говорит») насправді постає як втілення, фактично, суб'єкт-суб'єктної комунікації, і зовсім не тільки в значенні «одушевлення» семіотизованих речей або «вищих істот». Що стосується «вищих істот», то, як зазначає В. Даренський, діалогічність релігійного досвіду відбувається у сфері граничних цінностей, що визначають сутнісний горизонт самореалізації особистості у творчих формах культури, і насамперед, у живому спілкуванні [5, с. 65–67].

Іншими словами, об'єктивовані комунікативні структури, що визначаються як суб'єкт-суб'єктні, навіть за умов залучення до даного типу світорозуміння надприродних істот, формують такі ціннісні настанови, що постають як регулятори стосунків між людьми, і у цьому полягає ще один, етичний, аспект розуміння комунікативного суб'єкта як джерела людинозначущих смислів, котрі, спроектовані на зовнішній світ

та «відбившись» від нього, повертаються до самих людей як владний глас Божий, знакові сигнали явищ природи або забобонні прикмети.

Оскільки базисними, вихідними смисловими одиницями, першопочатково даними лише у феноменологічному досвіді та експлікованими в нерационалізованому «життєвому світі», є ті фундаментальні довербальні смисли, які виникли як віддзеркалення, а ліпше сказати, як внутрішньо-досвідне відчуття дихотомізованим «Я» самоочевидно даних в їх первинному прояві настанов, потягів та інтенцій, спрямованих на підтримку власного життя та подолання його скінченності, то саме в цьому напрямку і має рухатись пошук підстав для адекватного порозуміння відмінних комунікативних спільнот.

Відповідним чином, це безпосереднє дорефлексивне знання і є тим невизначеним за своєю структурою рівнем «знання», яке лежить у площині ще невідрефлексованих найважливіших життєвих смислів, у першу чергу тих, що пов'язані із виживанням. Саме ці смисли, об'єктивно неаявлені до моменту встановлення спілкування, розкриваються як гранично-світоглядні підстави саме завдяки і тільки завдяки комунікації, доводячи «напівтіні» вказаних гранично-категоріальних смислів до контрастно-чітко прокреслених форм.

Проте, будучи «породженням» вихідних базисних установок та інтенцій, відрефлексовані світоглядні настанови як їхня об'єктивація лише тоді актуалізують свої світоглядні функції, коли в процесі своєї соціалізації кожна людина встановить їхню «близькість» до власних довербально та дорефлексивно даних базисних життєвих інтенцій та установок, серед яких центральне місце посідає ідея цінності життя. Свідоме здійснення цієї процедури представниками відмінних, протилежних або навіть антагоністичних світоглядів відкриває перспективу встановлення між ними порозуміння на засадах віднайдення остаточного обґрунтування (*Letzbegrundung*) вимріяної комунікативною філософією етики відповідальності при дотриманні цілком прийнятних для всіх них умов.

А. Єрмоленко пише, що хоча вислів *Letzbegrundung* застосовується лише останнім часом і ним позначається проблема завершеного виправдання пізнання та діяльності, протягом історії філософії його охоплюваний зміст постійно був у центрі дослідницького інтересу. Водночас комунікативно-теоретичне обґрунтування не ототожнюється ні зі структурою догматичної метафізики, ні зі структурою самосвідомості філософії суб'єктивності [6, с. 57–58]. З чим же тоді це комунікативне обґрунтування ототожнюється?

Комунікативна філософія прагне винайти такі граничні обґрунтування стосунків між людьми у різних сферах їхньої активності – від науково-

пізнавальної до політичної та правової, які б мали щодо цих стосунків безсумнівний та регулюючий характер. У цьому аспекті відповідь на поставлене вище питання така: комунікативне обґрунтування ототожнюється з певними кінцевими основами «для раціонального обґрунтування універсальних моральних належностей» [6, с. 40]. Зрештою, це обґрунтування зосередилося на формулюванні ключових принципів «етики відповідальності», найважливіший з яких у формі категоричного імперативу сформулював Г. Йонас: «Чини так, щоб наслідки твоїх вчинків не стали на перешкоді подовженню життя на землі». Це – за висловом К.-О. Апеля, є етикою збереження людини.

Отже, це і є те базисне універсально-культурне підґрунтя «етики відповідальності», з яким, власно кажучи, ототожнює себе комунікативне обґрунтування. В центр уваги тут ставиться категорія «життя» в його подовженні (вітальна універсалія, що переходить у гранично-світоглядну категорію «безсмертя»), за яким всі культурно-етичні норми мають бути спрямованими на те, щоб табувати будь-які форми реалізації базисних життєвих функцій, котрі заперечують подовження життя. Приміром, в агресивному коді це – заборона геноциду, в аліментарному – заперечення промислової діяльності, наслідком якої є псування довкілля, в інформаційному – закриття знання, що руйнує душу, а в еротичному – табу на всі форми статевих відносин, які не мають за мету подовження життя. Як на нас, то це базисне підґрунтя у експлікованому вигляді артикулюється як проголошення життя абсолютною цінністю (А. Швейцер), а в іманентному становить собою глибоко вкорінене у нашій свідомості незбориме прагнення до його подовження, дістатися до «чистих смислів» якого можливо лише через відповідні феноменологічні процедури.

Методологічно-свідомий пошук та «документальна» констатація тотожності віднайдених через цей пошук вказаних вище гранично-світоглядних «чистих смислів» у «редукованих» за відомими процедурами різноманітних світоглядних текстах та їх фундаменталістських настановах як певного їхнього смислового інваріанту, наявного у всіх людей всіх рас, культур та часів, є прямим шляхом до перетворення цієї етики на дієвий інструмент досягнення загальнолюдського порозуміння. Одночасно з цим буде виконано задачу, поставлену Е. Гусерлем для феноменології – віднайти «універсальне для кожної людини і для всіх людей розуміння світу в цілому», його граничний «інваріант».

1. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие.– К.: Наук. думка, 1991.– 200 с.
2. Габермас Ю. Дії, мовленеві акти, мовленеві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К.-О. Апель. Ю.

-
- Габермас. Д. Бьолер. В. Кульман. В. Гьосле. П. Ульріх.– К.: Лібра, 1999.– С. 286–324.
3. Гусерль Е. Криза європейського людства і філософія // Філософ. і соціологічна думка.– К., 1996.– № 7–8.– С. 35–67.
 4. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. – М., 1991.– № 1.– С. 12–21.
 5. Даренський В. Ю. Криза спілкування як парадокс «інформаційного суспільства» // Філософські семінари.– Вип. 7.– Гуманістичний вимір інформаційного суспільства: мат. Всеукраїнськ. наук.-пр. інтернет-конференції.– 1 лютого – 17 травня 2008 р.– Полтава: ПолтНТУ, 2008.– С. 61–69.
 6. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К.-О. Апель. Ю. Габермас. Д. Бьолер. В. Кульман. В. Гьосле. П. Ульріх.– К.: Лібра, 1999.– 488 с.
 7. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство.– К.: Наук. думка, 1977.– 252 с.
 8. Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания.– К.: Наук. думка, 1988.– 210 с.
 9. Сильвестров В. В. Про походження універсального тексту сучасної культури // Філософ. і соціологічна думка.– К., 1990.– № 6.– С. 96–106.

Виталий Даренский

**«ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА» КАК НЕКЛАССИЧЕСКАЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ**

Досліджено специфіку «філософії діалогу» як феноменологічної доктрини. Визначено перспективність цієї традиції для дослідження сутності людини, зокрема, показана евристичність концепції Е. Левінаса у визначенні основних структур людського світовідношення, у першу чергу, його «вертикального» виміру по «вісі» людина – Бог.

Ключові слова: діалог, феноменологія, особистість, інтерсуб'єктивність.

Исследована специфика «философии диалога» как феноменологической доктрины. Определена перспективность этой традиции для исследования сущности человека, в частности, показана эвристичность концепции Э. Левинаса в определении основных структур человеческого мироотношения, в первую очередь, его «вертикального» измерения по «оси» человек – Бог.

Ключевые слова: диалог, феноменология, личность, интерсубъективность

The author considers the specifics of «philosophy of dialogue» as a non-classic phenomenology. The concept of «dialogue» is considered to be the fundamental principle of the relation of a person with other people, the world and the God in E. Levinas' works. Phenomenon of dialogue is interpreting here as a unity of individual («my») and common («other») in human experience.

Key words: dialogue, phenomenology, person, intersubjectivity.

Как известно, проблема интерсубъективности возникла у «позднего» Эдмунда Гуссерля в связи с тем, что его ранняя концепция в той или иной мере тяготела к солипсизму, что в 1910-1911 гг. признавал сам философ в работе «Formale und transzendente Logik». Развитие понятия чистого сознания с его ноэзо-ноэматическими структурами («сознание о...») закономерно привело к расширению сферы феноменологических исследований, в частности, к анализу проблемы возможности смысловых связей между индивидами как духовными сущностями. В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль дает объяснение возможности таких связей на основе разработки понятия «жизненного мира» (Lebenswelt) – как особой области опыта, предданного человеческой субъективности. В этой особой сфере опыта конституируется «трансцендентальная интерсубъективность», из которой посредством операции эпохе мы получаем универсальное содержание «Я», свойственное, как говорит Гуссерль, «всему человечеству». Однако, добавляет он, «неправильно было сразу вскакивать в трансцендентальную

интерсубъективность, перескакивая при этом через изначальное Я [Ug-Ich], его моего эпохе, всегда остающееся уникальным и по лицам не склоняемым. Этому лишь по видимости противоречит то, что оно (в особом свойственном ему конститутивном свершении) для себя самого делает себя склоняемым трансцендентально; что оно, стало быть, из себя и в себе конституирует трансцендентальную интерсубъективность, к которой затем причисляет и себя, в качестве всего лишь предпочитаемого члена, а именно, в качестве Я трансцендентальных других. Этому действительно учит философское самоистолкование в эпохе. Оно может показать, как остающееся всегда единственным Я в своей оригинальной, протекающей в нем конституирующей жизни конституирует первую, «примордиальную», предметную сферу, как оно осуществляет отсюда мотивированное конститутивное свершение, посредством которого получает бытийную значимость интенциональная модификация его самого и его примордиальности – под титулом «чужого восприятия», восприятия Другого, другого Я, Я для себя самого, как я сам» [6, с. 248].

Отметим два принципиальных момента. Во-первых, в подходе Гуссерля к проблеме «другого Я» очевиден прогресс по отношению к господствовавшим в его время неокантианским подходам. Собственно говоря, у Гуссерля само «Я», в том числе и другое «Я», предстает как *особый источник опыта*. Этого в принципе не было у неокантианцев. Для сравнения стоит вспомнить, например, концепцию русского неокантианца И. Лапшина, изложенную в его работах «Проблема чужого «я» в новейшей философии» (1910) и «Опровержение солипсизма» (1924). Суть ее хорошо сформулировал В. В. Зеньковский: «Чужое «я», – бесстрашно заявляет Лапшин, – не боясь явного противоречия фактам, – как непрерывная тождественная личность, есть конструкция мысли – фактически же я познаю лишь непрерывные подстановки душевных состояний в чужом я». Поэтому Лапшин учит об «имманентной» реальности чужого «я», что есть, конечно, отрицание «самостоятельной» реальности чужого «я»; он даже рискует утверждать, что «вера в трансцендентность чужого «я» никому не нужна и не оправдывается философией». Вот заключительные строки в анализе Лапшина: «Замена трансцендентного чужого «я» имманентным представлением о плюрализме сознаний и о координации всех духовных центров под одним гносеологическим субъектом создает живое и глубокое чувство интимной связи между микрокосмом и макрокосмом» [7, с. 242]. Очевидно, что эта «интимная связь» состоит лишь в том, что микрокосм взирает на макрокосм (в том числе и на неисчислимые «другие Я», в него входящие)

исключительно как на свою же собственную проекцию – «подстановки душевных состояний».

Во-вторых, с другой стороны, у Гуссерля (начиная еще с самых ранних работ) проблематизируется само понятие «Я». Современный исследователь И. Н. Шкуратов в статье «К критике учения Гуссерля о «чистом Я»» (2003) задается вопросом: «К чему приводит включение «чистого Я» в саму структуру интенционального переживания? К квазинатурализации интенциональности, которая начинает пониматься вроде некоего *геометрического луча*, «направляемого Я» <...> в гуссерлевском учении о «чистом Я», мы обнаруживаем первую брешь эйдетического исследования субъективности. Представляет ли наша самость, наше Я подобие барабашки, скрывающегося в глубинах сознания и постоянно ускользающего от рефлексивного взора, или это Я есть нечто совсем иное, оригинально и очевидно данное каким-то другим, нерелективным способом?» [13, с. 72]. Поставленный вопрос и углубляется, и одновременно во многом проясняется в связи с проблемой трансцендентальной intersубъективности. Действительно, то, что «скрывается в глубинах сознания и постоянно ускользает от рефлексивного взора» – это отнюдь не «барабашка», а «примордиальный» пра-опыт изначального Я [Ur-Ich], укорененный в базовую смысловую структуру «жизненного мира» и в этом отношении свойственный «всему человечеству». Этот пра-опыт действительно дан всегда нерелективным способом – «всегда» в том смысле, что любая рефлексия над любыми предметностями сознания его предполагает, но не исчерпывает.

С другой стороны, «брешь» эйдетического исследования субъективности здесь и в самом деле приоткрывается, поскольку, во-первых, смысловая структура «жизненного мира» оказывается избыточной по отношению к возможностям индивидуального опыта эйдетической рефлексии; а во-вторых, столь же избыточным и неисчерпаемым для нее оказывается и сам «примордиальный» пра-опыт изначального Я. Эта «брешь» породила ряд интересных идей. В частности, еще Ж.-П. Сартр в работе «Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания» акцентировал принципиальный факт спонтанности сознания, его неподконтрольности Эго: «Сознание со всех сторон ускользает от Эго, доминирует над ним и удерживает его вне самого себя посредством непрерывного творения <...> Нет больше барьеров, нет границ, нет ничего такого, что скрывало бы сознание от него самого. И тогда сознание, замечая то, что можно было бы назвать фатальностью спонтанности, вдруг наполняется страхом: именно этот страх, абсолютный и неистребимый, этот страх перед самим собой представляется нам конститутивным

моментом чистого сознания» [12, с. 119]. Очевидно, что эта спонтанность и этот страх являются «чистой», дорефлективной формой переживания «примордиального» пра-опыта изначального Я. Позднее, А. Гурвич в работе «Неэгологическая концепция сознания» дополнил эти соображения указанием на вторичный характер Эго по отношению к изначальной спонтанности сознания, вследствие чего Эго «никогда не может восприниматься непосредственно. Его можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт сознания в его отношении к определенной диспозиции» [5, с. 133]. В результате этих, и многих других исследований сложилась следующая проблемная ситуация, которую Жан-Люк Марион определил с помощью вопроса-афоризма: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или, возможно, кто приходит на смену субъекту?» [14, р. 85].

Одним из ответов на этот вопрос стала разработка идей респонзивной феноменологии с неклассическим пониманием субъекта как локализованного на границе с *чужим*. При таком понимании любой опыт становится сущностно диалогическим отношением. Как пишет об этом Б. Вальденфельс: «Творческое выражение опыта предполагает, что сам опыт открывает определенный вид диалогической структуры <...> Зияние между собственным и чужим способствует тому, что вещи никогда не обретают слово полностью <...> Многие, что сегодня живо в области феноменологии, движется на границе между могущим и не могущим быть выраженным словами, между видимым и невидимым. Такое мышление на границе и такое пребывание на границе дает возможность тому, чтобы призыв к “самим вещам” звучал дальше <...> в том смысле, что давал бы услышать претензию чужого в чем-то собственном» [4, с. 160–161].

Вместе с тем, по нашему мнению, следует учитывать и то обстоятельство, что очерченная проблематика активно исследовалась не только авторами, традиционно причисляемыми к феноменологам, но и в других течениях философии XX века, в особенности в «философии диалога». Весьма важно и то, что большинство «философов диалога» фактически пользовались методами феноменологии (редукцией, эпохе), а Э. Левинас сознательно пытался развивать идеи феноменологии, постоянно находясь в полемике с работами Э. Гуссерля. Поэтому следует рассмотреть на некоторых примерах наследие «философии диалога» в качестве некоторой неклассической феноменологии, по-своему осмыслявшей проблематику интерсубъектности. Такова задача данной статьи.

Феномен субъектности человека («Я») в «философии диалога» трактуется не в соотносительности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотносительности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотносительности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других традиций, понуждают их представителей понимать «Я» и «Ты» («Другого») как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, «социальной среды», «бессознательного» и т. п. Однако в действительности «философия диалога» глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке. Основной гносеологической презумпцией описанной модели является тот факт, что связывание мимолетных и случайных восприятий в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» и «Я» перцептивно нам никогда не даны). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную «вмещающую форму» и потому «модель души» [3, с. 43].

В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально конституирование «диалога» в качестве специфического предмета философской рефлексии происходило в рамках некоторых направлений религиозной философии, в первую очередь, христианской (М. Бахтин, А. Ухтомский, С. Франк, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, Г. Батищев) и иудейской (М. Бубер, Ф. Розенцвайг, Э. Левинас). Возникновение «философии диалога» обусловлено кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об «абсолютном Ты» – но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Однако этот исходный аспект онтологии диалога может в определенной

степени «выноситься за скобки», обращая философа уже к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени «снимается» противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая «сущность» человека понята здесь именно как открытый принцип его экзистенции.

*Любая универсальность непосредственно выступает для индивидуума в форме конкретно обращенного к нему «Ты» – и потому dia-logos как «через-слово» всегда является и duo-logos'ом (от duo – два), то есть «через-Ты». Философема «Ты» объединяет в себе признаки уникальности межличностных отношений и всеобщности символического Другого. В этом смысле диалог может быть определен просто как актуализация «Я-Ты-отношения», в отличие от «Я-Оно-отношения», которое является признаком «поверхностного» общения как простого «обмена информацией». «Ты» означает настоящую метафизическую тайну, поскольку представляет собой, с одной стороны, онтологическую границу индивидуального субъекта («Я»); а с другой, является единственной реальностью, причастность к которой эту границу преодолевает, через которую происходит трансцендирование «Я» – бытийный источник всего многообразия человеческого опыта. В свою очередь, сознание и речь человека пребывают в диалогическом режиме ровно постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями: *волей к различанию* (от difference Ж. Деррида) и *волей к общности смысла*. С одной стороны, в рамках единого «жизненного мира» обмен высказываниями возникает только в силу *неполноты включенности* в него каждого из собеседников – и поэтому они ценны друг другу именно этой своей взаимообогащающей различностью. С другой стороны, эта неполнота имеет своей обратной стороной *принципиальную избыточность* каждого из них относительно общего для них смыслового «поля» – и поэтому они должны (сознательно или бессознательно) делать усилия, чтобы не «выпасть» из него. Поэтому «топос» диалога глубоко парадоксален – он всегда происходит в некоем неизбежном «зазоре» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно. С точки зрения «чистой» рефлексии диалог двунаправлен: другой человек *фактически* (на уровне мировоззрения это может и не осознаваться) конституирует своим присутствием и реальной обращенностью ко мне актуально бесконечный смысловой горизонт «моего» бытия; но диалог происходит там и тогда, где и когда мы вдруг оказываемся способными увидеть (если, конечно, добровольно*

не «ослепляем» себя психологически и нравственно) в Другом действительную тайну его личности в виде бесконечно отдаляющегося, по мере нарастания нашего внимания к нему, открытого горизонта его внутреннего мира.

Тем самым, диалогическое отношение – это в первую очередь отношение бытийное, а уже вследствие этого оно становится и основой «коммуникации» в традиционном смысле этого слова. Эту *бытийную* суть “Я”-“Ты”-отношения удачно описывает А. В. Ахутин: «Ни “Я”, ни “Ты” не натуральные свойства сущего, называемого человеком, напротив, – это следы его ненатуральных возможностей... Первичное Ты – это *первичность моего ничто*, моя первичная, собственнойшая собственность. Мое ничто всегда уже обращено ко мне, взывает ко мне, приводит меня в себя, в сознание, в самосознание. Ты – это Я, всем существом поставленный под вопрос. Я – это мой ответ всем собой <...> Ты – тот, кто спрашивает – обращается во мне ко мне самому, ко мне одному, к моей одинокой единственности, к тому Я, которое всего лишь я, которым я отсутствую, которое *есть* мое отсутствие и которое призывается к ответу, ответом же может быть только все мое бытие, только мое *все* бытие. В первичном общении речь идет о бытии, речь идет самим бытием» [1, с. 297].

Поэтому, например, в «философии диалога» М. Бахтина бытийной формой самоосуществления человека является «по поступок» в его нетривиальном понимании, при котором «в основе поступка лежит приобщенность к единственному единству» истины, когда «вневременная значимость <...> мира Истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события», а «ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию» [2, с. 53, 18]. Тем самым, диалог можно определить как *общение в горизонте истины*. В свою очередь, отношение к Истине здесь – это не «диспозиция» и не интенциональное полагание, исходящее от Эго, но реальное *бытийное со-приобщение* к ней, открывающееся через открытость Другого. В. А. Малахов отмечает, что «как для Бахтина, так и для Бубера диалогический принцип включает в себя идею событийности бытия, специфичного для каждой его точки коммуникативно-творческого напряжения, выводящего за пределы любых априорных построений и обезличивающих абстракций» [12, с. 335]. Исходный момент осмысления в «философии диалога» М. Бахтина – это онтологическая избыточность человека, «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою». «Только сознание того, что в самом существенном меня еще нет, является организующим началом моей жизни, – пишет Бахтин, – Я живу

внутри себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность чуда нового рождения»; человек всегда «живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда с точки зрения их наличного бытия ничем не обоснованы <...> Отсюда эти вера и надежда носят молитвенный характер <...> И во мне самом это безумие веры и надежды остается последним словом моей жизни <...> Мое последнее слово лишено всех завершающих, положительно утверждающих энергий <...> В нем я обращаюсь вне себя и предаю себя на милость *другого*» [2, с. 190]. Таким образом, по Бахтину, Другой является конститутивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем разворачиваются в различных формах, создаваемых культурой. В этой первичной онтологии, как пишет Бахтин, «жизненное событие в его целом безысходно: изнутри жизнь может выразить себя поступком, покаянием-исповедью, криком; отпущение и благодать нисходят от Автора. Исход не имманентен жизни, а нисходит на нее как дар встречной активности Другого» [2, с. 151]. В «даре встречной активности» Другой становится «моим» Автором, и все люди подлинно со-бытийствуют лишь как со-авторы друг друга.

Стоит кратко рассмотреть ряд идей Э. Левинаса, трансформирующих ключевые понятия феноменологии в полемике с работами Гуссерля. Понятие интенции, по мысли Левинаса, «нужно воспринимать не в нейтральном развоплощенном смысле, в котором оно фигурирует в средневековой философии и у Гуссерля, но в общепринятом значении, включающем стимул желания» [10, с. 21]. Концепт «желания», с одной стороны, возвращает понятие интенции к ее укорененности в смысловой структуре «жизненного мира» (тем самым углубляя идеи позднего Гуссерля); а с другой – вскрывает изначальную укорененность интенций в структуре субъект-субъектных отношений. Далее, в то время как «понятие интуиции в гуссерлевой феноменологии представлено фактом для объектов *быть помысленными – gemeint – как* присутствующими в оригинале, «во плоти и крови», – отмечает Левинас, – но более глубокое «значение интуиции <...> связано с одухотворяющим ее смыслом, а не с «первичным содержанием» (названным в «Логических исследованиях» «представляющим»), содержащимся в «переживом» интуиции»; поэтому, в свою очередь, определение интенциональности не исчерпывается тем фактом, что она является простым выходом в бытие или субъектно-объектной корреляцией; загадка сознания не сводится к тому, что «любое

сознание является сознанием чего-то». Интенциональность – это <...> факт *наименования* тождественного, провозглашения чего-либо как чего-либо» [10, с. 333]. Тем самым, содержание интенциональности расширяется до акта установления имени явления на основе «одухотворяющего смысла». Имя привносит в содержание интенционального акта фиксацию его включенности в личностную динамику «жизненного мира», движимую интенцией-как-желанием.

С другой стороны, интенции сознания, направленные вовнутрь самой субъектности, обнаруживают здесь нечто «невыразимое или непередаваемое внутреннего мира». И это, по Левинасу, есть «предшествующая свободе ответственность <...> ответственность, предшествующая любому свободному обязательству, и это прежде, чем оно будет описано своей неспособностью появиться в сказанном. Итак, на фоне бытия субъект выделяется не своей свободой, которая сделала бы его господином вещей, но праизначальной затрагиваемостью <...> Посредством этой затрагиваемости субъект ответствен за свою ответственность, не может отстраниться от нее <...> Он есть ответственность прежде, чем стать интенциональностью» [9, с. 207]. Тем самым, всякой особой интенциональности предшествует «внутри» субъекта такая «праизначальная» вовлеченность в отношение с Другим, которая не сводима ни к какой отдельной интенции, и никакая сумма последних не может исчерпать это отношение.

Эта «праизначальная» вовлеченность делает предметом опыта «идею бесконечного», которая «конкретно осуществляется в виде отношения к лицу. Идея бесконечного, она одна поддерживает экстериорность Другого»; при этом «идея бесконечности превосходит мои способности – не в количественном плане, но <...> ставя их под вопрос. Она не исходит априорно из наших глубин; тем самым она является опытом по преимуществу» [10, с. 201]. Коррелятивные идеи Лица (лика) и Бесконечности, в конечном счете, составляют предельный и по сути неисчерпаемый предмет неклассической феноменологии Левинаса.

«Праизначальная» вовлеченность едва ли не самым глубоким образом открывается в феномене Книги. «Человеческое бытие, – пишет Левинас, – не только в мире, оно не только *in-der-Welt-Sein* (*бытие-в-мире*), но так же и *zum-Buch-Sein* (*бытие-к-книге*), в отношении к вдохновенному Слову» («хотя бы только книги, созданные до книг: вдохновенный язык <...> фольклора») [10, с. 360]. Книга в символическом смысле – как сумма универсальных смыслов, явленных в человеческом бытии и хранимых для каждого, – есть предельный предмет интенций сознания, в том числе

и в тех случаях, когда последние непосредственно обращены не к текстам, а к объектам.

Наконец, в радикально ином ключе разворачивается феноменология времени. По Левинасу, «присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная связь» [9, с. 81]. Тем самым, речь идет не о *durée* физического времени, но о времени в его прерывистом экзистенциальном измерении.

В заключение приведем наше собственное соображение относительно необходимых понятийных инноваций, которые бы более четко фиксировали инновации, которые внесла «философия диалога» в феноменологию. К таковым, думается, относится прежде всего необходимость применения нового понятия «интертенции» (в дополнение к понятию интенции в классической феноменологии), который фиксирует сущностную специфику того режима работы сознания, который имеет место в рамках диалогических процессов. Латинская приставка *inter-* непосредственно отвечает смыслу ситуации *zwischen* (М. Бубер) – т. е. ситуации такой взаимной обращенности двух сознаний, которая не является интенционально полагаемой «собственностью» ни одного из них, но оставляет необратимые изменения в каждом. Впрочем, это понятие фиксирует лишь нозтический аспект диалогического сознания, но не менее важен и аспект, который бы фиксировал бытийно-экзистенциальную специфику «вхождения» человека в диалог. Ведь человек не «входит» в диалог как в нечто, что будто бы изначально существует где-то вне его – но как раз наоборот, подлинный диалог возникает как эффект особой экзистенциальной «захваченности» ситуацией, по отношению к которой человек никогда не успевает заранее «настроиться». Это со-настраивание сознаний и происходит в процессе диалога. Этот сущностный признак диалога можно обозначить термином «раптивность» (от лат. *raptum* – «захваченное»; украинское слово «раптом» происходит от того же общего индоевропейского корня). Однако эти понятийные инновации требуют своего особого развернутого обоснования.

1. Ахутин А. В. На полях «Я и Ты» // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 284–303.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. – Киев: Next, 1994. – С. 23–217.
3. Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО АСТ, 1999. – 592 с.
4. Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск: Пропилеи, 1999. – 176 с.

-
5. Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры.– М., 2003.– № 2 (37).– С. 122–134.
 6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.– СПб.: Владимир Даль, 2004.– 400 с.
 7. Зеньковский В. В. История русской философии.– Т. II.– Ч. 1.– Л.: ЭГО, 1991.– 256 с.
 8. Иванов В. И. Ты еси // Иванов В. И. Родное и вселенское.– М.: Республика, 1994.– С. 91–95.
 9. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.– 266 с.
 10. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное.– М.; СПб.: Университетская книга, 2000.– 416 с.
 11. Малахов В. А. М. Бубер и М. Бахтин: акценты философии диалога // Малахов В. А. Уязвимость любви.– К.: Дух и Литера, 2005.– С. 329–342.
 12. Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры.– М., 2003.– № 2 (37).– С. 86–121.
 13. Шкуратов И. Н. К критике учения Гуссерля о «чистом Я» // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия.– М., 2003.– № 3.– С. 68–73.
 14. Marion J.-L., The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities, ed. S. Critchley & P. Dews, SUNY Press, 1996.– P. 44–86.

Елена Петриковская

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Проаналізовані неklasичні інтерпретації проблеми людини та методології її дослідження, для яких характерна орієнтація на феноменологію. Предметом філософської антропології стає конкретне самоздійснення людини у культурній творчості. Феноменологія веде до корекції загальнотеоретичного антропологічного дискурсу.

Ключові слова: *філософська антропологія, посткласичне мислення, буття свідомості.*

Проанализированы неклассические интерпретации проблемы человека и методологии ее исследования, для которых характерна ориентация на феноменологию. Предметом философской антропологии становится конкретное самоосуществление человека в культурном творчестве. Феноменология приводит к коррекции общетеоретического антропологического дискурса.

Ключевые слова: *философская антропология, постклассическое мышление, бытие сознания.*

Phenomenology as methodology of nonclassical anthropology is represented. Concrete self-realisation of the person in cultural creativity becomes a subject of philosophical anthropology. The phenomenology causes correction of a general-theoretical anthropological discourse.

Key words: *philosophical anthropology, nonclassical thinking, consciousness life.*

Философская антропология прошла ряд этапов своего становления. Раскрывая положение дел в современной антропологии, следует учитывать сосуществование ее классической и постклассических форм, а также то фундаментальное значение, которое сыграла феноменология при переходе к последним. Целью статьи является выяснение того, как связаны феноменология и философская антропология. Актуальность подобного исследования вызвана наметившимся в среде философов разочарованием в познавательных возможностях феноменологии, что выражается в критике Гуссерля и поисках «новой феноменологии» (см.: [1; 9; 12; 13]). Как отмечает Герберт Шпигельберг, любой кризис в основаниях человеческого знания и практики является одновременно вызовом для феноменологии. Однако нет определенного ответа на вопрос, способна ли она по-прежнему принять его [14, с. 631].

В европейской философии традиционно сосуществуют две традиции – логико-методологическая и антропологическая. Первая традиция тесно

связана с научным познанием, его объективностью, хорошо вписана в идеалы классической рациональности и парадигму отражения. Эта философская традиция глубоко проникла в европейскую науку и культуру. «Но при всей ее значимости она приложима только к идеализированному миру теоретизма, где господствуют абстракции сознания вообще, претендующие на выражение сущности и отвлечение от всего несущественного» [8, с. 466]. Однако при этом происходит отвлечение и от важных особенностей человеческой личности, ее жизнедеятельности, социально-культурной, исторической обусловленности. Вышеописанная философская традиция соответствует классической форме научной рациональности. Антропологическая традиция истины, познания не имела в европейской философии и науке такого значения, как первая. Ее время приходит в том случае, если от любой философской проблемы не «отделяются», ссылаясь на единственно верный формально-логический подход.

Главная трудность на путях формирования антропологии в качестве науки – человеческое сознание, которое К. Леви-Стросс характеризует как «тайного врага» социогуманитарного познания [6, с. 343]. С позиций классической науки принято считать, что сознание в виде ценностных ориентаций, идеологических и политических установок, личностных и групповых интересов, традиционных мнений, различных предрассудков искажает картину объективного мира, которую стремится создать рациональное мышление, возводит барьеры на пути к объективной истине, вступает в конфликт с принципами научности.

Философская антропология возникает лишь на определенном этапе развития мировой философской мысли и связана с высоким уровнем философской рефлексии о человеке. Она предполагает также определенный уровень развития личностного сознания. Антропологическое знание можно назвать самопознанием, неотделимым от самооценки, не позволяющей исключить (вынести за скобки) субъективность самого рефлексирующего подхода. Индивидуальность исследователя привносится в познавательный процесс и сказывается на его результатах. В самопознании, как заметил А. Уайтхед, единство субъекта и объекта фиксируется как «событие», в котором субъект есть «беспокойство об объекте». Это «беспокойство» сразу же помещает объект в качестве компонента опыта субъекта с эмоциональной окраской, исходящей от объекта и направленной на него [11, с. 576].

Можно согласиться с Э. Левинасом, что «способ приближения человека к центру исследования целиком зависит от фундаментальной озабоченности вопросом «что значит быть?» [5, с. 210].

Феноменологический метод, который Э. Гуссерль разработал и использовал в первой части «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», не был изобретением Гуссерля, так как уже применялся великими философами всех времен, не всегда, впрочем, с рефлексивной ясностью относительно собственного метода. Суть феноменологического метода коротко: надо обратить внимание на сами вещи. Имеется в виду следующее: обсуждаться должны не теории о вещах; скорее, нужно «заключить» («поместить в скобки» анализа) все, что было услышано или прочитано, одним словом, – создано, сконструировано для самого себя; вместо этого важно несконструированным, непредвзятым взглядом окинуть сами вещи и опереться на непосредственные наблюдения и опыт. Если мы действительно хотим понять, что такое человек, мы должны прежде всего сделать попытку максимально переместиться в ситуацию, в которой мы познаем человеческое бытие; иначе говоря, переместиться в то, что мы познаем в самих себе, и в то, что мы познаем во встречах с другими людьми.

В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль выходит на проблемы философской антропологии. Он формулирует их следующим образом.

- 1) Человечество *борется* за понимание самого себя, и это – величайший исторический феномен.
- 2) Если человек превращается в «метафизическую», то есть чисто философскую проблему, встает вопрос о нем как о существе разумном. Это подразумевает решение вопроса о соотношении в человеке «разума» и «не-разума». Не следует считать разум специфическим свойством человека, а «не-разум» – неспецифическим, «природным» свойством человека, роднящим его с нечеловеческими существами. Такую ошибку допускает новоевропейская философия. Мы поймем человека, зная, что, с одной стороны, во всем человеческом, включая мысль, есть нечто, принадлежащее общей природе живых существ и лишь из нее познаваемое, и что, с другой стороны, нет ни одного человеческого свойства, целиком принадлежащего общей природе живых существ и познаваемого лишь из этой природы. Даже голод человека – не то же самое, что голод животного. Человеческий разум нужно понять в связи с *человеческим* «не-разумом».

Предметом феноменологической философии выступают не вещи и их объективные свойства, а феномены вещей, вместе с полагающим (конституирующим) их сознанием. Концепт «вещь, трансцендентная сознанию» – результат работы сознания. Сознание понимается не как эмпирическое, а как абсолютное, то есть раскрывающееся в результате

особой методологической операции – трансцендентальной редукции. Задача трансцендентальной феноменологии состоит в выявлении конститутивных актов, полагающих бытие всего трансцендентного.

Новоевропейская парадигма осмысления человеческого бытия, показавшая себя в целом как эффективная и полезная объяснительная схема, в XX веке подвергается критике как неспособная понять стоящие перед человечеством духовные проблемы. Ведь она – целостный и убедительный образ *определенной* культурной формации – «эпохи Модерна». В другую эпоху она рассматривается как «самовоспроизводящаяся методологическая ловушка, ведущая к уничтожению подлинной специфичности личностного начала в человеческой жизни» [7, с. 109].

Сегодня «все более осознается, что там, где человек присутствует, он всегда значим и не может быть выведен за скобки без последствий для видения и понимания самого процесса или события» [8, с. 12]. Формируется неклассическая теория познания, стремящаяся быть адекватной живому, непосредственному познанию. «Возникает необходимость рассматривать теорию познания (гносеологию) и эпистемологию (учение о научном познании) как части, входящие в более широкую область – философию познания, где они сохраняют свою абстрактно-гносеологическую и логико-методологическую природу и форму, но одновременно получают экзистенциально-антропологическое и «историко-метафизическое» осмысление. Философия познания обращается не к абстракции субъекта, но к целостному человеку познающему, что порождает новые и актуализирует существующие в истории философии проблемы, не выявленные или отвергавшиеся в традиционной гносеологии» [8, с. 13].

Феноменология стремится изолировать философские проблемы от предустановленных контекстов и формулировок. Как отмечает Н. А. Иванова-Георгиевская, Гуссерль «переформулировал» традиционный «вопрос о познании мира в вопрос о том, каким образом человек представляет мир как имеющий определенное значение и смысл» [4, с. 33].

Философская антропология берет на вооружение многие идеи Э. Гуссерля, которые достаточно полно характеризует Э. Левинас в работе «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», формулируя на их основании новые задачи исследования.

- Регионы бытия взаимно различаются не только сущностью и категориями, отграничивающих их сущность, но и своим существованием. «Существовать» не означает везде одно и то же [5, с. 16].

- В рамках новой онтологии объектом исследования должна стать не только сущность вещи, но и ее существование. Нужно задаться вопросом о том, что именно означает тот факт, что вещь есть. Каковы модусы существования разных регионов бытия?
- Существование предмета доступно нам только через познание того, что именно оно значит для нас. Гуссерль утверждает: реальным является субъективный мир, мир физической природы – реальность иного уровня. Идея интенциональности позволяет Гуссерлю приписывать «объективность» этому «субъективному» миру.
- Натурализм, суть которого – в онтологическом отождествлении сознания и материи – сводит идеальность предмета к содержанию психической жизни. Необходимо расширить понятие существования, чтобы избежать овеществленности сознания [5, с. 22]. Преодоление натурализации сознания позволяет реабилитировать сущности, которые в противном случае подвергаются натурализации. «Там, где наука о природе еще права, натурализм уже ошибочен» [5, с. 21]. Натурализм забывает, что мир естествоиспытателя необходимо отсылает к «субъективному» миру. Но именно его натурализм старается исключить из реальности как чистую кажимость, обусловленную эмпирической природой человека, – природой, не способной непосредственно достигнуть мира вещей в себе. Но природа естествоиспытателя, хотя он и притязает на преодоление наивного опыта, существует только в соотношении с ним. То, что изучает естественная наука, уже некоторым образом усматривается в восприятии.

Основная интуиция гуссерлевской философии, по мнению Э. Левинаса, состоит в том, чтобы, с одной стороны, приписать абсолютное существование конкретной сознательной жизни, а с другой стороны, преобразовать само понятие жизни сознания. Сознательную жизнь следует описать как жизнь в присутствии трансцендентного бытия [5, с. 34].

Гуссерль различает бытие как переживание и бытие как вещь – разные модусы бытия, в этом обнаруживается самое кардинальное различие между сознанием и реальностью. Подробно исследуя существование различных регионов бытия, он в отношении сознания, к которому отсылают все регионы, ограничивается тем, что говорит об абсолютности его существования. Сознание существует независимо от рефлексии. Оно готово к тому, чтобы быть воспринятым (иначе, чем внешние предметы).

Таким образом, заключает Левинас, идея некоторой сферы, изначальной по отношению ко всякому бытию, заставляет нас изменить само понятие бытия, усматривая его не в идее субстанции, а в идее субъективности. Увидеть во внешнем мире исключительно феномен –

значит прояснить смысл его существования и показать, каков модус его наличествования в жизни [5, с. 42].

Проблема отношения субъекта к объекту коренится в субстанциалистской онтологии, где существование мыслилось по типу вещи, основание которой – в ней самой. С таких позиций отношение существования ко всему, что не есть существование, выглядит загадочным. Но Гуссерль преодолевает субстанциалистское понимание существования и показывает, что субъект не есть некая вещь, которая сначала существует, а затем вступает в отношение с объектом. Отношение субъекта к объекту есть первичный феномен, и только в нем обнаруживается то, что называют «субъектом» и «объектом».

Воспринятый объект дан как нечто воспринятое лично. В восприятии мы имеем дело не с миром образов, указывающих на стоящий за ним мир вещей. Напротив, в восприятии мы имеем дело с самим оригиналом. Схоластическая концепция сознания не достигла того пункта, который составляет оригинальный вклад Гуссерля: сознание оставалось замкнутой сферой, а интенциональность – явлением, пребывающим внутри нее. Поэтому интенциональный характер сознания приводил не к реальной, а к чисто психологической трансцендентности. Жизнь сознания оставалась субстанцией, мыслимой по образу материальной вещи; интенциональность не составляла модуса самого его бытия. И суть гуссерлевской концепции заключается в том, что в самую сердцевину бытия сознания она поставила контакт с миром.

Конкретную жизнь сознания феноменологи рекомендуют рассматривать во всех ее формах, а не только в форме чистого теоретизирования. Соответственно реальный мир предстает не просто как мир вещей, коррелирующих с актом восприятия или актом чистого умозрения, но как мир объектов, обладающих пользой и ценностью. Принадлежность «ценности», «желаемости», «полезности» объективной сфере не означает, что они даны в теоретическом представлении. Предикаты ценности, эмоциональные предикаты принадлежат существованию мира: мир – не индифферентная среда чистого представления. Конкретное переживание – источник существования мира – вовсе не чистая теория, а жизнь действия и чувства, воли и эстетического суждения, заинтересованности и бескорыстия [5, с. 49]. Мир выступает объектом теоретического созерцания, желания, ощущения, действия, красоты, добра. Все эти понятия образуют онтологические структуры мира. Существование мира не является пустой формой, приложимой к любой сфере бытия. Само существование мира имеет богатую структуру, которая изменяется согласно различным регионам бытия.

Гуссерль называет состояния сознания словом «Erlebnisse» – «переживания». Этот термин, согласно Гуссерлю, приближает понятие сознания к понятию жизни, то есть побуждает нас рассматривать его в том богатстве и многообразии аспектов, которое характерно для нашего конкретного существования.

Антропология в конечном итоге должна тематизировать человека как разумное существо. Непосредственная задача наук – осуществление человеческой жизни, исходя из чистого разума. Во имя этой задачи необходимо обновление сознания разума и его целей. Разум является «обозначением абсолютных, вечных, надвременных, безусловно действующих идей и идеалов» [2, с. 198]. Гуссерль предлагает науке снова обратиться к своему фундаменту – жизненному миру, причем в его трактовке жизненный мир имеет инвариантную «всеобщую структуру». В философском отношении задача заключается в том, чтобы глубоко и всеохватывающе проанализировать априорные структуры жизненного мира, затем там можно будет открыть самые первоначальные структуры разума.

Возвращение к жизненному миру должно, по Гуссерлю, показать, что все априорные структуры наук в конечном итоге обоснованы в жизненном мире. Гуссерль полагал, что самые элементарные слои мира и жизни проявляют совершенную рациональную структуру и на их инвариантности можно соорудить надежное здание наук.

В школе Гуссерля было осознано, что сведение «человеческого измерения» в сознании и познании только к психологическому (психическому) и толкование релятивизма только на этой основе существенно обедняют и искажают саму проблему истинного познания. С введением «жизненного мира» и осознанием присутствия человеческих смыслов в основании науки Гуссерль признал объективную значимость культурно-исторических и социально-психологических параметров познания, хотя и остался противником психологизма в традиционном (индивидуально-психическом) смысле. Под влиянием феноменологии психологизм подвергся исследованию, были выявлены различные его смыслы, а также возможности «непсихологического» подхода к явлениям сознания.

Ученики Гуссерля применяют феноменологический метод для нового философского определения человека, задавая тем самым и направление исследования «природы человека». М. Шелером проблема философской антропологии понимается как проблема специфической целостности человека и ее специфической структуры. Для создания фундамента философской антропологии – «науки о сущностных формах живой

экзистенции» и понятийного аппарата антропологии Х. Плеснер прибегает за помощью к феноменологическому способу исследования, а именно к идее доопытного структурно-аналитического описания, универсально приложимого ко всем «имеющимся в виду» предметам. Благодаря Гуссерлю внимание философии и отдельных наук направлено на те слои «бытия» в природе, душе и духе, без обращения к которым науки не могут построить свои понятия – слоям непосредственного, к данностям, к «феноменам», составляющим прерогативу переживания, созерцания или сущностной интуиции [10, с. 45]. Чем больше теоретизируется наука, тем скорее эти слои выпадают из ее внимания, тем больше наблюдается отчуждение исследователя от чувственности, от созерцания. Кстати, отсюда понятен и слабый интерес к антропологии среди ученых. Ведь при исследовании ее предмета нельзя игнорировать то, что схватывается только ощущением, чувством, интуицией, и переоценивать возможности понятийного познания. Получилось, что в европейской философии науки те феномены, которые в своей внутренней качественной определенности ускользают от эмпирически конструируемого понятия, свели к субъективным ощущениям, к субъективной видимости, обусловленной конституцией человека (цвет, звук, «душевное состояние»). При этом сам феномен (окраска, «смятение») оставался для эмпирического понятия непостижим.

Ведущей характеристикой антропологической философии является внимание к человеческому бытию в его индивидуальности и конкретности. Для нее феноменология была прорывом к новому оформлению философии (если под философией понимать самоосознание человеком своего пребывания в собственной среде).

Одной из определяющих тем антропологического знания в феноменологической философии является выявление смыслов, через которые человек идентифицирует в себе свою «человечность» и через которые он выявляет акты познания сущностного как целостный «Я»-субъект сущностной рефлексии в отношении «Я–Мир» [3, с. 12–26].

Понятие «мир» играет важную роль в философско-антропологической рефлексии. «Мир» здесь не тождественен космологическому понятию мира. «Мир» вообще означает определенную тотальность (всеобщность). Космологическим понятием мира мы охватываем совокупность всего действительного, взятого само по себе, составляющие которого пребывают во взаимосвязи друг с другом. В случае антропологического понятия мира всегда идет речь о совокупности значимого для субъекта – о чьем-то мире. Происходит процесс творческой актуализации совокупности сущего – мир человека – всегда соотносится с определенными

актами субъекта, которые делают возможным этот мир, познавая и ограничивая в этих актах круг возможных значений.

Феноменология – определенный метод рефлексии, который подводит под непосредственное созерцание и интуицию критический фундамент. Чтобы понять человека, недостаточно проникнуться его чувством, вспомнив при этом свои собственные чувства и переживания. Надо перепроверять, поняли ли мы на основе нашего личного воспоминания то чувство, которое испытывает другой. В противном случае, легко возникают всевозможные недоразумения, для избежания которых необходимо постоянно возвращаться к критической позиции.

Применяя феноменологический метод, философия перестает быть отвлеченным логическим конструированием и стремится быть философией опыта (речь не идет об узком понятии опыта как «чувственного опыта») и исторической конкретности. Часто оказывается, что доступ к важнейшим областям жизненного опыта оказывается закрытым. Возникает актуальная задача подвергнуть различные предметные сферы новому феноменологическому понятийному просветлению (тело, чувства, женский опыт).

Подводя итоги рассмотрения значения и перспектив использования феноменологического метода в области философской антропологии, можно сделать следующие выводы. Философская антропология наследует подход Гуссерля, суть которого в том, что основатель феноменологии приписывает сфере сознания специфическое существование. Неклассические концепции человека, для которых вопрос заключается в том, как возможно исследование человеческого сознания в его бытийном плане, строятся на основе феноменологии.

Как методология, феноменология требует от каждого, занимающегося исследованием человека, соблюдения ряда условий в теории: расширение понятия опыта (опытное суждение может претендовать на значимость не только в форме закона, обладающего характеристиками всеобщности и необходимости, категориальный синтез осуществляется в более широких областях опыта); факты сознания, данные в целостности человека, рассматривать как равноценные друг другу, поскольку в познании действительности принимает участие не один рассудок, а весь комплекс человеческих отношений к миру (эмоциональное, волевое и т. д.); исходить из жизненно-практической нагруженности опыта (интересами и целями), активности восприятия.

Научное значение феноменолого-антропологического дискурса состоит в объяснении той сферы субъективности, которая в принципе необъективируема и не может стать предметом познания. Субъективность

поэтому предстает как специфическая реальность, присутствующая в любых человеческих актах, но неотделимая от них. Сегодня поставлен вопрос о необходимости новой феноменологии, вооруженной новым подходом, который смог бы прорвать кольцо субъективистской версии философской антропологии. Кто реализует этот подход – новая феноменология или какая-нибудь иная методологическая стратегия – покажет время.

1. Вельш В. Разум и кризис. Гуссерль: спасение через углубление разума // Феноменология і мистецтво. Щорічник 2002–2003.– К., 2005.– С.149–158.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука.– Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.– 752 с.
3. Дондюк А. Есенційні виміри антропологічного знання: феноменологічні пошуки розв'язання // Філософська думка.– К., 2003.– № 5.– С.12-26.
4. Иванова-Георгиевская Н. А. Феноменологические идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером // Феноменология і мистецтво. Щорічник. 2002–2003.– К., 2005.– С. 33–50.
5. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода.– М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.– 752 с.
6. Леви-Строс К. Структурная антропология.– М.: Наука, 1983.– 537 с.
7. Малахов В. А. Уязвимость любви.– К.: Дух і літера, 2005.–539 с.
8. Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы.– М.: Прогресс-Традиция, 2002.– 624 с.
9. Наливайко И. М. Повседневность и проблема культурной самоидентификации // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество.– М.: Академический Проект; РИК, 2005.– С. 224–235.
10. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
11. Уайтхед А. Избранные работы по философии.– М.: Прогресс, 1990.– 718 с.
12. Шеманов А. Ю. Судьбы образов иного в современной культуре (к вопросу о концептах образа себя и иного) // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество.– М.: Академический Проект; РИК, 2005.– С.196–224.
13. Шміц Г. Для чого нова феноменологія // Феноменологія і мистецтво. Щорічник. 2002–2003.– К., 2005.– С.159–168.
14. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение.– М.: Логос, 2002.– 680 с.

Олена Садоха

ДО ПРОБЛЕМИ СОЦІАЛЬНОЇ РЕЛЕВАНТНОСТІ

Стаття присвячена вивченню перспективних розвідок щодо розв'язання проблеми установалення соціальних взаємин через актуалізацію теми нормальності в межах соціальної феноменології.

Ключові слова: релевантність, соціальне середовище, типіка, нормальність, повсякденність, трансцендентність, межа.

Статья посвящена изучению перспективных исследований, направленных на решение проблемы установления социальных отношений посредством актуализации темы нормальности в рамках социальной феноменологии.

Ключевые слова: релевантность, социальная среда, типика, нормальность, повседневность, трансцендентность, граница.

The article is devoted to research perspective explorations decisions of a problem of formation of social relations by means of studying a theme of the normal in social phenomenology.

Key words: relevance, the social environment, typical, normal, everyday, transcendence, fringe.

Феноменологічні розвідки у площині досліджень соціальної релевантності експлікують проблемне коло установалення соціальних взаємин та їхніх меж, зокрема через «тематизацію типізації»¹, відкривають шлях до переосмислення найактуальнішої проблеми всіх часів людського існування – нормальності. Певні напрацювання з цього приводу закладено Едмундом Гусерлем. Проте тільки з Шюцевих студій починає розгоргатися цілісне подання зв'язку між нормальністю і повсякденною типікою. Проте і тут доцільно підкреслити момент лише «початку», імпліцитної присутності, у той час як саме ґрунтовне вивчення радше пов'язано з роботами, зокрема Ріхарда Гратгофа, Моріса Натансона. У зв'язку з цим видається слушним продовжити розвиток порушеної раніше проблематики соціальної релевантності [зокрема 1; 2; 3, с. 96–100] і проаналізувати специфіку зв'язку між нормальністю і типікою, спираючись на соціальну феноменологію Гратгофа, через з'ясування специфіки тематизації взаємозв'язку між нормальністю і схемами типізації щодо активного соціального середовища, а також через експлікування вихідної настанови щодо зіставлення типіки і нормальності в межах соціальної феноменології.

Відповідно до дослідницької мети проаналізуємо позицію «соціальної феноменології» Гратгофа, який виступає з низкою критичних зауважень щодо пропозицій ідентифікувати «нормальне» повсякденності з «типичним», що відкриває взаємозв'язок між «схемами типізації» і «нормальністю» в комунікативній ситуації. Видається слушним відзначити,

що своє перше уявлення щодо визначеного зв'язку Гратгоф подає в статті «Про нормальність в повсякденному житті» (1973). У подальшому ця робота продовжена під час участі у констанцькому дослідницькому проєкті «Соціальна релевантність та біографічна структура», що за її підсумками було видано статтю в збірнику «Альфред Шюц та ідеї в соціальних науках» (1979), а також у головному творі «Milieu (активне соціальне середовище – О. С.) і життєсвіт» (1989, S. 338–368).

Розпочати аналіз доречно із прояснення особливості гратгофівських дефініцій, зокрема нормальності. Нормальність слід розглядати не як життєсвітове апріорі, а як соціальну організацію спільнолюдського середовища, в котрому вже завдана повсякденна типіка. Таке понятійне заміщення інтендує методологічну специфіку пропозиції Гратгофа. Він обстоює, що дослідження конкретного дійового переживання індивідуума в оточенні та визначення якогось організаційного способу соціального середовища не перебувають у площині принципового конфлікту або на радикальній відстані від традиційних соціально-наукових методів дослідження. Це вчення сприяє поняттєвому проясненню відповідної роботи, «не занурюючись у зарости філософської рефлексії» (Гратгоф). Обмеженість та завершеність кожного досвіду дій, а також їхнє розмаїте диференційоване опосередкування завдяки наявності інших закладають «межі», або «обмеженості» кожного середовища. Ці межі мають свої особливості, котрі необхідно враховувати. По-перше, вони визначені у вимірі фактичного, потенційного знайомого буття в кожному конкретному випадку. По-друге, вони трансцендуються кожною типізацією.

Гратгофівське прагнення вирізнити поняття нормальності і типовості зумовлено усвідомленням низки проблем, які можуть виникнути під час ототожнення названих концептів, зокрема щодо меж соціального середовища, тому що в такому разі йтиметься про звуження «соціального середовища» до «життєсвіту» окремого поодинок. Це в свою чергу призведе до обмеженості пояснення типових досягнень іншого під час конституювання активного соціального середовища, котре, за спостереженнями Гратгофа, можливо пояснити тільки додатково – через рольову теорію. Але саме такий шлях він і піддає критиці. Обстоювана ним теорія типізації має підтвердити, що не існує «абсолютно іншого буття», іншого зі своєю типікою. У протилежному разі, якщо таке визнати, то стають наявними схеми типізації у грі, котрі подають іншого саме як – абсолютне інше. Недаремно у різних виставах соціальної гри з'являються «ненормальні», «варвари», «ідіоти». Поданий в девіантній теорії процес утворення груп, здається, тільки підтверджує порушене Гратгофом питання. Як тільки є у наявності та розпорядженні схеми типізації, то

виникають відповідні обмеження щодо повсякденної самозрозумілості. Одночасно з визначенням цих обмежень закладаються межі й активного соціального середовища.

У зв'язку із зазначеним видається слушним розглянути відповідь на доречне питання про складники схеми типізації нормальності під час такого закладання меж. Нормальність як конститутивна здатність щодо типізації світу визначається через межі типової та повсякденної комунікації. Те, що існувало б по той бік межі, або радше сказати границі, було б досяжне тільки за допомогою жорсткої формальної конструкції. Інакше кажучи, відповідь на питання про розташоване «по той бік» світу типово-нормального Я має лунати таким чином – це галузі примітивного мислення, дитячі фантазії, світи божевілля, омани. Проте спадає на думку необхідність враховувати те, що кожний з цих світів, незважаючи на абсолютно різні за типікою та нормальністю повсякденності, має в розпорядженні свій власний когнітивний стиль, свою дистинктивну типіку. Гратгофом унаявлюється ще одне важливе щодо цього питання про встановлення різниці, або «рекогніцію та аппрегензіювання розрізнення»² та пов'язана з цим проблема валідності обґрунтованості зрозумілості. Визнається, що типіка та нормальність визначають свої межі, коли вони прирівняні в соціальному середовищі. У зв'язку з цим слід підкреслити важливе щодо розуміння послідовності традування визначеного Гратгофом напрямку міркувань (як протилежного системному) судження: переходи, опосередкування з «іншими» світами стають доречними в системах. Тому «систематичне» продовження повсякденної комунікації здійснюється через «код», іншу логіку, стиль примітивного мислення [6, S. 347]. Тобто до уваги береться «константа» комунікативних стилів, котра повинна залишатися чинною щодо ділянки первісної та конститутивної типіки. «Прийняття константи» приведе до самостійності кожної комунікативної системи, що пожвавляє картезіанство. Радикальне диференціювання повсякденності на світи, наприклад, дитячого і примітивного, за Гратгофом, впливає з помилкової відмінності нормальності та типіки, оскільки повсякденне середовище іншого не є більше безпосереднім для інших. У своїй критиці Гратгоф доводить, що можна розв'язати ці труднощі, якщо відмінність між охопленою середовищем знайомістю та типово-охопленою близькістю подається як основоположна відмінність в структурі знань. У такому разі межі соціального середовища повинні визначатися не через типову близькість, а через нормальний рівень знайомості. З цієї думки випливає: типіка та типізації того, що діє, посилаються на межі соціального середовища як минушу структуру, а й тому таку, що «трансцендує». У

зв'язку з цим спадають на думку певні наслідки з Шюцевих студій, а саме, що проблема трансцендентності розв'язується в теорії життєсвітowego символу. Головною темою цих студій є теза, що схеми типізації, котрі фундовані в соціальному середовищі, посилаються на соціальне середовище як на «індекс» їхньої реконструкції та «нормалізуються». Основоположна відмінність між «знайомістю» та «близькістю» виявляє у грі іншу відмінність, що важлива для теорії соціального символу. Йдеться про шюцівську «регіоналізацію» символу, але, як відзначає Гратгоф, подану, проте не розв'язану. Зважуючи на це, експлікуймо запропонований ним шлях вирішення.

У зв'язку з цим доцільно звернути увагу до визнання «завершених» зв'язків активного соціального середовища, оскільки вважається, що саме це сприяє розумінню «сумнівної тендітності» (Гратгоф) символів. Мовиться про те, що остання й вирізняє регіональний символ від універсальних знаків та їхньої «системно-специфічної пронизливості». Таким чином, життєсвітова різниця знаків та символів фундується на «напруженні» між універсальністю знаків та регіональністю символів. Це вимагає подальших з'ясування, що робить Гратгоф через наведення трьох прикладів. Слушним щодо цього стає загальний момент, котрий об'єднує всі три приклади. Він нагадує предикативну фігуру висновку, котру свого часу Пірс назвав «абдуктивною», зокрема ця тема була досліджена автором [3], тому тут тільки наголошено на певних її аспектах, а саме: абдукція насамперед виявляється допредикативною та у цьому сенсі є суттєвим моментом інноваційного процесу розуміння як в повсякденності, так і в науці³. Відповідно до обраної мети тут можливо тільки зупинитися на аналізі пропозиції Гратгофа. Для нього важливо, що абдукції знаходяться в екстраординарному зв'язку з типізаціями. В амбівалентних ситуаціях повсякденного діяння та поведінки двозначність спрощується завдяки варіативності та розрізненню схем типізації, конституюванню нового типу. І саме цей процес, як доводить Гратгоф, має абдуктивну структуру. У зв'язку із зазначеним виявляється, якщо виходити з прийняття життєвого світу як універсально всеосяжного, то випадки «примітивного» або «шизофренічного» мислення стають (за значенням) тільки зразками процесу «залишкової» типізації. Ці ідеї викладені Гратгофом, зокрема через обговорення гусерлівського аналізу аномального в його зв'язку із класифікаційними схемами повсякденної та наукової типіки у статті «Про логічні і соціальні типи» ([7]; про це див. також у авторській: [4]). У зв'язку з цим запропоновано і подано «феноменологічне читання» названих прикладів. Висловлювання,

наведені в прикладах, виявляються предикативними показниками для процесу типізації проблематичного, а не типіки повсякденності.

Зіставляючи типіку і нормальність, Гратгоф висуває таку гіпотезу. Вважається, що типіка та нормальність розрізнені через конституювання схем типізації, в свою чергу, повсякденна нормальність є подальшою проблемою повсякденної типізації. У зв'язку з цим вона є конструктом повсякденної типіки і тому фундаментальною формою організації соціального середовища. У такому разі «нормалізація» соціального середовища розглядається як суцесивне, проте водночас сумнівне досягнення, тому що виникає в нез'ясованому зв'язку зі структурою норм повсякденності. Закладання меж соціального середовища, котре здійснюється через застосування схеми типізації, часто пов'язано із створенням аномалій, у разі порушення схем. У зв'язку з цим й порушується питання про їхню нормальність. Тут є сенс згадати про те, що у Герд Бранд [5] також є посилання на гусерлівські розробки щодо зв'язку між повсякденними аномаліями і життєсвітовою нормальністю, з якими виявляється знайомий Гратгоф. Це сприяє його особистому наново зверненню до Гусерля і відзначенню таких висновків. Мовиться про те, що Гусерль розглядав цю тему на «простому ступені» сприйняття смислу, а саме у контексті елементарних типізацій, котрі діють під час конституювання досвідного предмета як сприйнятої речі. У зв'язку з цим у нього міститься надто важливе попередження щодо аномальності або аномальності сприйняття смислу людини. Він нагадує про можливість, що інтерсуб'єктивна аномальність може впливати на спільний процес конституювання. У нього також можна знайти міркування про «додаткове» виявлення ставлення до нормальної досвідної спільності та спільності з аномальними функціями. Звичайно, про інтерсуб'єктивну аномальність або аномальність знає не тільки кожний психіатр, а й будь-яка людина має передбачати її у своєму соціальному досвіді. Соціальні конструкції «нормальної досвідної спільності» стають зрозумілими, за Гусерлем, як проблема суцесивності вже минулої життєсвітової типіки. Такі міркування Гусерля змушують Гратгофа порушити питання про пошук обґрунтування подальшого припущення, що повсякденна нормальність так само, як і аномальність, виникає в зв'язку зі схемами типізації соціального середовища. Розв'язуючи це питання, Гратгоф спирається на два відповідних напрями дослідження: культурно-антропологічні студії Мері Дуглас та бейтсонівські дослідницькі напрацювання. Обидва напрямки мають спільні риси, зокрема вивчають, якою мірою соціальне середовище генерує місцеві класифікаційні порядкові зразки – тобто, за термінологію гратгофівських зацікавлень, – «схеми типізації», котрі для

активного соціального середовища і тільки для нього виявляються типовими. Окрім цього, важливо підкреслити і спільну думку, що аномалії мусять виникати на цій підставі з подальшим розвитком соціального зв'язку, що їх охоплює. Кожний з цих напрямів містить плідні ідеї, котрими прагне скористуватися Гратгоф. Бейтсоном порушується питання про нормальність соціального середовища. У бейтсонівських дослідженнях комунікативних ситуацій Гратгофа приваблює впровадження і застосування такого поняття, як подвійний зв'язок для визначеної комунікаційної аномалії. Зроблено цікаве спостереження, що «патологічно» зрозумілий зв'язок був стійким та не розв'язаним ззовні соціального середовища, тому комунікативна нормалізація в соціальному середовищі повинна передбачати опосередкування. Це свідчить про те, що такого роду «подвійно переплетені» комунікаційні порушення унаочнюють «дефіцит» або обмеженість соціального середовища. У свою чергу, Дуглас висловлює суттєві критичні зауваження, ґрунтуючись на численних фактах, щодо так званого «примітивного» мислення. Розглядаючи логічні аномалії, котрі призводять до тези про примітивні когнітивні структури в структуралізмі, вона відзначає, що звернення до контексту дій спілкування з живими організмами виявляє, що вони вже постають не упорядкованими в таксономічній системі соціального середовища. Аномалії живої та неживої природи є відсиланням до специфічного орієнтаційного зразку відповідного соціального середовища, що визначає межі між анімалістичним та людським. Мовиться про те, що якраз через такі аномалії унаявлюється процес нормалізації соціального середовища.

На підставі зазначених міркувань виявляється значущим для соціальної феноменології Гратгофа такий спільний момент із напрацювань двох вище позначених напрямів, а саме – виокремлення ділянки дослідження проблеми «нормалізації» у активному соціальному середовищі. До того ж стає обґрунтованою висунута теза про нормальність як соціальний конструкт соціального середовища. Проте проблема конститутивної теорії нормальності вимагає звичайно подальшого прояснення питання про зв'язок між схемами типізації та нормалізацією соціального середовища. У зв'язку з цим у Гратгофа можна знайти чотири аспекти, визнаних за важливі для емпіричної роботи. Перший пов'язаний зі встановленням соціальних конститuant суджень про нормальність. Другий покликає з'ясувати вплив картезіанських розміркувань на повсякденні уявлення нормальності. Третій аспект пов'язаний з обговоренням перспективи аналізу проблеми нормальності в категоріях теорії дій. І останній, четвертий передбачає звернення до

Шюцевих студій з метою встановлення слухності щодо позначеної проблеми шюцівського розрізнення персонального типу та типу дій. Поступово з'ясуємо кожний. Беручи до уваги необхідність обґрунтування судження щодо конструкцій комунікативного контексту дій, соціальна феноменологія не може оминати гусерлівські пропозиції щодо аналізу типізації з такого роду контекстів, де досвід дій подається у судженнях. Йдеться про впровадження Гусерлем у «Досвіді і судженні» двох модальностей суджень, суголосно котрому кожна сумнівна ситуація має розглядатися як випадок або «відкритих можливостей», або «проблематичних можливостей». У зв'язку з цим судження про нормальність можуть виявлятися обома способами, як їх вирізняв і подав Гусерль. Перший спосіб пов'язаний з аналізом модусу сумніву, позначеного як «відкрита можливість» за прикладом сприйняття апропрезентованої зворотної сторони речі. У разі безпосередньої нерепрезентованості сторони явища необхідно зважити на те, що будь-яке судження щодо цього є «відкритою» (Гусерль) модальністю. З цього випливає висновок про те, що апропрезентація є центральним моментом кожної типізації. У зв'язку з цим трансцендентність типіки ґрунтується на апропрезентативних посиланнях. Під час відсутності процесу подальшого «знайомства», типізації «однобокої довіри» залишаються очевидними тільки у модусі «відкритої можливості». Таким чином, типове постає «відкритим». Проте кожна можливість може набути значущості та вірогідності через ітеративне сполучення знань в сумнівній ситуації. Відтворені на цій підставі судження конститууються на різних тенденціях достовірності, тому проблемні можливості можна оцінювати з імовірністю.

З висловленого випливають важливі для розв'язання проблеми нормальності у межах соціальної феноменології Гратгофа наслідки. Відкриті можливості ґрунтуються тільки на типізаціях, в котрих знайоме подається у судженні. У разі проблематичних можливостей йдеться про схеми типізації на розмаїтих рівнях і стилях відомого буття. Таким чином, розглядаючи ситуації інтеракції, необхідно брати до уваги якраз їхній інтерсуб'єктивний характер. Йдеться про те, що сполучення мотивацій взаємно діючих міститься у встановленому модусі проблематичних можливостей, які, в свою чергу, в певному сенсі мають ситуативно залежний характер та структуровані завдяки схемам типізації. У зв'язку з цим і судження (наприклад, про нормальність іншого) набувають певного рівня достовірності. Проте з цього приводу у Гратгофа можна знайти таке зауваження. Не треба робити висновок, що недостовірне тільки типове соціального середовища. Навіть, навпаки, модальність «відкритих»

можливостей, не маючи вірогідності у конкретних деталях, має абсолютну вірогідність. Не тільки імовірно, а й навіть вірогідно, що відповідне очікування когось здійснено. Проте абсолютно не достовірно (а не тільки імовірно), що при цьому виконується відповідне, визначене очікування. Тобто ситуація здійснення можливостей залишається відкритою, тому що ситуація структурована тільки завдяки типізації. У зв'язку з цим унаочнюється випадок повної невирішеності у межах повної визначеності, котрий у площині соціального виміру експлікує проблему зв'язку інконсистентності і типізації. Гратгоф відзначає, що аппрезентації повсякденної типіки «долають» так звану загальну невизначеність. Девіація в кожному соціальному середовищі, котра міститься в напруженні між недостовірністю та достовірністю повсякденної типіки, «нормалізується» завдяки схемам типізації. Це призводить до імовірностей на підставі очікувань, котрі ґрунтуються на інтерсуб'єктивних досвідах дій, які в конкретному окремому випадку є, як відзначалося вище, не «надійними». У такому разі достовірність тільки типізації діяння – з усією її конкретною недостовірністю – припускає надійну підставу для передбачення діючих. Звичайно, типізації не обмежені місцевою ділянкою соціального середовища, навіть можуть бути і не звернуті до соціального середовища. Проте цікавість викликає, яким чином у такій ситуації, за Гратгофом, розв'язується проблема нормальності. Пропонується таке. Зовні соціального середовища, в рольовому контексті анонімного повсякденного діяння, нормальність, наприклад, іншого уявляється самозрозумілою. Якщо ситуацію можна типізувати як нормальну, то будь-який сумнів має вилучатися. Проте чи здійснено таке щодо судження про нормальність в модусі проблематичних можливостей, у разі суцесивного спростування діючим сумнівних моментів через імовірність? Із зростанням рівня анонімності між потенційними діючими «нормальність іншого» повинна залишатися у відкритій можливості. Саму по собі можна вважати як «нормальну» ситуацію дій, котра визнається сумнівною щодо нормальності в модусі проблематичних можливостей, які, зі свого боку, можуть забезпечуватися через точно визначені та перелічувані імовірності. Системний характер повсякденного діяння, як здається Гратгофу, має свої коріння: схему типізації, що визначає ситуацію діяння як нормальну, у той час як сама собою не може бути віднесена до дій.

З поданого бачення випливають такі висновки. Здійснені розвідки в межах соціальної феноменології щодо проблеми соціальної релевантності експлікують системні обмеженості в інтерпретації релевантності ситуації інтеракції і «нормального» контексту, що в свою чергу сприяє здоланню картезіанських обмеженостей. У такому разі спостережені у соціальному

житті заміщення відкритих можливостей проблематичними доцільно інтерпретувати як прагнення до заміни існуючого зв'язку через його комплексний формалізуючий рівень системним. З цього випливає уявлення про те, що системи регулюють перехід від відкритих до проблематичних сумнівних станів, котрі в нормальній повсякденності визнаються самозрозумілими. Відповідне заміщення системними структурами призводить до викривлення та аберації в соціальному середовищі. Слушним щодо цього стає приклад, наведений Гратгофом: від звинуваченого на суді вимагають виконання за судженнями нормальності щодо судового тексту. Звернення до соціального середовища, а також до повсякденного зв'язку дій звичайно вилучено в таких судженнях про нормальність, замість цього – як пише Гратгоф – діє драматургія рольової інтеракції. У такому разі типізації нормальності, які мали б бути звернуті до конститутивного підґрунтя чинного активного соціального середовища, заміщуються на «системи» наукових схем нормальності, котрі повинні приводити до надійних предикацій ненормальності. Зазначаючи слушність таких зауважень, доречно підкреслити ще раз, що надійність відповідних схем нормальності конститується та виконується на рівні, на якому вони здатні досягнути конституанти соціального середовища повсякденної нормальності. Зважаючи на це, вирішальним є виявлена тут контекст-зміна між судженнями нормальності та ненормальності. У зв'язку з тим, що немає, як вважає Гратгоф, каузальної надійності в нормальних очікуваннях дій соціального середовища, то такого роду судження конституються за допомогою поданих суджень про аномальність задля підстрахування переліченою передбачливістю. У подальших дослідженнях маємо намір в межах вивчення проблеми соціальної релевантності «тематизувати абдукцію».

Примітки

¹ лапки уживані для підкреслення специфіки евристичної ситуації.

² таке термінологічне сполучення уживане навмисно не задля затьмарення сенсу, а відзначення евристичної значущості бачення або убачання розрізнення, що зумовить інші наслідки. І не в останню чергу це зумовлено якраз із «зануренням у зарости філософської рефлексії».

³ Проте поруч з таким поглядом існує інший, поданий Габермасом у творі «Моральна свідомість і комунікативна дія», де розглянуто абдуктивний характер дослідницького процесу, але усунуто допредикативний аспект абдукції. Відверто кажучи, ця цікава проблематика варта і вимагає окремого досконалого дослідження.

1. Садоха О. Про дослідний та / або дослідницький стиль // Науковий вісник. Серія «Філософія» / Харк. нац. пед. ун-т імені Г. С. Сковороди.– Вип. 22.– Харків: ОВС, 2006.– С. 3–10.
2. Садоха О. «Тема» соціальної релевантності в міркуваннях Гратгоффа // Філософсько-антропологічні студії 2004.– К.: СтилоС; Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004.– (Спецвипуск).– С. 327–335.
3. Садоха О. Феноменологічні розвідки у площині соціальної філософії: між «Мілієу-дескрипцією» і «повсякденною герменевтикою».– Харків: ХНПУ, 2006.– 177 с.
4. Садоха О. Шляхом «безпосереднього» осягнення // Мультиверсум: філософський альманах: зб. наук. праць.– Вип. 57.– Київ: Український центр духовної культури, 2006.–С. 175–186.
5. Brand G. Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori.– Berlin: Grauter, 1971.– 651 S.
6. Grathoff R. Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung.– Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.– 482 S.
7. Grathoff R. «Über logische und soziale Typen» (Manuskript, Konstanz 1975), а також Neue Hefte für Philosophie 9.– 1976.– S. 115–133.

Елена Соболевская

ИСКУССТВО И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЙ

Сопоставляются основополагающие принципы феноменологии и искусства. Основываясь на ряде примеров из поэзии, автор анализирует различные возможности остранения вещей в искусстве и показывает сходство поэтического усмотрения сущностей и феноменологического.

Ключевые слова: феноменология, искусство, феноменологическая редукция, остранение.

Зіставляються засадничі принципи феноменології та мистецтва. Грунтуючись на ряді прикладів із поезії, автор аналізує різні можливості одвилення речей у мистецтві і показує подібність поетичного бачення сутностей і феноменологічного.

Ключові слова: феноменологія, мистецтво, феноменологічна редукція, одвилення (українська версія терміну російської формальної школи «остранение» – прим. ред.).

Basic principles of phenomenology and art are compared. Being based on a number of examples from poetry, the author analyzes various possibilities of making objects unfamiliar in art and shows a similarity of the poetic sighting of essences and phenomenological.

Key words: phenomenology, art, phenomenological reduction, making objects unfamiliar.

Даже непродолжительный опыт знакомства с феноменологией, её методологическими установками, и искусством, его основополагающими принципами, дает основания говорить о существовании связи между ними. Феноменология и искусство в своих истоках пересекаются. Показать точки их пересечений – цель настоящей статьи.

Феноменология претендует на то, что она является универсальной наукой о сущностях как они даны чистому, незамутненному сознанию. Тем самым она существенно отличается от всех других наук, которые, несмотря на имеющиеся между ними различия, всё же остаются в рамках естественной установки (или, попросту говоря, в рамках обыденного эмпирического сознания) и в своих суждениях из этой установки исходят или же, покинув её на время, неизбежно возвращаются в её лоно. К наукам с естественной установкой Э. Гуссерль относил как все естественные науки, науки о материальной природе и науки о живых существах с их психофизической природой, так и все науки о духе – историю, науки о культуре, любого рода социологические дисциплины. Все эти опытные науки объединяет то, что они суть науки о «фактах». «Фундирующие акты

опытного познания,– говорит Гуссерль,– полагают реальное *индивидуально*, они полагают реальное как пространственно-временно здесь-сущее, как нечто такое, что пребывает *вот в этой* точке времени, обладает такой-то своей длительностью и таким-то наполнением реальностью, каковое по своей сущности могло бы точно так же пребывать в любом ином временном месте...» [3, с. 26]. Феноменология же, в отличие от всех опытных наук, с самого начала отказывается от суждений, касающихся пространственно-временного, онтического аспекта бытия. Причем это распространяется даже на те положения, которые, будучи разработанными в рамках естественного мира науки, отличаются *«полнейшей очевидностью»*. Феноменолог обращается к миру, пользуясь совершенно иной установкой, которая конкретизируется Э. Гуссерлем следующим образом: *«... Я не отрицаю этот «мир», как если бы я был софист, и я не подвергаю его существование здесь сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическую ἐποχή, каковая полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь.<...> Я могу принять какое-либо положение,– уточняет Гуссерль,– лишь после того как заключу его в скобки»* [3, с. 73].

Заклячая весь эмпирический мир в скобки, феноменолог обязан заключить в скобки и эмпирического-себя (трансцендентальная редукция). Лишь при исполнении этого условия остается чистое трансцендентальное Его, которое способно воспринимать эйдосы вещей (предметов, событий, любого явления, в том числе и человека). Ноэзы (акты сознания) конституируют и удерживают предметность сознания – ноэму (или интенциональный коррелят ноэтического акта). Центральным ядром ноэмы является чистый смысл. Он открывается феноменологу в его интенциональном переживании. Причем смысл не творится чистым «Я», а относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остается тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний. Таким образом, речь идет не о «что» мира, а о его «как»: *как мне дан мир сквозь призму очищенного от эмпирики сознания.*

Искусство в своих истоках движется по тому же пути. Так, размышляя о сущности поэтического искусства, поэт и теоретик русского символизма Вяч. Иванов, будучи уже в довольно почтенном возрасте, заключает: *«На самом деле искусство все стоит под знаком как, и само зачатие художественного творения заключается в том, как художник видит вещи: если он показал их, как увидел, его задача выполнена. Через это художественное как мы узнаем, и что он увидел в мире»* [4, с. 228]. И далее: *«... не дело поэта изображать вещи, как они представляются всем;*

его назначение – *показать узренный им одним образ тех же вещей, чтобы дивились им люди, как будто впервые их увидели*, и радовались, узнавая родное и ведомое, и *сам родной язык в чудесной метаморфозе* – в той новой форме, в какой явил их поэт» [4, с. 229] (курсив мой – Е. С.).

Это достаточно емкое положение Иванова отражает не только его личную точку зрения и не только точку зрения его ближайших духовных собратьев. Очень близкие по сути положения выдвигались и представителем формальной школы, одним из зачинателей ОПОЯЗа, В. Шкловским в его декларативной статье «Искусство как приём» (1917). Как известно, поводом для написания этой работы послужила очередная полемика о сущности и назначении искусства, имевшая место в России в начале XX века. В то время получили широкое распространение такие тезисы: «искусство – это мышление образами»; «без образа нет искусства, в частности поэзии»; «поэтическое мышление образами объясняет неизвестное через известное»; «цель образности есть приближение значения образа к нашему пониманию». Доставшиеся нам в наследство от А. Потебни и его школы, эти суждения успешно дожили до наших дней. «Искусство – это мышление образами» – первое, что мы чаще всего слышим, если спрашиваем об объединяющей характеристике всех видов искусства. В противовес вышеприведенным тезисам В. Шкловский утверждал: «Образное мышление не есть, во всяком случае, то, что объединяет все виды искусства или даже только все виды словесного искусства, образы не есть то, изменение чего составляет сущность движения поэзии» [8, с. 11]; «Целью искусства является дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как воспринимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен...» [8, с. 15]; «Целью образа является не приближение значения его к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание «виденья» его, а не «узнаванья» [8, с. 20].

Остранение, как мы понимаем, понятие очень широкое и подвижное. Если иметь в виду *остранение* как *вывод вещи из автоматизма* (восприятия), то в искусстве *остранить* представляющую нашему взору действительность можно разными способами, в том числе при помощи грубого насилия и над «языком» искусства, и над самой природой восприятия (это в наивысшей степени характерно для современного кинематографа с его умопомрачающими спецэффектами). Для нас же в теории Шкловского важен тот аспект, что автор трактует *остранение* не просто в качестве приема (хотя и называет его «приемом»), суть которого бы сводилась к тропам или другим техническим ухищрениям, но утверждает его в качестве

особого видения художника. Ибо «поэт, – как совершенно верно заметил в связи с данными соображениями В. Шкловского Вяч. Иванов, – не только представляет вещи «странными», но такими именно их и воспринимает» [5, с. 644]. Данное замечание Иванова, конечно же, остается действенным и в отношении *художественного видения как такового.* *Остраненное видение* художника неизменно противостоит привычному, прочно укрепившемуся восприятию мира обычного человека. И если художник, выпавший на какой-то срок из состояния творческого процесса, сознается в своем неведении, то человек, связанный с искусством менее тесными узами (а таковым является и, к примеру, чистый теоретик-искусствовед), даже и не подозревает о своей неосведомленности. Шкловский, по сути дела, выступал не столько против известных теоретических положений, сколько против повсеместно царящего автоматизма человеческого мировосприятия, в том числе и мировосприятия научного, опирающегося на факты, а не сама действительность в свете очищенного сознания.

С того времени положение дел несколько не изменилось. Мы перестали чувствовать жизнь и отучились видеть вещи собственными глазами. Мы моментально их узнаем, называем (т. е. изымаем из словаря пустое слово и накладываем его на известный факт), а не воспринимаем, не переживаем их становления, как если бы они *впервые являлись нашему взору.* Таким образом, мир объяснен и разложен по полочкам, но объяснен не нами, а значит – не нами и увиден. *Это не наш мир.* И для того чтобы мир увидеть, чтобы сделать его *действительно нашим,* мы, прежде всего, должны отказаться от автоматизма, от схем, которые существуют в рамках наук о «фактах» и которые, переведенные на обыденный язык, мы, сами того не замечая, покорно тянем за собою всю жизнь. И не жизнь открывается перед нами, а мир известных фактов (якобы известных), но мы упрямо именуем его жизнью. Искусство же как раз и существует для того, чтобы вернуть *ощущение жизни,* чтобы *почувствовать вещи,* чтобы, как говорит Шкловский, сделать камень каменным. И *остранение,* таким образом, означает особую позицию, особую по отношению к миру настроенность. Только запрещая себе цепляться за известное-чужое, мы можем и на самом деле к миру приблизиться. В этом приближении давно знакомые вещи предстанут в незнакомом, доселе неведомом, *остраненном* виде. Искусство (сам процесс воплощения) есть своего рода «механизм», удерживающий художника в состоянии *остраненного видения.* И если это видение запечатлено, то и у субъекта, воспринимающего произведение, появляется реальная возможность в данное состояние впасть и какое-то время в нем удерживаться. В качестве примера обратимся к одному из наиболее известных стихотворений Даниила Хармса «Что это было?»:

«Я шел зимою вдоль болота, / В галошах, в шляпе и в очках. / По реке пронесся кто-то / На металлических крючках. / Я побежал скорее к речке, / А он бегом пустился в лес, / К ногам приделал две дощечки, / Присел, подпрыгнул и исчез. / И долго я стоял у речки, / И долго думал, сняв очки: / “Какие странные дощечки / И непонятные крючки!”»

Как видим, художник, минуя чужой, названный до него мир, обращается к *самим вещам*. Он ничего не выдумывает и не навязывает. И, казалось бы, давно знакомые вещи (коньки и лыжи) и на самом деле предстают, точно впервые увиденные. Не *названное* перед нами, а *с трудом узнаваемое*, не «что» мира до совершаемого мною акта его схватывания, а «как» в самый момент его длящегося *остраненного* восприятия.

Данный пример для нас важен потому, что в поле зрения поэта оказываются не какие-то изысканные, редкие вещи, а самые обычные предметы обихода, которые всегда у нас под рукой и которые, как правило, никогда не удостаиваются нашего внимающего взора. За исключением прагматически-утилитарной ситуации, они так и остаются нами не замеченными.

Автоматизм нашего обыденного мировосприятия не в меньшей степени сказывается и собственно в отношении к *самому слову*. Находясь под воздействием естественной установки, мы не воспринимаем *слово* как *совершающееся событие нашей действительной жизни*. Оно для нас – лишь условный знак типографского набора, лишь *средство указания* на предмет. Чтобы увидеть саму действительную жизнь слова в её многоплановости, поэт совершает своеобразную феноменологическую редукцию: он минует мир мертвых, чужих слов и в свете очищенного от эмпирики сознания всматривается в слово как *самораскрывающийся феномен*, запечатлевая узренный им образ (*идея*). Яркие примеры такого поэтического видения мы встречаем в поэзии М. Цветаевой. Так, сквозь привычное, истершееся слово «заочно» Цветаева выходит на «заочность» как некую новую, открывшуюся ей предметность и уже в ней различает ускользающий от обычного видения смысл: «Заочность: за оком/ Лежащая, вящая явь» (стихотворение «Заочность»). Будучи последовательно устремленной от слова как факта к слову как смыслу и его зримой объективации, Цветаева членит слово на морфемы, подбирает сходные в звуковом и смысловом отношении слова, неспешно вслушивается и вглядывается в найденные крупницы смысла; в итоге из этих звуко-смысловых звеньев и собирается целостный образ стиха-слова: «Рас – стояние: версты, мили.../Нас рас – ставили, рас – садили <...> Рас – стояние: версты, дали.../Нас расклеили, распаяли,/В две руки развели, распяв,/И не знали, что это – сплав/Вдохновений и сухожилий.../Не рассорили – рассорили,/Расслоили.../Стена да ров./Расселили нас как

орлов-/Заговорщиков: версты, дали.../Не расстроили – растеряли <...>» (стихотворение «Рас – стояние: версты, мили...»). Причем ситуация, когда *остраненное* поэтическое око и ухо желаемого смысла не улавливают, тоже становится в поэзии Цветаевой событием, достойным осмысления, и таким образом зияющая на первых порах «пустота» слова смыслом все же наполняется: «<...> – Что мы делаем? – Расстаемся./ – Ничего мне не говорит/Сверхбессмысленнейшее слово:/Рас – стаемся. – Одна из ста?/ Просто слово в четыре слога,/За которыми пустота. <...> Расставание – по-каковски?/Даже смысла такого нет,/Даже звука! Ну, просто польный/Шум – пилы, например, сквозь сон./Расставание – просто школы/Хлебникова соловьиный стон,/Лебединый...» («Поэма Конца»).

Показательным в данной связи является также известное стихотворение М. Цветаевой, посвященное Блоку, вернее, самому имени поэта – «Блокъ». На уровне обыденного слововосприятия «Блокъ» для нас – лишь указатель на *другое*, и пусть даже это *другое* вовсе немаловажное (судьба поэта, его творчество), но оно все равно *другое*. Само имя «Блокъ» в его исконно русском написании и звуковом оформлении автоматически редуцируется и оказывается вне сферы нашего актуального внимания, тогда как *остраненное слововосприятие* поэта именно его-то и «заключает в скобки». Цепочка звуковых образов, ассоциирующихся со звучанием этого ключевого слова, постепенно подводит читателя к имени «Блокъ» в его логосе, в его непрекаемой связанности со всем сущим: «<...> Мячик, пойманный на лету,/ Серебряный бубенец во рту,/Камень, кинутый в тихий пруд,/Всхлипнет так, как тебя зовут./В легком щелканье ночных копыт/Громкое имя твоё гремит./И назовет его нам в висок/Звонко щелкающий курок <...>» (стихотворение «Имя твоё – птица в руке...»). Причем имя поэта в стихотворении так и не называется. Оно заново здесь творится и *впервые во всей явственности обретается, неторопливо узнаётся* в сам момент творческого акта *проникновенного вслушивания* в звуковую материю потока жизни. В данном, как и во многих других случаях, Цветаева удивляет своего читателя не чем-то фантастическим, извне навязанным и потому чуждым, но делает оче-видным то, что *есть*. Не самоволие поэта выставляется напоказ, а *изволение самой стихии слова, самой стихии звука*. В итоге именно это и поражает более всего: ведь мы-то не видим и не слышим того, что в действительности *есть*. Это предельно замедленное словотворение реорганизует привычный, беглый, автоматический ритм нашего мировосприятия. Мы начинаем вслушиваться, всматриваться *непосредственно* в сами «вещи», осваивая таящиеся в них смыслы, тогда

как прежде ничего, кроме мелькающих эмпирических соответствий, наше око и ухо не улавливали.

Опыт каждого истинного художника по сути своей экстатичен и может рассматриваться как опыт умирания, или смерти, эмпирического «я». Если такой коренной переворот в художнике не происходит, если он по-прежнему опознает себя существующим в определенном пространственно-временном режиме, не может быть и речи о полноценном творческом акте, не может быть и речи о его результате – произведении искусства. Не об этом ли самым явным образом ещё задолго до появления феноменологии возвещал древний миф об Орфее, первопевце и первопоэте? Существует множество интерпретаций данного мифа (см., напр.: [1; 2; 7]). Самая распространенная из них выглядит следующим образом: в лице Орфея каждый, именующий себя художником, должен перейти черту *этого мира*, мира эмпирического, мира пространственно-временной определенности, должен оказаться в мире смерти, в *том мире*, где пространственно-временные параметры отсутствуют. Опыт смерти дает право художнику вести за собой Эвридику, символизирующую целостный образ произведения искусства, саму песнь в ее неделимом целом. Но вывести эту «песнь» на поверхность, в мир зримых пространственно-временных форм, в том её первоизданном виде, как она *естествовала* там, художник не может. Ближе к выходу в мир зримый он утрачивает свою Эвридику и выносит лишь смутное воспоминание о свершившемся таинстве встречи.

О необходимости утраты своего эмпирического «я» неоднократно говорили и Ст. Малларме, и Ф. Кафка, и М. Пруст, и Р.-М. Рильке. Об этой непреложной константе творческого акта свято помнили и неустанно писали русские символисты. Об этом знал и тихо возвестил 48-летний И. Анненский, издав свою первую книгу стихотворений «Тихие песни» под загадочным именем «Ник. Т-о». По-видимому, всё подлинное художество могло бы подписаться под словами Ф. Кафки: «Писать, чтобы иметь возможность умереть – Умирать, чтобы иметь возможность писать»¹. Здесь умирание вовсе не означает смерти как таковой, ибо не к смерти как к своей конечной точке устремлено искусство. Художник стремится к смерти как к истоку, как к некоему предельно возможному топосу, где исчезает (редуцируется) привычный, эмпирически данный порядок (= непорядок) вещей, и вещи предстают в их чистом, незамутненном виде, в неисчерпаемом богатстве смысловой многоплановости. То, что мы, обычные люди, склонны именовать «реальностью», таковой на самом деле не является, и художник, изначально понимающий это, устремляется от так называемой реальности к реальности истинной. Побывав в сфере

истинной реальности, ощутив чистые смыслы вещей, он нисходит в реальность низшего порядка, дабы в чувственном образе запечатлеть увиденное и тем самым оставить нам путь к миру сущностей. Художник говорит Смерти «да», чтобы в отсутствии всяких гарантий найти, обрести ту её плоскость, где она (смерть) обращается в Песнь, в Слово о сущем. Не целью только становится опыт смерти (опыт умирания), но целью и одновременно – истоком. И соприкосновение с искусством, его восприятие, изучение, осмысление понуждают нас видеть в смерти иную сторону жизни и принимать смерть в качестве истока, жизнь дающего.

Казалось бы, с утратой эмпирического «я» художник теряет и весь мир, но в действительности оказывается, что он его заново обретает. «Отсутствие» художника как эмпирического индивида дает ему возможность присутствовать во всех вещах и вещам через него-«отсутствующего» высвечиваться *как они есть сами по себе*. Жертвуя собой, художник становится местом лишь кажущейся пустоты, а на самом деле – «нудительной полноты смысла», где заявляет о себе безличное (но не безликое). Отныне он не может отвернуть свой взор ни от одной части мира, какой бы недостойной и неприятной она не показалась человеку, сохраняющему по отношению к миру естественную установку. Много ли найдется читателей, которые бы по достоинству оценили, скажем, произведение Ш. Бодлера «Падаль»? Прочитав несколько катренов, мы в лучшем случае перевернем страницу, в худшем – отложим книгу в сторону. И это говорит в нас естественная установка, каковая полностью закрывает от нас мир в его сущностном смысле. Поэт же сумел данную установку в момент творческого акта преодолеть, другими словами, заключить в скобки страшный, эмпирически данный вид смерти с её устоявшимся стереотипом восприятия и выйти таким образом к созерцанию *ино*-смерти – предметности *ино*го порядка. По достоинству оценить такую специфическую жертву самостью дано лишь тому читателю, который из собственного опыта знает, что такое умирание и ради чего собственно в смерти стоит упражняться. А в качестве такового может выступать не только философ-феноменолог, но и поэт. Так, в связи с упомянутым стихотворением Бодлера Р.-М. Рильке писал: «Художественное созерцание должно было так решительно преодолеть себя, чтобы даже в страшном и, по видимости, лишь отвратительном, увидеть часть бытия, имеющую такое же право на внимание, как и всякое другое бытие. Как нам не дано выбора, так и творческой личности не позволено отворачиваться от какого бы то ни было существования; единственный самовольный отказ лишает художника благодати и делает его вечным грешником» [6, с. 186].

Основополагающие принципы феноменологии и искусства явно пересекаются. Правда, художник в рефлексиях по поводу творческого процесса не прибегает к такой сложной терминологии и не стремится ни к окончательной дифференциации мыслительных этапов, которые он проходит, ни к строгому различению предметностей, которые он на этих этапах умными очами созерцает. Он, можно сказать, феноменолог по природе и в строгих теоретических различениях нужды не испытывает. Но то, что открывается ему в непосредственном опыте творческой жизни, как правило, не открывается нам непосредственно в опыте *нашей* жизни, жизни, становящейся истинным творчеством лишь в редких случаях и на очень короткое время. Вот тут и приходит на помощь феноменология. Именно она методично, шаг за шагом напоминает нам, что при соприкосновении с так называемым произведением искусства мы первоначально оказываемся лишь перед *тем*, что *кажется* и произведением на самом деле не является. Именно она понуждает нас убедиться, что произведение как таковое существует не в мире *кажимостей*, но – в мире *естьности*. В неустанных поисках пребывает человек, дабы к этому, удаленному от непосредственного усмотрения миру приблизиться, освоить его, сделать домом своим. Феноменология и искусство – надежные вехи на преисполненном трудностей пути. Но положившему руку на плуг надлежит двигаться в избранном направлении, а не оглядываться назад.

Примечания

¹ Таким образом М. Бланшо реконструирует одну из дневниковых записей писателя [1, с. 90].

1. Бланшо М. Пространство литературы. Пер. с фр. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
2. Бродский И. Девяносто лет спустя // Бродский И. Сочинения. – Т. 6. – СПб.: Пушкинский фонд, 2000. – С. 317–361.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. – М.: ДИК, 1999. – 332 с.
4. Иванов В. И. Мысли о поэзии // Иванов В. И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 218–234.
5. Иванов В. И. О новейших теоретических исканиях в области художественного слова // Собрание сочинений: В 4 т. – Т. 4. – Брюссель, 1987. – С. 632–650. – Режим доступа: http://www.rvb.ru/ivanov/vol4/01text/02papers/4_180.htm
6. Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. – М.: Искусство, 1994. – 368 с.
7. Соболевская Е. Миф об Орфее, или Скобка о повороте // Δόξα/Докса: 36. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 4: Грецький спадок і сучасність. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003. – С. 372–385.
8. Шкловский В. Б. Искусство как прием // Шкловский В. О теории прозы. – М.: Сов. писатель, 1983. – С. 9–26.

Ольга Барановская

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ И ТЕОРИЯ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ ИСКУССТВА**

Рассматриваются теоретические возможности и роль феноменологической рефлексии в установлении оснований и принципов осмысления произведений изобразительного искусства. Решается проблема осознания выразительности художественной формы и выразимости смысла художественного произведения.

Ключевые слова: феноменологическая рефлексия, формообразование, произведение искусства.

Розглядаються теоретичні можливості та роль феноменологічної рефлексії щодо встановлення підґрунтя та принципів осмислення творів мистецтва. Розв'язується проблема усвідомлення виразності художньої форми та сенсу художнього твору.

Ключові слова: феноменологічна рефлексія, формотворення, твір мистецтва.

The article “Phenomenological reflection and theory of visual artwork” is devoted to examination of theoretical advantages of phenomenological reflection and its role for ascertaining reasons and principles of comprehension of artworks. One of the main tasks of the examination is to grasp the expressive meanings of art form and the sense of a visual artwork to be expressed.

Key words: phenomenological reflection, formation, artwork.

Проект трансформации философии в феноменологию, по замыслу Гуссерля, прежде всего был ориентирован на кардинальный пересмотр оснований и установок научного познания. Однако значение этого проекта для аксиологии, точнее, для понимания оснований нормативности в сфере, например, этики, эстетики и т. п. стало не менее, а, может, и более «соблазнительным» для многих последователей феноменологии. Действительно, проблема обоснования истинности и общезначимости в сфере ценностных установок хоть и может иметь решения (в рамках рационализма, натурализма, иррационализма и т. д.), но эти решения, во-первых, констатируют вторичность сферы ценностей по отношению к тем или иным теоретическим приоритетам; во-вторых, сами эти теоретические приоритеты, в свою очередь, представляют собой экспликацию определенных ценностей, которые уже никак не обосновываются; и, в конечном итоге, здесь происходит узаконивание условно-субъективных оснований, что само по себе нивелирует значимость и истинность мира ценностей.

Обращение к конституирующей функции сознания, устанавливающей условия самой возможности объективного мира, как ничто другое может

обеспечить необходимое основание для создания теории ценностей. Ведь мир ценностей – это установление непреложного статуса сферы идеального, порожденного и образованного чистым смыслоположением. Это, своего рода, объективизация смыслообразующих «импульсов», в силу которых субъект существует и действует определенным образом. «С этой точки зрения мы могли бы исследовать всю эстетику, скрытую в феноменологии, всю теорию произведения искусства, которая возникает из дидактики примеров, ... есть ли это вопрос о постановке проблемы воображения, или статусе идеальности, или о созданном давным-давно произведении искусства...», – указывает Ж. Деррида, правда, лишь в одном из примечаний в «Форме и значении» [3, с. 149].

Цель данной статьи состоит в том, чтобы показать, что может дать феноменологическая рефлексия для теории произведения искусства, суть которой заключается в обосновании его смысла и, значит, ценности.

В осмыслении эстетических ценностей феноменология как «дескриптивное учение о сущности чистых переживаний» позволяет уйти от традиционной категориальности и категоричности, представленных, в первую очередь, в классических оппозициях прекрасного и безобразного, формы и содержания, имплицитированных традиционной метафизикой. Отсылая к восприятию как своему абсолютному источнику – то есть к сознанию некоторого предмета, которое дает вещь абсолютно, в единстве очевидного смысла, – феноменология может дать основания для теории произведения искусства, что обращает нас, главным образом, к эстетической выразительности как отношению выражения и смысла. Интенциональность сознания и рефлексия как метод описания чистого сознания на основе внутреннего сознания времени составляют принцип феноменологического познания, а акцент на усмотрение очевидного смысла как непосредственного беспредпосылочного знания позволяет обеспечить основу любого другого знания.

Именно в таком направлении феноменологическая установка может изменить качество искусствоведения, теоретические основы эстетики, но также и само отношение к восприятию и осмыслению художественного произведения. С точки зрения феноменологии, предмет как в его отношении к объекту, так и в его отношении к языковой форме (форме как возможности смысла) является интенциональным предметом, конституируемым в смыслоположении. Это делает равноправным и научное постижение, и постижение художественное. Давно известное представление о том, что художник «знает», «ведает» нечто в силу особого способа усмотрения, не требует дополнительных пояснений. Пояснения необходимы, чтобы это знание приобрело, получило соответствующее

толкование или значение как в отношении к индивидуальному восприятию, так и в отношении к построению общезначимого знания об искусстве и о художественном постижении мира.

Требование Гуссерля преодолеть естественную установку, психологизм и догматизм вполне справедливо и для задач искусствознания, что уже было многократно отмечено целым рядом авторов. С точки зрения *естественной установки*, произведение искусства есть вещь, возникающая и существующая при и в определенных обстоятельствах и обладающая определенными заданными свойствами, судить о которых можно лишь согласно соответствующим инструкциям, содержащим необходимые для понимания знания-коды. Тем самым произведение искусства рассеивается, расплывается среди исторических, психологических, технологических условий или факторов, его детерминирующих, превращаясь при этом либо в условность, либо в пересечение всех этих факторов, а значит – в то, что уже не самоценно или в то, чем можно пренебречь в силу невозможности судить о нем квалифицированно. Поэтому и нет ничего удивительного в том, что разного масштаба «туристическое» отношение к произведениям искусства полностью замещает «чистое переживание» в восприятии художественных ценностей.

Восприятие и понимание произведения искусства еще более отягощается психологическим состоянием, настроением, установками эмпирического субъекта, так как, в отличие от отношения к предметам действительного мира, отношение к эстетическим предметам, в том числе и к художественным произведениям, предполагает неотъемлемое право субъекта на произвольность оценки, выражающейся в регистре «нравится – не нравится». Излишне уточнять, в какой степени это заслоняет предмет от возможности его увидеть и до какой степени нивелирует осознание его художественной значимости.

В этом контексте вопрос о понимании по отношению к изобразительному искусству звучит наиболее остро, так как от зримого и наглядно-вещного ждут самоочевидной ясности и доступности смысла, хотя именно наглядность скрывает этот смысл, когда не только любые отклонения от стандарта «отображения» закрывают смысл, но и когда только лишь «отображение» делает изображение бессмысленным. Парадокс такого рода изобразительности вообще заключается в том, что представляемая зрителю «строго отображаемая реальность» лишь иллюзорна, и не только потому, что предлагает хоть и искусную, но имитацию изображаемого, а еще и потому, что сводит на нет роль художественного произведения. Когда, например, натуралистическая или

«реалистическая» картина превращается в нейтральное средство «передачи», в некое «окно в реальный мир», то ее поверхность должна быть как бы устранена, а значит разрушена, что предполагает самоустранение самого произведения как формы или вида организации его внутреннего пространства, и, соответственно, нивелирование устанавливаемого благодаря этой организации самостоятельного индивидуального смысла изображаемого. Ведь тогда смысл художественного произведения сводится к воспроизводству узнаваемого, т. е. к бессмысленной тавтологии. Если же речь идет о так называемой нефигуративной изобразительности (т. е. где нет отсылки к привычным объектам эмпирического мира), то осмысление наталкивается на стену непознаваемости – что это? Еще в большей степени это относится к музыке, танцу, т. е. тем видам искусства, в которых апелляция к наглядности возможна, но она либо занимает лишь вспомогательное место для отсылок, указаний и т. п., либо получает настолько преобразованный вид в соответствии с данным языком, что к наглядности имеет уже довольно отдаленное отношение. То есть получается, что, если произведение искусства ориентировано на то, чтобы быть понятным в естественной, наглядной оче-видности, оно теряет свой смысл именно как произведение искусства, а если произведение искусства ориентировано на создание формальных принципов или конструкций в рамках определенного языка, то оно теряет «понятность» и, соответственно, признание значимости и ценности.

Гуссерль не отрицал, что существуют виды смысла, которые не указывают на какие бы то ни было возможные объекты, что видно на примере форм недискурсивного значения – музыке и т. п. Однако он все же отказывал им в формальном качестве быть логическими выражениями в силу их отношения к объекту (т. е. быть объективно истинными). Поэтому, можно заметить, что Р. Ингарден был предельно близок к Гуссерлю в своем видении феноменологической эстетики, когда показывал, что истинная теория литературы возможна при условии, если литература построена на соотносимости слова и предмета. Но при этом происходит существенное ограничение в представлении о смыслообразовании и фактически исключается возможность самостоятельного смыслообразования в структуре языка, а, если смотреть шире, то устраняется и само условие ценностного «измерения» предмета, ведь это уже неуловимая и неопределенная беспредметность или то, что приписывается предмету условным, произвольным порядком.

Обращение к фантазии, к воображаемому, а, значит, и к опыту искусства весьма существенно для феноменологической теории Гуссерля,

но лишь в прикладном или вспомогательном значении – плоды воображения, ясно переводимые в представления фантазии, необходимы для достижения свободы сущностного изыскания, обеспечения совершенного прояснения предмета. «Можно сказать, соблюдая истину, что фикция составляет жизненную стихию феноменологии, как и всех эйдегических дисциплин, что фикция – источник, из которого черпает познание “вечных истин”» [1, с. 63]. При этом получается, что сама «фикция» не обладает статусом истинности, но все же обладает неким внутренним ресурсом *пред-истинности*, позволяющим «черпать» или питать «вечные истины». В таком случае, как отмечает Деррида в своем анализе «Идей...», речь идет о том, что интенция утверждения может быть выполнена только символически, как указание на истину или, точнее, как смысл, который является *предвидением истины* и предшествует ей. И это предвидение истины предполагает нечто большее, нежели смутное неразличаемое бормотание или хаотичное брожение, здесь, как минимум, предполагается интуиция своего рода принудительности и предначертанности пути, по которому следует двигаться. Для «фикций» воображаемого, полагаемых в символической отсылке, такой принудительностью, которая и питает внутренний ресурс предистинности, может стать только указательность формы или, точнее, сам принцип формообразования, который задает и направляет необходимую первичную определенность.

В этой связи теория воображения, понимаемого в том числе и как возможность опредмечивания смысла, должна стать неотделимой от теории организации языка (в нашем контексте – художественного языка), что, в свою очередь, предполагает и теорию восприятия, в которой «чувство» формы являет собой эйдегическое усмотрение сущности в ее самоочевидном выражении. Такая постановка задачи слишком сложна не только потому, что здесь невозможно установить исходную позицию для последовательности действий или процедур решения, а еще и потому, что требует изменения привычной установки на переистолковывание того, что может дать воображение, язык и восприятие в соответствии с традиционными «критериями» истолкования.

«...Феноменологическое истолкование воспринятого как такового не связано с проводимой в процессе восприятия и в соответствии с ним экспликацией воспринятого сообразно его признакам, но посредством актуализации потенциальных восприятий, которые могли бы сделать невидимое видимым, проясняет то, что заключено в смысле *cogitatum*, и то, что лишь соположено как недоступное созерцанию (например, тыльная сторона). Это справедливо для всякого интенционального анализа вообще.

Как таковой он выходит за пределы отдельных анализируемых переживаний: истолковывая их коррелятивные горизонты, он помещает самые разнообразные анонимные переживания в тематическое поле таких переживаний, которые выполняют *конститутивную* функцию в отношении предметного смысла соответствующего *cogitatum* [2, с. 119]. Это «осуществление понимающего видения», по выражению Хайдеггера, предполагает нацеленность на «как бытия», исходя из нашего собственного *как бытия*, истолковываемого в горизонте онтологии жизни и в экзистенциальном измерении. Феноменология «есть не что иное, как *способ исследования*, а именно: опрашивание чего-либо таким способом, каким оно себя показывает и лишь в той мере, в какой оно себя показывает. Феноменология есть *как исследования*» [6, с. 40]. Это «феноменологическое *как*» обладает безусловным методологическим преимуществом перед метафизическим «что», по выражению Б. В. Маркова, и, можно добавить, особенно если речь идет о форме как феномене, который репрезентирован знаками или системами знаков [4, с. 96].

Здесь обнаруживается еще одна сложность для конституирования связи теорий воображения, языка и переживания: вопрос о статусе и структуре знака в феноменологической теории Гуссерля. Этот вопрос вызвал пристальное внимание Деррида, но рассматривается им в рамках поиска коннотаций феноменологии и метафизики (см. [3, с. 29–81]). Однако для указанной выше связи и в контексте теории произведения искусства выводы Деррида могут показать, что разделение функций указания и выражения, к которым сводится роль знака, и последующее нивелирование значимости указательной функции оборачивается здесь существенной потерей. Ведь «...в конечном счете, потребность в указаниях просто означает потребность в знаках», а, значит – потребность в языке, без которого просто невозможна явственность художественной формы [3, с. 60]. Даже если остановиться только на ее собственной выразительности как насыщенности значением, которое и можно было бы рассматривать в качестве объективного истинного смысла художественного произведения, то мы тут же сталкиваемся с необходимостью различать и распределять качественные репрезентации этой выразительности. Выразительность как наличие выражаемого значения и выразительность как внутренняя жизнь художественной формы, которая не может не обладать некоей собственной «волей», втягивающей нас в манифестацию самой себя, – это как минимум две различные стороны выразительности.

Художественное произведение – это способ высказывания, который не может быть заменен логическим выражением, так как высказывание может быть высказыванием независимо от того, истинно оно или ложно, последовательно или нет, относится ли оно к чему-то предметно определенному или неопределенному воображаемому. Такой способ высказывания как раз и демонстрирует, *насколько* смысл высказывания может быть шире логического смысла, полагаемого в критериях общезначимости и истинности, и также *насколько* смысл высказывания утрачивает глубину, будучи сформулированным, т. е. приведенным к некому критерию восприятия или будучи переведенным в другой язык. В таком ракурсе можно повторить вслед за Хайдеггером, что смысл нельзя определить как то, что имеется в суждении помимо самого акта суждения.

Форма высказывания – это всегда как минимум «предвосхищение, из которого нечто становится понятным как нечто», то есть это то, что предвосхищает, если не предопределяет смысл [4, с. 96]. В искусстве именно форма должна говорить сама за себя, так как искусство интендировано на *формирование* отношения к предмету как возможности смысла – «...не говорить о пространстве и свете, а заставить говорить пространство и свет, пребывающие там, у себя в мире» [5, с. 38]. Смысл открывается только в познании интенциональности, задающей отношение к объекту, а «форма – это не пустота, а чистая интенция этой интенциональности», подчеркивает Деррида [3, с. 130]. В таком понимании художественная форма и есть то указание или манифестация, без чего невозможно адекватное восприятие или схватывание сущности выражения. И это ни в коем случае не самопрезентация автора, отягощенная психологической и ценностной мотивацией, которая лишь уводит от подлинного значения выражения, отказывая ему в аподиктической необходимости. Автор должен «умереть» в найденной им форме или способе высказывания, чтобы форма стала самодостаточной репрезентацией подлинного значения выражения, обеспечивающей его собственную жизнь, т. е. репрезентацию и воспроизведение. Тогда указательность или манифестация не выпадает из содержания абсолютной идеальной объективности, а обязательно включается в поле ее значений, превращая произведение искусства в бессмертный шедевр.

Феноменологическая рефлексия, и в отношении формы в том числе, осуществляется благодаря внутреннему сознанию времени, на основе его ретенциально-протенциальной структуры. Очевидно, что здесь снимается разница между так называемыми временными и пространственными искусствами как типами формообразования. Ведь даже тогда, когда мы воспринимаем, как считается, сразу и целиком

данную в пространстве или через пространственные формы визуальную картину, мы пребываем в последовательности перехода «актуальных Теперь», осознавая имманентную длительность переживания. Исключительно благодаря этому осознается *пластичность* формы: внутренняя динамика формы разворачивается в своей определенности (по отношению к ее возможным «ходам» или преобразованиям), в соотносимости своих структурных элементов, в горизонте своих возможностей и даже тогда, когда «глаз видит мир и то, что не достает миру, чтобы быть картиной, и то, что не хватает картине, чтобы быть самой собой» [5, с. 18]. Именно в таком понимании сущности переживания содержится возможность понять источник, интенцию и принцип работы воображения.

Поэтому пластические возможности формообразования – это не просто одна из качественных характеристик языка искусства, это то, что дает ему жизнь и смысл. Тем не менее, если внутреннее сознание времени – это *основа* рефлексии о превращении форм, то наполнением, или «телом» для этой основы становится кинестетическое переживание, т. е. само внутреннее переживание значения или смысла, которые несет в себе форма – будет ли это чувство объема, глубины, плоскости, линейности или чувство цвето- и светоносности или чувство плотности, напряжения, интенсивности, растворенности и т. п. Как говорит Мерло-Понти, «качество, цвет, глубина – все это существует там, перед нами только потому, что пробуждает отклик в нашем теле, видимом и видящем одновременно» [5, с. 17]. «Чувство глубины есть чувство моей причастности Бытию и, прежде всего, пространству вне какой бы то ни было точки зрения.... Это уже пространство, отсчет которого ведется от меня как от нулевой точки, ... оно мне видится изнутри и целиком меня в себя включает. ... это данная мне способность быть вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции бытия, и мое Я завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне» [5, с. 3]. Похоже, что достаточно близкий смысл можно усмотреть и в «формуле» Деррида – «нет презентации, есть только и всегда репрезентация» [3, с. 136].

Осуществление дескрипции, например, одного из архитектурных элементов – лестницы¹, можно представить во вполне четкой последовательности кинестетических переживаний: усилие для подъема, его длительность, частота шага, прямолинейность или же наличие поворотов, прерывность или непрерывность, опасность или безопасность движения, надежность ограждения и т. п. Все это моменты, которые можно и необходимо осознать в «проживании», с одной стороны,

презентирующем феномен, а с другой – репрезентирующем весь внутренний, скрытый опыт существования субъекта. Так, например, парадная лестница Зимнего дворца в Санкт-Петербурге (ил. 1) – это длинная симметричная лестница с разветвлением на два рукава, которые сходятся в конце, и в каждом из них – четыре разворота движения, под прямым углом: начав подъем, вы довольно скоро упираетесь в стену, и чтобы продолжить движение, вы должны повернуть, а потом еще раз и еще раз... При движении происходит смена усилия для подъема, т. е. меняется угол наклона на разных пролетах, а ширина ступеней задает либо широкий шаг, либо очень мелкий (т. е. либо вы взлетите по ней, либо придется семенить, чтобы подняться). Лестница, достаточно широкая вначале, сужается по мере продвижения наверх, и здесь открывается хороший обзор как на ее нижние уровни, так и на необозримую высоту или пространственный масштаб интерьера (т. е. отсюда уже появляется возможность посмотреть снизу вверх, но также и сверху вниз). В конечном итоге, если сравнить вход на лестницу и выход к помещениям, направление движения получает прямо противоположный разворот. Можно было бы и дальше продолжать это описание, но хотя бы этого достаточно, чтобы «поведать» нам, что туда, наверх, не попадают напрямую, быстро и легко, что туда ведут зеркально противоположные пути, что там, наверху, вы меняете вектор намерений на прямо противоположный и т. д. Это уже достаточно полная картина, очевидным образом представляющая поле для игры значений, где обнаруживается глубина и точность смысла, усматриваемого в отношении данного символического указания на способ продвижения наверх (здесь – во власть).

Для сравнения можно привести символическое представление другого пути наверх (как постижение Божественного). Можно вспомнить высокие ступени Парфенона, требующие большого усилия, чтобы подняться на каждую из них, причем строгая прямолинейность, прямоугольность лестничного пьедестала храма задает ощущение ясности и обозримости продвижения в храмовое пространство, но при этом требует подчинить свое движение строго определенным направляющим. А когда мы видим окружность лестничного основания, например, церкви монастыря Сан-Пьетро в Риме (ил. 2), и осознаем, что путь в храм может начаться с любой стороны, с любой точки, т. е. сама окружность делает равной любую позицию, направляя движение, она его не ломает, а разворачивает достаточно незаметно, то это может быть осмыслено и как постоянная открытая возможность обращения к священному, и как необходимость концентрации вокруг священного, но в то же время и как возможность



Иллюстрация 1.
Зимний дворец в Санкт-Петербурге

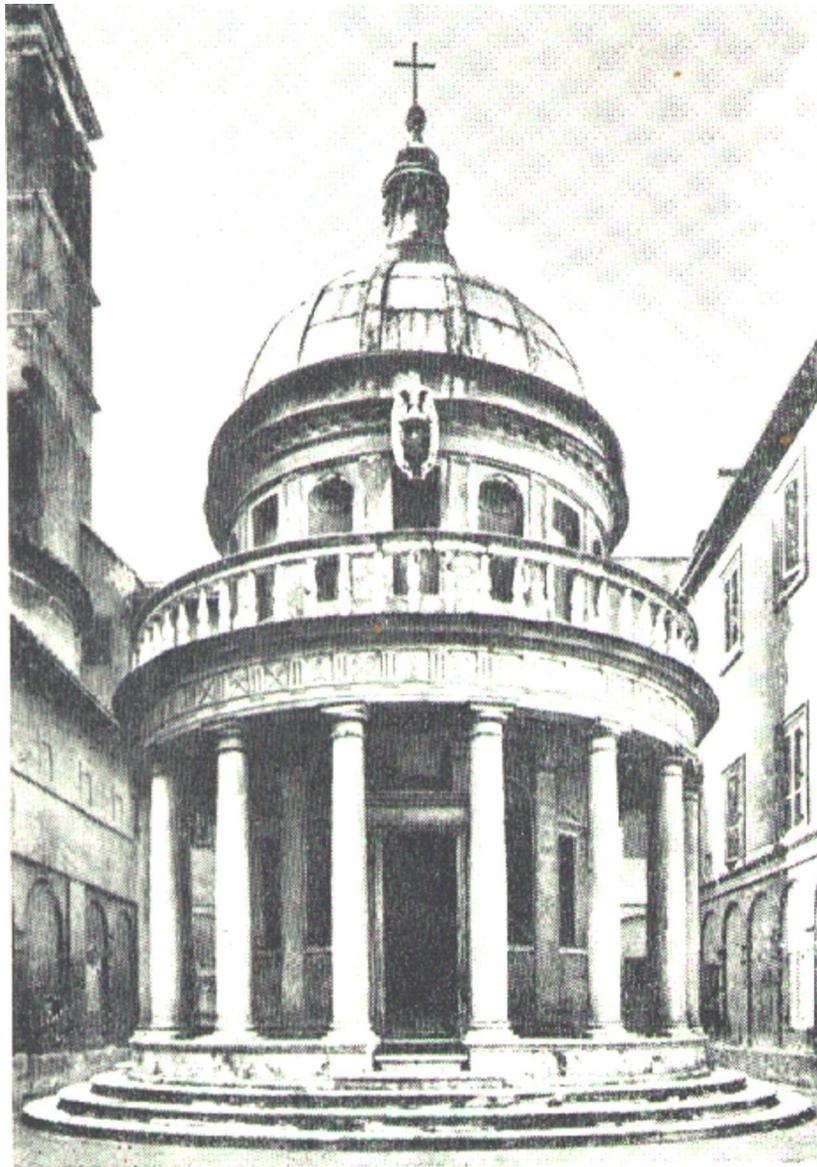


Иллюстрация 2.
Церковь монастыря Сан-Пьетро ин Монторио в Риме.

обойти его, так и не поднявшись на следующую ступень или так и не заглянув вовнутрь.

Винтовые лестницы, ведущие на колокольни соборов, дают более чем отчетливое представление о тех максимальных усилиях, которые необходимы для продвижения вверх. При этом имеет значение и то, как этот путь задан: когда, например, это очень узкая лестница, затиснутая между стен, и вы оказываетесь практически один на один с самим собой и желанием осилить эту дорогу вверх, или когда это лестница, почти без ограждения по внутренней стороне, вьется вокруг «колодца», уходящего вглубь и ввысь, вполне наглядно давая понять, что сорваться со своего пути можно в любой момент, или когда это лестница, комфортно прерывающаяся выходами на смотровые площадки, где вы можете осознать и оценить пройденный путь.

Эти примеры позволяют достаточно явственно, а, главное, артикулированно представить последовательное развертывание кинестетических переживаний, в которых раскрывается динамика формообразования. Хотя такой или подобный живой опыт самоприсутствия, с точки зрения Гуссерля, совсем не обязательно нуждается в словесной или другой знаковой репрезентации даже самому себе – сознание здесь является «простым или просто присутствующим для себя или для опыта, могущего отражать свое собственное присутствие в безмолвии» [3, с. 79]. А язык и его репрезентация лишь накладываются на этот опыт, что и было показано нами в приведенных выше описаниях. В идеальном полагании такого наложения «каждое субъективное выражение заменимо объективным выражением, которое будет сохранять идентичность каждой интенции моментального значения» (цит. по: [3, с. 132]). Но при этом, конечно, нельзя не заметить, что наложение языка неминуемо должно приносить в работу сознания отклонения, связанные с идентифицирующей и указательной функцией знака, что, в свою очередь, переводит внутренний художественный опыт самоприсутствия в плоскость тех условностей, от которых феноменология как раз стремится отойти.

Ведь феноменологическая дескрипция нацелена на то, чтобы обнаружить значение или смысл конкретного индивидуального предмета, руководствуясь лишь переживанием, но выделение и актуализация *определенных* моментов этого переживания проявляются как работа сознания, которое хоть и «перезагружено» с помощью феноменологической редукции, но, тем не менее, в силу своей конституции, акцентуировано и не может не быть отягощенным экзистенциальными, культурными символами или отсылками. А перевод

переживания в язык задает процедуру означивания, пусть даже и предельно корректного, но все-таки предполагающего редуцирование предмета к знаку, репрезентирующему феномен в языке. Когда же подразумевается вся совокупность форм, образующих данное произведение искусства в целом, будь то собор, дворец или отдельная картина, то сложность презентации переживания даже самому себе (и без языкового выражения) возрастает необъятно.

Речь при этом неминуемо становится, по выражению Деррида, той «непродуктивной продуктивностью», от которой будут зависеть конфигурации значения и смысла или, точнее, оформление смысла в значении. Действительно, что дает нам право принимать некое сущностное единство за знак, причем именно данный знак? Ведь, не обладая онтологическим статусом, «знак изначально произведен вымыслом» независимо от того, является ли он соотносимым с эмпирической действительностью или нет [3, с. 78]. Подобные вопросы только умножаются, когда, обращаясь к принципам возникновения и согласования знаков, мы вынуждены остановиться на игре как бесконечности комбинаций, спонтанности порождений и т. д.

Собственно, это заметил еще М. Хайдеггер, говоря о том, что уже в молве, в этом публично-усредненном способе речи, заключена самоистолкованность, как *оживляющая* вот-бытие, так и утаивающая его. Деррида, в свою очередь, задается вопросом: «до какой степени отсылка к экспрессивному слою, даже до того, как он стал тематическим, неявно руководит анализом предэкспрессивного слоя и позволяет нам открыть в нем ядро логического смысла под универсальной и якобы безмолвной формой бытия настоящего?» Здесь *смысл бытия* ограничен наложением *формы* (своей властью *есть* как формы-присутствия) или же форма, формальность ограничивается смыслом бытия? [3, с. 164–166].

Подлинное видение, как на этом настаивает Хайдеггер, заключается в возможности схватывать вещи, причем так, чтобы она была свободной от сокрытий, возникающих как осадок процесса обучения или ознакомления – вообще как та или иная предвзятость. Но такая возможность обнаруживается уже за пределами выразимости, за пределами языка, и это уже не что иное, как путь мистического постижения. Создается впечатление, что Хайдеггер ищет путь, как прийти к этой возможности иначе, в обход мистицизма – через «раскрытие истории сокрытий» и демонтаж традиции, через преодоление иллюзии, когда «сокрытие принимают за саму вещь», а ведь «то, что просто показывает себя в себе самом, не обязательно должно быть уже самой вещью» [7, S. 75]. В этом ключе категория феномена «имеет характер

контроля, т. е. должна пониматься исключительно в своей предостерегающей функции. Но она понимается неверно тогда, когда сталкивается в смысле предела» [7, S. 76].

И поскольку все же нельзя освободиться от точки зрения, от предвзятости, с которой срастается индивидуальное сознание, «предвзятие должно быть приближено и усвоено таким образом, чтобы пустая понятность формального указания получала свое наполнение во взгляде на конкретные источники созерцания. Формальное указание не следует понимать как категорическое универсальное положение... а так, чтобы исходя из неопределенного, однако до некоторой степени понятного содержания указания, вывести понимание на верную траекторию взора» [6, с. 44]. К такому заключению достаточно близок и Деррида, когда, признавая роль феноменологии в ее критике всего предшествующего формализма, останавливается на кругообразности отношения формы и содержания, которую не может захватить никакая философия.

Феноменологическая рефлексия действительно может дать очень много для самого глубокого осмысления предмета художественного постижения, но это осмысление, в конечном итоге, обязательно окажется «немым», т. к. если интуиция схватывает предмет в его абсолютной данности, проникая сквозь пелену нюансов, сквозь «очищение» ноэмы слой за слоем, она не может быть выражена, чтобы быть переданной без упущений и искажений или с уверенностью в общности понимания даже ближайшим «сопереживающим». Это также и такая ситуация, когда даже само ожидание *определенного* ответа на вопрос: «так в чем же здесь смысл?» оказывается просто противосмысленным. Ведь смысл усматривается – и все, а будучи выраженным в тех или иных значениях, он утрачивает свою глубину и масштаб. Например, когда мы сталкиваемся с огромным объемом комментариев-интерпретаций к одному конкретному произведению искусства, мы легко убеждаемся в неуловимости его смысла, в невозможности даже рассказать о нем, но при этом почему-то не теряем уверенности, что этот конечный общепризнанный смысл все же можно зафиксировать.

Также представляется проблематичным, когда, например, феноменологическое усмотрение сущности предмета сводится к телеологии, т. е. к осознанию «зачем» и «для чего» этого предмета¹. Безусловно, усмотрение того, *как* и *что* сказано данным произведением, неотъемлемо от того, *зачем* сказано – ведь именно это обращает нас к его осмысленности, значимости и ценности того места, которое оно занимает в потоке сказанного другими произведениями или другими высказываниями; это также обращает нас к, своего рода,

предусмотрительности художника, посчитавшего необходимым ввести это высказывание в мир, в мировое целое, осознавая, что эта целостность недостаточно полна без него. Но тем не менее вряд ли можно без существенных потерь перевести это «как» и «что» в «для чего» или, по сути, либо уравнивать эти два плана интенции в отношении произведения искусства, либо установить приоритет цели и целесообразности. Ведь достаточно только узаконить подобный ракурс исследования, и «для чего» (которое, к сожалению, слишком привязано к узкому прагматическому значению) вытеснит «как», а феноменологическая рефлексия, обращенная к сущности чистых переживаний, утратит свою действительную роль для теории произведения искусства.

Основа внутреннего сознания времени, наполненного «чувством» формы и формообразования, задана, по Гуссерлю, жизненным миром, а в интерпретации Хайдеггера – самим существованием, или онтологией жизни. Это также дает возможность установить основание и для согласования теорий восприятия, воображения и языка, что должно обеспечить необходимое основание для феноменологической теории произведения искусства. Но этот принцип здесь может быть задан только формально, т. к. с одной стороны, «жизненный мир» нельзя принять за некое однослойное, само собой разумеющееся начало, а с другой стороны, он должен быть эксплицирован собственными знаками, что неминуемо вносит в теорию серии дополнительных коннотаций. По поводу теоретической значимости и продуктивности представлений о жизненном начале, в контексте феноменологии в том числе, в свое время достаточно ясно высказался Г. Риккерт в «Философии жизни», и не только он один. Переживания сознания, конституирование смысла, т. е. ядра нозмы, могут быть даны и описаны в требованиях общезначимости, но только в формальном полагании, а их содержание, по определению, не может быть выражено в рассудочно приемлемой форме. Поэтому решение вопроса об источнике общезначимых представлений в теории произведения искусства полностью переходит в юрисдикцию теории intersubjectивности.

В этой связи особое значение приобретает проблема соотносимости, согласования и верификации смыслов, конституируемых в любом действующем сознании и составляющих также сущность его коммуникативной функции. Глубина и сложность этой проблемы определяют весьма широкий диапазон философских (включая феноменологические) и научных исследований XX века, но, при всех различиях в их подходах одно остается принципиальным – это конституирующая роль времени: или как внутреннего сознания времени,

или как структурообразующего фактора в знаковых системах. В рамках феноменологии получается, что внутреннее сознание времени есть и то, что может фундировать интересубъективность, и то, что способно узаконить научную значимость ее достижений. Ведь научное знание представляет такой тип общезначимости, основание которого выстроено на признании статуса трансцендентальных априорных форм чувственности и рассудка, в первую очередь пространства и времени. И если пространство становится определяющим в нормативах классической науки, т. к. обеспечивает общедоступную наглядность представлений и схем мышления, а общезначимость – их устойчивостью и неизменностью, то время – это приоритет неклассической науки, вышедшей за рамки наглядности. Однако для феноменологии время как условие самоосуществления cogito не тождественно способу верификации смысла, обеспечивающим безусловное схватывание и установление истинности идеального существования: «здесь имеет место движение, с помощью которого идеальное существование ниспадает в локальность и временность, – и обратное ему движение, благодаря которому акт говорения, осуществляемый здесь и сейчас, обосновывает идеальность истины» [6, с. 109]. В этом и состоит круговое движение рефлексии, *порождающее* феномен истины, а не определяющее ее форму.

Поэтому Хайдеггер и настаивает на дополнительном изучении вопроса о научности, ведь «наука о духе предполагает намного более научную экзистенцию, чем та, которой математик способен когда-либо достичь. Науку надлежит рассматривать не как систему положений и связей аргументации, а как что-то, в чем фактическое вот-бытие ведет спор с самим собой и о себе самом. Введение математики в качестве образца для научной строгости является нефеноменологичным. Напротив, понимание научной строгости необходимо извлечь из самого рода исследуемого предмета и соразмерного ему способа подхода к нему» [7, с. 40–41]. Остается только согласиться, что мы не должны говорить о статусе научности, исходя из статусности науки. Историк искусства, говорит Хайдеггер, ничего не прибавит уверенность в том, что он занимается настоящей наукой.

Именно в силу того, что «сам телос научной речи ... вовлекается в воздержание от полноты», подчиняясь ограничивающей силе формальности, наука и научные истины вместе с удовлетворением, которое возникает благодаря достигнутой определенности, вызывают также и неудовлетворение, даже протест, которые связаны с насильственным диктатом этой ограничивающей формальности [3, с. 160]. Отсюда следует, что феномен формы, смысл отношения формы и

формализации или превращения формы в формальность требует особого исследования, осуществление которого невозможно вне феноменологической рефлексии и той ее роли, которую она способна сыграть в искусствоведении и эстетике. Учитывая сказанное и еще раз обращаясь к замечанию Хайдеггера, что феноменология есть *как* исследования, можно сделать вывод, что значение феноменологической теории и состоит, прежде всего, в формальном обосновании *возможности «как»* исследовать, в данном случае, произведение искусства. Уже хотя бы для того, чтобы не задавать нелепые вопросы о его смысле или не руководствоваться произвольными упрощениями предвзятости. Здесь следует сделать оговорку, что вопросы о смысле надо отличать от нелепых вопросов о смысле, когда смысл подается в значении идентификации, утилитарности или подобных представлений здравого смысла. Феноменологическая теория должна стать импульсом, задающим направление взгляда, а значит, она обретает свою полноту и значимость, только тогда, когда становится действительным принципом работы сознания.

Примечания

¹ Здесь намеренно опускаются ссылки на архитектурный стиль или конструктивные особенности, возникшие в силу тех или иных обстоятельств, технических условий строительства, художественных требований или пристрастий заказчика и т. д. – т. е. все то, что требует предварительных знаний о данном предмете.

² Имеется в виду работа Г. Шпета «Явление и смысл».

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.– М.: Лабиринт, 1994.–110 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
3. Деррида Ж. Голос и феномен.– СПб.: Алетейя, 1999.–208 с.
4. Марков Б. В. Знаки бытия.– СПб.: Наука, 2001.– 566 с.
5. Мерло-Понти М. Око и дух.– М.: Искусство, 1992.– 63 с.
6. Мерло-Понти М. Феноменология языка // Мерло-Понти М. Знаки.– М.: Искусство, 2001.– 429 с.
7. Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* // Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.– 118 s. – цитаты приводятся в переводе на русский язык Ильи Инишева.

Виктор Ополев

ГУССЕРЛЬ И ХАЙДЕГГЕР – ПРОБЛЕМЫ МЕТОДА

На прикладі феноменологічної філософії запроваджується розрізнення двох аспектів (або сторін) будь-якого методу – технологічного та що обґрунтовує. Показані особливості розвитку цих аспектів феноменологічного методу у вченні Гайдеггера.

Ключові слова: *метод, феномен, інтенційність, буття, редукція.*

На примере феноменологической философии вводится различие двух аспектов, или сторон, любого метода – технологического и обосновывающего. Показаны особенности развития этих аспектов феноменологического метода в учении Хайдеггера.

Ключевые слова: *метод, феномен, интенциональность, бытие, редукция.*

According to phenomenologic philosophy a differentiation between two aspects of method – technological and basical is proposed. It presents a special way of Heidegger's development of phenomenological method.

Key words: *method, phenomenon, intentionality, Being, reduction.*

Под методом я буду здесь понимать некую последовательность связанных между собой действий, которые необходимо совершить для достижения известного результата. При характеристике метода необходимо, прежде всего, описать три его составляющих: 1) объект, к которому данный метод применяется, или хотя бы общую ситуацию – совокупность обстоятельств, – в которой его применение имеет смысл; 2) указать общий характер результата, который должен быть получен за счет использования метода; 3) описать те действия, которые необходимо выполнить, и указать их последовательность (очередность), если это имеет значение применительно к тому или иному случаю. Но то, что попадает под такого рода описание, – только ядро, без которого метода не может быть и по которому его в первую очередь следует идентифицировать. Вместе с тем есть еще контекст его существования, своеобразное интеллектуальное окружение, которое дает истолкование применению метода.

У всякого метода в этом плане можно выделить и различать *две* стороны: 1) Оценка, разработка и обоснование метода с точки зрения его реализуемости, технической осуществимости. Его определяющие характеристики в этом плане: всеобщность; простота или, наоборот, сложность в смысле его реализации; необходимость предварительной подготовки; основные условия и предпосылки, обеспечивающие его применение; все ли могут им пользоваться; способы интерпретации результатов и прочее. Существуют ли и могут ли быть у него альтернативы

и возможности его взаимодействий с другими методами, своеобразная коммуникабельность, однозначность результатов, интересубъективность, надежность, воспроизводимость и пр. 2) Интерпретация результатов, полученных этим методом, в том числе и условий их применения. Здесь тоже можно выделить в свою очередь также *две* стороны: а) интерпретация «природы» этих результатов. Наиболее надежное, общепринятое и совершенное из них – это показать место этих результатов в структуре универсума – «Для чего, для какой цели их Бог создал». Например, результаты метода Сократа базировались на его субъективной вере в существование интересубъективно значимых, общеобязательных истин. Платон же дал приемлемое с точки зрения разума обоснование их существования, вытекающее из его учения об устройстве мира; б) практический смысл и условия применимости этих результатов. Для чего они, и что они могут дать, какие потребности, общественные или индивидуальные, они способны удовлетворить. Кстати сказать, такого рода смыслы можно искать не только у результатов, но и в самом методе. Правда, последний в этом случае следует уже рассматривать в качестве известного рода игры или, скажем, как средство развития ума, изобретательности и т. п. В случае игры метод и полученные с его помощью результаты одинаково значимы, они как бы слиты в одно. Это один из существенных признаков игры как рода деятельности. Метод же в этом случае можно рассматривать как совокупность правил достижения результатов, обладающих универсальностью (всеобщностью), интересубъективностью и воспроизводимостью. В обычной жизни же мы, как правило, к результатам относимся намного более серьезно, чем к методам, которыми они были получены. Методы – только служат достижению наших целей.

Учение или даже теория универсума (мира в целом) в рефлексивной его функции в этом случае, с одной стороны, оправдывает или, наоборот, отрицает, ставит под сомнение, «уничтожает» результаты применения соответствующего метода или же какие-то характеристики самого метода, а возможно и какие-то отдельные аспекты (составные части) метода. Ими могут быть, например, надежность, однозначность, воспроизводимость, всеобщность и т. д. С другой стороны, такое учение делает соответствующие результаты «видимыми», представляет их в виде определенного рода сущностей, как схемы предметностей, основа существования которых имеет объективный статус. Такого рода теория определяет, что важно в этих результатах, а что второстепенно, а чем вообще можно пренебречь и т. п.

Опираясь теперь на эту общую схему, я попытаюсь раскрыть некоторые, на мой взгляд, не тривиальные особенности феноменологического метода, не претендуя, естественно, на их полноту и заранее соглашаясь с тем, что мои утверждения могут вызывать вполне справедливые возражения. Однако при этом надо иметь ввиду, что *основной целью* данной статьи является не столько установление определенных отношений между некоторыми ключевыми аспектами феноменологии Гуссерля и философии Хайдеггера, сколько *демонстрация* принципиальных эвристических возможностей приведенной выше аналитической схемы, касающейся любого метода. И прежде всего – выделения в каждом из них *технологического* и *обосновывающего* аспектов. Ради этой цели мною намеренно упрощены и даже, можно сказать, в известной степени утрированы некоторые особенности затрагиваемых здесь учений.

Гуссерль: две стороны одного метода

Метод, согласно Гуссерлю, является главным стержнем феноменологической философии – не устройство мира, не этика и даже не гносеология, а именно метод, определенный способ действия. Все остальные части философского учения «вращаются» вокруг него, обосновывают, оправдывают, разъясняют его и т. п. Онтологической основой метода служит идея интенциональности. Если спросить автора, что такое интенциональность, то первое и основополагающее суждение, которое он должен будет сделать, это – «Интенциональность – существует». Иначе говоря, следует произвести полагание некой сущности, заложив, таким образом, основную (или, возможно, одну из основных) предпосылок дальнейшего рассуждения. А что же она есть, каковы ее свойства, признаки, определения? На это мы можем получить какой-то ответ, когда в действие вступит метод. Назначение метода – очистить интенциональность от всего наносного, скрывающего и маскирующего ее и дать ее строгую экспликацию, описание без примесей. Проект заманчивый, но не реализуемый в полном объеме. Таким образом, можно утверждать, что интенциональность (которая в самом начале феноменологического учения лишь есть, существует, и более о ней, по сути, сказать ничего нельзя) существует в двух видах или состояниях: а) в естественном, замутненном и б) очищенном (спасибо методу). Однако здесь незамедлительно появляется и третий персонаж феноменологической драмы – своеобразная тень отца Гамлета, – который в то же время прямо не обозначается, но присутствует, явлен, своим участием. Это то, что делает интенциональность замутненной, спрятавшейся. В последующем развитии учения этот персонаж получает

имя «жизненный мир», но у него при этом обнаруживается и еще одна, дополнительная и в достаточной степени важная функция. Жизненный мир не просто «замутняет» интенциональности, он, как оказывается, еще и формирует их. В итоге мы узнаем не только то, что они есть и могут существовать в двух состояниях или ипостасях, но откуда они берутся, и что в то же время обуславливает их разнообразие.

Суть феноменологии – поиск объективности в структурах сознания и мышления, в структурах субъективности. И искомая объективность там есть, хотя трактовать ее следует некоторым особым, отличным от наиболее распространенного, можно сказать, модифицированным образом. Она фундаментальным образом определяет деятельность сознания и волевые составляющие субъекта. В рамках такого рода трактовки объективно то, что не зависит от волевых усилий субъекта, что не определяется Я, а скорее – определяет его. Субъект не в состоянии выйти не только за пределы вещного мира, но и за границы собственных, относящихся к субъективности качеств.

В соответствии с феноменологическим учением, объект познания не существует сам по себе, иначе говоря, объективно в так называемом реалистическом или материалистическом понимании. Однако он существует как структурированный посредством восприятия. Объект – это компонент, структурная составляющая интенциональности, интенциональной организации сознания. Объект – это, по сути, та часть интенциональности, на которой сосредоточено внимание того, кто действует или познает, наиболее «высветленная» и осознанная ее часть. Но в то же время объект абсолютен, он не зависит от воли или произвола – свободы – субъекта. Объект для субъекта – данность, к которой субъективность обязана приспособляться. Все это находит свое выражение в феноменологическом методе, методе прояснения, осознания – в отдавании себе отчета. Предмет, согласно феноменологическому учению, есть то, что полагается в каждом конкретном случае в качестве восприятия. Предмет есть совокупность таких восприятий, объединенных направленностью на что-то. То, что не представлено в таком виде, не существует, по меньшей мере, для нас. Об этом последнем мы ничего утверждать не можем, в том числе и то, что оно просто существует, как это в аналогичном случае допускал Кант. Восприятие же, которым мы обладаем, может быть как *проясненным*, так и *непроясненным*. Проясненным здесь означает быть представленным в адекватной форме, то есть той, которая предписывается феноменологической теорией нормативно. Восприятие может быть также проясненным в той или иной степени, проясненным относительно не всех, а только некоторых

нормативных установок. Такого рода прояснение осуществляется с помощью редукции – особой совокупности действий, представляющих собой «технологическое ядро» феноменологического метода. В результате осуществления этих действий объект восприятия или познания может быть представлен следующим образом: а) в виде чистого феномена – восприятие, очищенное от привнесений, связанных с так называемой естественной установкой; б) в виде чистой субъективности, то есть очищенного от представлений о «Я» как физического, так и телесного существа; в) в виде чистого эйдоса, при котором строго выделяются только те свойства (признаки) «вещи», которые мы действительно схватываем в мысли, мыслим реально, а не гипотетически, они задействованы в нашем мышлении и т. п.

В содержании знаний мы всегда можем выделить *три* составляющие: случайное, вариативное и абсолютно устойчивое, или инвариантное. Позитивные науки занимаются вариативными компонентами, отбрасывая случайное и опираясь на абсолютное. Философия занимается выявлением, по возможности строгим описанием и экспликацией этого абсолютного содержания, избегая при этом всяких интерпретаций. Случайное в содержании понятий и суждений, как и вариативное, должны согласовываться с устойчивым, универсальным и не противоречить ему. Этому и способствует феноменологический анализ, пытаясь давать явные и по возможности строгие определения этому универсальному и не подверженному сомнению содержанию. К примеру, любая научная теория должна логически согласовываться с общим понятием теории, то есть с пониманием теории вообще, наука – с общими представлениями о науке и т. д. В то же время, чтобы выявить универсальное (необходимое и безусловное), необходимо «очистить» то, что дано в качестве феномена в естественном спонтанном восприятии. Это значит, что полученное таким образом знание необходимо освободить, *во-первых*, от всякого эмпирического содержания, в составе которого имеется как то, что названо было выше случайным, так и вариативным. *Во-вторых*, освободить от воздействия всякого рода интерпретаций, объяснений и толкований, понятий и суждений, эксплицирующих универсальное. Все эти интерпретации и прочее привносят дополнительное, лишнее содержание в эти суждения и тем самым сужают сферу их применения и «замутняют» их смысл. Добавленное содержание может также «увести» в ненужном направлении исследование, какого бы характера оно ни было: позитивного (собственно научного) или философского. Таким образом, одна из основных проблем феноменологии – как в единичном обнаружить всеобщее, как в мгновенном и преходящем установить присутствие

вечного и неизменного. Пристально всматриваясь в единичное восприятие и пр. находить там ясное и отчетливое, с одной стороны, и варьирующееся, с другой. Основные приемы феноменологического анализа при этом следующие: 1) строгая экспликация (описание) содержания универсалий (в начальный его период) или описание содержания трансцендентальной субъективности (в более поздний период), 2) согласование предметного (изменчивого, случайного и вариативного) содержания знания с трансцендентальным его содержанием.

Обратимся теперь к понятию «интенциональность», занимающему в обосновании феноменологического метода одно из центральных мест. И здесь мы уже обращаемся к проблеме *онтологического обоснования* феноменологического метода, а не к его описанию. Естественно, что эту проблему я здесь могу затронуть только в самых общих чертах, обозначив направление, но ни в коем случае не претендуя на то, чтобы его пройти до конца. Интенциональность – базовая структура сознания, конституции его бытия. Она неразложима на части и представляет собой, как говорят, качественно определенную целостность. Однако ее можно прояснить, в чем и состоит основное назначение феноменологического метода. Метод – инструмент самосознания, самопрояснения сознания [6, с. 9]. Интенциональность нельзя разрушить, не устранив вместе с тем бытие сознания. Собственно сознание и есть, согласно Гуссерлю, интенциональность или совокупность интенциональностей плюс рефлексия, самоотражение. За счет этой рефлексии интенциональность в некоторых пределах способна трансформироваться, но не переходить при этом границ своей определенности, которая обозначается Гуссерлем несколько странно звучащим для непривычного уха в данном контексте словом «вещь». Вещь в данном случае – это то ли мысль, точнее содержание ее, то ли некое трансцендентное бытие (вещь в себе, в смысле Канта), то ли то и другое вместе, но она необходимый и определяющий элемент или аспект интенциональности – главной, базовой структуры сознания. Устранение «вещи» ведет к тому, что интенциональность исчезает, а вместе с нею пропадает и сознание в качестве особой реальности.

Сознание – главный предмет феноменологического исследования (если придерживаться достаточно известного в методологии науки разграничения между объектом и предметом), согласно Гуссерлю, представляет собой совокупность интенциональностей. Интенциональности отличаются друг от друга *двумя* основными аспектами. *Первый* из них, – это направленность на содержание,

предметность, вещь в ее феноменологическом понимании. *Второй* – это степень проясненности, рефлексивная «прозрачность» и «чистота», очищенность за счет различного рода редукций и «чистого» восприятия. Предмет при этом есть то, что определенным образом связывает между собой различные интенциональности. В принципе могло бы быть и так, что возможны любые, даже самые маловероятные сочетания интенциональностей и соответственно им могли бы создаваться различные предметности [4]. Однако Гуссерль в подобной перспективе различающиеся между собой сочетания интенциональностей, видимо, не рассматривал. Хотя, основываясь на общем ходе его размышлений, такая постановка вопроса вполне возможна, поскольку она не противоречит его основным постулатам. Но Гуссерль исходил только из обратного: сначала предмет – затем соединение интенциональностей. Внешний объект, если вообще допустимо ставить вопрос подобным образом, только повод для образования, или точнее – обнаружения, настоящего предмета. Предмет при этом уже понимается как особый, выделенный «участок» сознания, имеющего специфический статус – статус предмета. Этот последний многоаспектен и объективен. Объективен в том смысле, что он есть данность: не он приспособливается к ходу постигающего мышления, а оно к нему. Инициатива в этом процессе принадлежит тому, что выступает в роли объекта или предмета. Сознание, таким образом, выступает здесь в функции особой среды, в которой, если она для этого соответствующим образом подготовлена, проявляется или обнаруживается релевантный объект. Остается, правда, при всем этом открытым вопрос, почему одни совокупности интенциональностей сочетаются между собой и формируют предмет, каким-то образом объединяются в один предмет, а другие не могут этого сделать? Ответ на этот вопрос лежит в плоскости регулятивной роли идеи объективности, имеющей для философии Гуссерля принципиальное значение. Разрушение интенциональности равнозначно исчезновению сознания. Не существует «пустого» сознания и даже «чистого» в смысле Канта. Сознание всегда предметно. Оно может быть только проясненным и непроясненным. Прояснение вместе с тем означает не только рационально организованное, но также и очищенное посредством редукций от ненужных, лишних аспектов. Вместе с тем прояснение предметности в общем достаточно закономерно приводит к истолкованию ее составляющих утверждений в качестве априорных структур (содержаний) сознания. Что мы и находим, скажем, у Гильденбранда [1].

Основная задача философской феноменологии, согласно Гуссерлю – найти такую безусловную данность, абсолютную точку отсчета, которая

могла бы не только объяснить все и «связать» все, но и сделать одновременно человека, выступающего в роли субъекта познания, центром вселенной, поставить его туда. Для этого необходимо не «упускать из виду» предпосылки субъективности, которые есть в любом действии и свершении, которые обуславливают любой результат, как бы мы его себе не представляли и не интерпретировали. Эти предпосылки можно усмотреть только *интуитивно*, посредством своеобразного рефлексивного восприятия. Вместе с тем субъективность – это не отдельный человек, это культура, точнее – индивид, погруженный в культуру. Индивидуальное сознание это, по сути, кристаллизация культурных – интересубъективных – форм, связей и образований. В итоге, можно сказать, что феноменология в качестве метода стремится сделать невозможное – осуществить беспредпосылочное восприятие данностей. Смысл феноменологической редукции в этой связи – выявить смысловые предпосылки, мешающие этому, и отбросить их. Однако феноменология своим предметом считает внутренние – имманентные – данности и соответственно опирается на способность внутреннего восприятия, то есть интуицию. Имеется здесь в виду интуитивное восприятие чистых сущностей, то есть переживаний, имеющих определенное содержание, эйдос. Структуру или технологию такого переживания следует очистить от всех привнесенных и случайных (исторических, согласно Канту) элементов. В итоге получается, или, точнее, должно получиться, беспредпосылочное усмотрение (восприятие) данностей сознания. Эти данности составляют подлинный смысл утверждений, в которых они должны быть выражены. Ход мысли у Гуссерля схож с ходом мысли его современников, позитивистов, с той лишь разницей, что последние говорят о внешних ощущениях, а Гуссерль – о внутренних. Позитивисты – о трансцендентном, Гуссерль об имманентном. Но те и другие, скажем, стремятся разработать философию как строгую науку, опираясь при этом на некую безусловную данность.

Гуссерль и Хайдеггер

Если говорить о преобладающих тенденциях, то Гуссерль в своих исследованиях основной упор делает на разработке метода – это его *ноу-хау*, призванное спасти мир – Хайдеггер же – на его применении. Хайдеггер по существу мало что меняет в феноменологическом методе в плане его осуществления (технологии, его специфической техники, последовательности и содержания шагов), но он его серьезно *переистолковывает*. В этом переистолковании можно выделить два следующих аспекта. *Первый* из них касается результата применения метода. Результатом здесь должна быть не идея – Эйдос или сущность,

как считал Гуссерль, а, согласно Хайдеггеру, онтология – онтологические, если допустимо так выразиться, реалии. Чаще всего он эти последние характеризует как бытие и истину, при этом бытие и истина у него настолько тесно слиты, что представляют собой по сути одно и то же. Там, где бытие, там и истина, где истина – там бытие. К онтологии Хайдеггер относит все то, что мы способны мыслить в качестве существующего, включая и ничто. Это можно было сделать, только радикально изменив классические представления о субъекте познания, поскольку бытие, если оно мыслится в полноте своего «присутствия», не допускает выделения субъекта. Субъект, если говорить упрощенно, сам есть часть тотальности бытия. Иначе говоря, необходимо было изменить исходную для философствования точку зрения – сумму базовых допущений, неявно образующих то, что мы в данном случае понимаем под субъектом. Но Хайдеггер эту возможность не использует. Более того, он ее некоторым образом устраняет, используя приемы, минимизирующие представления о субъекте и превращающие субъекта познания или, возможно, духовного действия в некую «тень». Он постоянно говорит о мышлении, но говорит не языком рациональных определений, а скорее – поэзии. Он не рассказывает о мышлении, а стремится дать его почувствовать, ввести в определенное состояние адресата сообщения, коммуникации. Здесь нет субъекта в качестве «Я» и нет какой-либо более или менее представимой и расчлененной структуры – чтойности – присутствующей и организующей мышление. Если для Гуссерля результатом применения феноменологического метода должна быть мысль, имеющая определенный «гносеологический» статус (и этих «статусов» он в разное время предлагал несколько), то для Хайдеггера – это бытие, можно сказать, бытие-истина. Обратим внимание, что Гегель в данном случае говорил бы о всеобщем и необходимом как об атрибутах – или признаках – такого бытия. Но для Хайдеггера эти характеристики не имеют значения, по крайней мере, они для него не главные. Он выявляет связь бытия и истины, и делает на этом основной упор, развивая свою концепцию.

Второй аспект заключается в том, что Хайдеггер дает описание применяемого им метода в иной, причем принципиально иной терминологии. И это создает видимость того, что здесь вроде бы присутствует нечто иное. Но суть применяемых им познавательных средств, прежде всего в их главном, технологическом ядре остается той же. Мне даже кажется, что Хайдеггер делал это намеренно – сознательно стремясь придать своей концепции вид максимальной оригинальности. Иначе говоря, он создавал эффект, а не менял суть дела. И делалось это в

том числе и за счет терминологических новаций. При этом он вообще старается не использовать слово «метод», свои действия он предпочитает демонстрировать, а не рассказывать о них. Более того, для него слово есть действие. Отсюда суггестивность присущего ему дискурса.

Согласно Хайдеггеру, познание вторично по отношению к бытию и его переживанию. Только, в отличие от материализма, это бытие – экзистенция. Бытие не познается, оно прежде всего переживается. Переживание есть ближайшее по отношению к бытию. Переживание выражается затем в речи, находит свое «место» в языке, и только затем наступает время познания. Познание – это, можно сказать, переструктурированное переживание, своеобразное иносуществование его. Оно получает свои основания в переживании. Вместе с тем познание при этом требует определенной организованности сознания. Эта организованность определенным образом выстраивается, что и прослеживается автором в его работах, таких как, например, «Время картины мира» [9, с. 41–62], но «корни» познания всегда остаются в экзистенции. Экзистенция сначала переживается и выговаривает себя, после в результате такого рода «кипения» складывается возможность познания. В познании, согласно Хайдеггеру, мы помимо того имеем дело всегда с неподлинной (ложной) ясностью. Эта ясность, к которой постоянно стремятся как в науке, так и в философии, возникает благодаря тому, что мы на многое «закрываем глаза», а точнее – просто не видим, не способны это делать. И только правильное философствование позволяет сделать это.

Можно в принципе показать, что «действия» (я это слово выделяю кавычками лишь потому, что речь здесь идет не о действиях вообще, а о духовных преобразованиях, о действиях, совершаемых в сфере духа), которые совершает Хайдеггер в своих рассуждениях, и то, что в основном предлагает Гуссерль, во многом сходны, если не тождественны. Но это все касается, как я уже говорил выше, прежде всего «технологического» аспекта методов, в плане же интерпретации результатов и вообще того, что происходит в целом, осуществляется, они расходятся. Гуссерль придерживается гносеологического по своему характеру истолкования, Хайдеггер – радикально онтологического. Соответственно этому, тут присутствуют и разные нормативные установки, и разные, если такого рода элементы здесь допустимо выделить, *картины мира*. Хайдеггер в результате движется в сторону экзистенциализма, Гуссерль остается преимущественно методологом.

1. Гильдебранд Д. Что такое философия? – СПб.: Алетейя, 1997.– 374 с.

-
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука.– Новочеркасск: Сагуна, 1994.– С. 129–174.
 3. Гуссерль Э. Феноменология // Логос.– М., 1991.– № 1.–12–21.
 4. Гуссерль Э. Интенциональные предметы // Логос.– М., 2001.– № 5–6.– С. 135–164.
 5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.– Т. 1.– М.: ДиК, 1999.– 336 с.
 6. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля.– Томск: Водолей, 1999. – 96 с.
 7. Субири Х. Пять лекций о философии. Лекция № 5. Гуссерль // Вопросы философии.– М., 2002.– № 5.– С. 156–172.
 8. Хайдеггер М. Бытие и время.– СПб.: Наука, 2002.– 452 с.
 9. Хайдеггер М. Время и бытие.– М.: Республика, 1993.– 447 с.

*Лиана Кришевская***ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В
ПРОСТРАНСТВЕ СЛОВА**

Розглядаються умови, що викликають відхилення від феноменологічної настанови та використання можливостей герменевтичного методу. Потреба оволодіння смислом предмета інтенційного споглядання викреслюється як передумова зміни аналітичної парадигми.

Ключові слова: феноменологічна настанова, предмет інтенціонального споглядання, герменевтичний поворот, слово.

Рассматриваются условия, вызывающие отклонение от феноменологической установки и использование возможностей герменевтического метода. Необходимость обладания смыслом идеально мыслимого предмета определяется в качестве предпосылки смены аналитической парадигмы.

Ключевые слова: феноменологическая редукция, идеально мыслимый предмет, герменевтический поворот, слово.

The author examines the conditions that cause deviation from the phenomenological viewpoint and the opportunities of hermeneutic method in the scope of this deviation. The necessity to conceive the meaning of a transcendent object is defined as a reason for the change of the analytical paradigm.

Keywords: phenomenological reduction, transcendent object, hermeneutic turn, word.

Гуссерлианская установка «Назад к самим вещам!» подразумевает сонаправленное движение через ряд редукций к феномену – «показывающему» себя предмету, предмету, присутствующему «из себя самого» [4, с. 67]¹. Потенциально, феномен, удерживаемый интенциональным сознанием, может являться чертой, маркирующей определенный рубеж феноменологической редукции. Дальнейшее погружение в сущность феномена, поиск и обретение его смысла вызывает смену мыслительной парадигмы и требует иной методологической конструкции. Необходимое здесь «опрашивание», «схватывание» и «обретение» смысла предмета обуславливает возникновение ситуации герменевтического истолкования. Она может быть четко обозначенной или менее очевидной, однако только отступление к герменевтике предоставляет возможность понимания смыслового уровня некоторого явления.

Такая методологическая конструкция, предполагающая в определенный момент и в определенном месте отклонение от

феноменологической установки в область герменевтики, с ее возможностями постижения смысла, находится в основании двух значимых работ, созданных почти одновременно в самом конце первой четверти XX столетия. Речь идет о «Герменевтике фактичности» Мартина Хайдеггера (1923) и «Эстетических фрагментах» Густава Шпета (1924). Эти две работы посвящены разным предметам: бытие, являющее себя в фактичности, и структура слова находятся в далеких плоскостях функционирования, и сопоставлять их – значит выстраивать перспективу соотношения предметов и явлений с достаточно высокой степенью абстрагирования, рискуя лишиться содержательности. Тем не менее, в этих исследованиях обнаруживается принципиальная общность. Полею такого сравнения, прежде всего, могут стать методологические принципы, используемые философами, а также способ, или путь, который преодолевает философская мысль, достигая «сути дела».

Общность эта не сводится только лишь к феноменологической традиции, которую один из философов продолжает и развивает непосредственно («Гуссерль открыл мне глаза» [4, с. 5]), другой – находясь в известной изоляции, оставаясь не признанным до конца даже сегодня. Поводом для сопоставления является скорее отклонение от принципов феноменологии, использование в ее рамках методики герменевтического истолкования, создание ситуации, за которой практически закрепилось определение «герменевтический поворот» [2]. В философии XX века такое соединение феноменологического и герменевтического подходов с некоторого времени прослеживается как определенная тенденция: «Герменевтический поворот существенен не только для понимания творчества Шпета. Он был и остается симптоматичным для философии XX века, остается актуальным сегодня, впрочем, не менее, чем поворот обратный» [2, с. 38].

Указание некоторых аналитических целей, реализация которых требует отклонения в область герменевтики в концепциях Шпета и Хайдеггера, определит тематику данной работы. Ее целью станет выявление пространства, в котором «герменевтический поворот» осуществляется, и предпосылок, которые его вызывают.

Свою концепцию структуры слова, слова, не просто указывающего на некую вещь, но открывающего смысл, Шпет создает, оставаясь на позициях феноменологии: «...структура слова понимается Шпетом не как чисто теоретический конструкт, а, в соответствии с сохраняющимися у Шпета остатками феноменологической установки, как определенная данность, структурные моменты которой соответствуют моментам восприятия» [2, с. 51]. Структура слова, выстраиваемая им,

осуществляется между и в соотношении двух крайних точек: вещи, существующей в реальной действительности, и предмета – ее идеальной возможности. Вещь, называя, указывая которую, слово реализует свою номинативную функцию, находится в сфере чувственного восприятия. Предмет же есть нечто «чисто мыслимое», его природа предполагает свободу как от содержания, так и от словесной формы. Здесь слово «указывает теперь на нечто, презентующее, достигаемое не по указательному персту, не по чувственной, а по интеллектуальной интуиции» [3, с. 218]. Однако мыслимый предмет, без словесного выражения, есть только абстракция («бессловесное мышление – есть бессмысленное слово» [3, с. 222]); являясь сферой формально-мыслимого, он содержит все то, что в действительной вещи может быть реализовано, наполнено содержанием и овеществлено. Именно эта способность дает Шпету основания определять предмет в качестве формального образующего начала смысла [3, с. 220].

Наличие между крайними точками структуры слова – между называемой вещью и предметом как «подразумеваемой формой называемых вещей» [3, с. 220] некоего среднего элемента структуры, согласно Шпету, является очевидным, «явно и само по себе» [3, с. 223]. Им являются логические формы слова, в которых идеально-мыслимое получает свое конкретно-смысловое выражение. Совместно три указанных элемента определяют основные функции слова и образуют его структуру, действие которой направлено на «установление», определение сокрытого в слове смысла. Ее функционирование осуществляется в движении от чувственного к идеально-мыслимому и только затем к логически-оформленному содержанию.

Отправной точкой движения структуры служат морфологические формы слова – «верхнее платье смысла» [3, с. 215]. Они включают в себя целый ряд более мелких структур, совокупная функция которых, по сути, заключается в номинативном – указующем действии. Дальнейшее движение осуществляется в направлении умственных, мыслимых форм – форм онтических. Слово здесь находится в интеллектуальной данности, и теперь то, на что оно указывает, – предмет, становится осязаемым в своих очертаниях. Чтобы верно представлять себе функционирование структуры слова, выстраиваемой Шпетом, необходимо осознавать, что подразумевание предмета, достигаемое в этой точке структуры, не является элементом собственно понимания или, как говорит Шпет, «уразумения», в котором достигается смысл. Указуемый в чистых формах слова предмет только лишь фиксируется, обозначается в своих очертаниях, удерживается, презентуется и «имеется в виду» [3, с. 218].

Это восприятие осуществляется не с личностно-субъективной позиции, но осуществляется в слове и самим словом: «Подразумевается» то, к чему слово относится «само», абсолютно независимо от высказывающего...» [3, с. 219].

Движение от морфологических форм к онтическим определяется направлением от «чувственно воспринимаемого» до формально-идеального (эйдического) предмета. Логические формы, возникающие как система отношений между формами морфологическими и онтическими и которые Шпет вслед за Гумбольдтом определяет как внутренние формы слова, находятся в иной плоскости реализации. Вопросание смысла, сокрытого в слове, необходимо вызывает сложный контекст соответствующего культурного среза с его знаковой и семантической структурой, создает ситуацию герменевтического истолкования, поскольку «...любое прояснение такого рода представляет собой отнюдь не снабжение словесного звука заранее установленным значением, а оно, если оно понимает себя самое, с необходимостью оказывается семантико-исторической интерпретацией» [4, с. 67].

С определенной позиции онтические и логические (внутренние) формы взаимосотнесимы как «чистые формы сущего и возможного вещного содержания» и «как формы идеального смысла, выражаемого и сообщаемого» [3, с. 224]. Но «механизмы» их функционирования принципиально различны. В отличие от ««данных», «созданных» и только рефлексивных» [3, с. 224] онтических форм, внутренние формы являются «дающими» [3], они конструктивны, следовательно, лишены статики и динамичны по своей природе. Возникающие из соотношения морфологических и онтических, логические формы для своего действия требуют особой ситуации, создаваемой усилием смыслополагания: «этот акт есть акт утверждения или отрицания, акт установления или положения» [3, с. 225].

Структура слова, возникающая в соотношении описанных трех категорий: морфемы – логические (внутренние) формы – онтические формы (предмет), является базовой структурой порождения смысла слова, его «фундирующим основанием» [3, с. 231]. Однако структура слова живого, функционирующего в языке, сложнее. В нем уже описанная структура усложняется еще одной последовательностью, выстраивающейся между морфемой и синтаксическими структурами. В существенной мере эта последовательность является аналогией базовой структуре, но поскольку синтагмы являются некоторой модификацией морфемы, соответственно модифицируются и логические формы. В различии логических форм базовой структуры и логических

модифицированных форм устанавливается «дифференциал» – это по-прежнему область внутренних форм, но слагается они из соотношения синтагм и форм логических. Шпетом они определены как внутренние дифференциальные формы языка. Их функционирование, возникающее из постоянного динамического соотношения всех элементов структуры, теперь уже не только по горизонтали, но и по вертикали, не просто устанавливает смысловое значение, но обуславливает его «приращивание». Это та структура слова, в которой рождается поэтический смысл, это та структура, в которой находит свое выражение поэтическая истина.

Способность слова не просто номинировать, указывать фактические вещи, существующие в действительности, но и сообщать некий смысл, является для Шпета принципиальным и определяющим качеством. Сама связь слова со смыслом особая, «специфическая» [3, с. 207], самим смыслом и определяемая. В этой последовательности, согласно Шпету, он обладает определенным рода «автономией», является своеобразной эйдетической сущностью: «Специфичность связи определяется не чувственно данным комплексом как таким, а смыслом – вторым термином отношения, – который есть так же *sui generis* предмет и бытие» [3, с. 208–207]. Слово же следует рассматривать как способ представить смысл в форме, доступной для понимания, оно о смысле сообщает: «Слово есть *prima facie* сообщение» [3, с. 207]. В структуре слова смысл открывается, там его можно «встретить, узреть, схватить и выразить» (перефразировано [4, с. 14] – Л. К.). Определение слова через его имманентную и потенциальную соотношенность со смыслом позволяет не ограничивать слово только лишь сферой словесности, а рассматривать его в более широком знаковом контексте: «Любое чувственное восприятие любой пространственной и временной формы, любого объема и любой длительности может рассматриваться как знак и, следовательно, как осмысленный знак, как слово» [3, с. 208]. В концепции Шпета такая трактовка слова обуславливает и аргументирует его значимость в качестве принципа или архетипа культуры в целом.

Слово, в структуре которого достижима эйдетическая сущность вещи и одновременно формируется пространство понимания смысла, оказывается связующим звеном между явлениями, находящимися в различных бытийственных плоскостях, достижимыми различными методологическими подходами. Концепция Шпета позволяет рассматривать слово как своеобразный узел, в котором сходятся сущности различного характера: мир действительных вещей, явленный в фактичности; интенциональный предмет, достижимый в акте

трансцендентальной редукции; выраженный в слове смысл, открывающийся в акте понимания; социокультурный мир – мир интерпретации смыслов, их функционирования, хранения и трансляции. Эту последовательность, очевидно усложненную промежуточными элементами, можно представить как некую структуру, точки или грани которой находятся в различных методологических плоскостях, ее элементы могут взаимодействовать с различной степенью сложности: непосредственно соотноситься между собой либо выстраивать достаточно сложные последовательности. Интенциональный предмет чувственно данной вещи достигается в акте трансцендентальной редукции, направленной от фактической действительности к идеальным сущностям. Дальнейшее проникновение вглубь мыслимого предмета, движение к обладанию его смыслом требует иной методологической установки, создавая ситуацию герменевтического истолкования.

Как представляется, путь, который почти конспективно излагает Хайдеггер в «Герменевтике фактичности», двигаясь от бытия к пониманию сути его характера, соотносится именно с последним методологическим принципом². Возможно, однозначно трактовать последовательность мыслительных операций, возникающих у Хадеггера, как следование от идеального предмета к чувственным вещам, в которых можно выделить элементы проявления характера бытия, и далее, в ситуации герменевтического истолкования интерпретировать их смысл, было бы несколько прямолинейно и, очевидно, не полностью соответствует концепции Хайдеггера. Ее подробный анализ с этой точки зрения мог бы дать более точный ответ. Все же, некоторые соответствия между логикой Хайдеггера и шпетовской концепцией слова, конкретно, формирование и понимание смысла в его внутренних структурах, очевидны: истолкование и понимание смысла предмета требует его выражения в формах фактичности.

Целью «Герменевтики фактичности» является характер бытия, единственным способом его опознания и понимания есть герменевтика. Бытие определяет направление движения, герменевтика – способ подступа к нему. Пространство, в котором это осуществимо, есть фактичность. Только в фактичности, в «фактической жизни», при определенной позиции бытие особым образом становится доступным, поскольку здесь оно получает свое выражение; здесь оно предстает озабоченным вопросом своего бытия сейчас, тем самым, пребывая постоянно в настоящем. В терминологии Хайдеггера эта характеристика сворачивается до емкого «вот-бытие», которое подразумевает бытие,

«бодрствующее» по поводу собственного бытия в каждый настоящий момент времени.

Быть выраженным в фактичности принадлежит природе вот-бытия. Следовательно, фактичность есть некая сторона вот-бытия, обозначающая его характер, а выраженность вот-бытия в фактичности является соразмерной бытию: «...наше собственное вот-бытие, которое есть «вот» в той или иной выраженности характера его бытия, и эта выраженность, со своей стороны, соразмерна бытию» [4, с. 7]. Как раз эту «выраженность» и «соразмерность» необходимо прочитывать и указывать. Осуществимо это в истолковании, поскольку только в нем фактичность осуществляется и сбывается: «Истолкование есть сущее, чей способ бытия есть способ бытия самой фактичной жизни» [4, с. 15].

Герменевтика, понимаемая Хайдеггером в ее первоначальном значении, как «определенное единство исполнения ερμηνεύειν (сообщения)» [4, с. 14], есть единственный способ подступа к фактичности: она создает предпосылку истолкованности фактичности, поскольку в отношении своего предмета герменевтика «...сообщает, что он обладает своим бытием, будучи расположенным к истолкованию и требующим его, что к его бытию принадлежит быть как-то истолкованным» [4, с. 15]³. Согласно Хайдеггеру, в этом и заключается задача герменевтики – извещать вот-бытие о самом себе («всякий раз мое собственное вот-бытие делать доступным в его бытийном характере самому этому вот-бытию, извещать о нем его самого...» [4, с. 15]). Другими словами, герменевтика призвана пробуждать вот-бытие и поддерживать его в состоянии, как он говорит, «бодрствования» в отношении себя самого, с тем, чтобы это «бодрствование», как «как» (Wie) вот-бытия, было познано в герменевтическом акте и тем самым сбылось ради самого себя.

Без герменевтического вопрошания бытие фактичности является каким-то числом собственных возможностей: «Бытие фактичной жизни отличается тем, что она есть в **как** бытия своего собственного бытия-возможной» [4, с. 16] Эти возможности, «не «наличные»», но потенциальные обозначены Хайдеггером как экзистенция. Герменевтическая постановка вопроса ограничивает поле возможностей и определяет тот ракурс, в котором фактичность опрашивается в аспекте своего подлинного бытия. Собственно, в этом реализуется главная задача герменевтики, которая призвана «указать единый способ ввода, экспозиции, обретения, опрашивания и экспликации фактичности» [4, с. 9]. Понятия, в которых выражаются ответы такого опрашивания – у

Хайдеггера экзистенциалы, выражают и указуют способ, категории, характер бытия.

Находящееся в положении самоистолкования вот-бытие, бодрствующее и озабоченное способом своего существования, обнаруживает ряд имманентных особенностей. Следуя логике хайдеггеровского изложения, в качестве принципиального свойства природы бытия, обуславливающего его, своего рода, внутреннюю процессуальность или динамичность, следует выделить необходимость быть истолкованным. Бытие, задающееся вопросом о своей сущности, актуализируется во времени (являясь «вот») и получает свою выраженность в фактичности. Фактичность, как то, в чем «есть» характер бытия, как то, что только в «направлении этого характера бытия» [4, с. 7] артикулировано, дает бытию возможность открыться в (само)-истолковании и тем самым обрести собственное бытие, состояться для себя самого. Свое завершение этот процесс получает в формулировании экзистенциалов – понятийных экспликатов, в сущности, говорящих о характере бытия, указующих и описывающих свойства мира.

В заключение, кратко возвращаясь к концепции слова Шпета, еще раз обратимся к значимости смыслообразующей функции слова, благодаря которой идеальное, не действительное, «не действующее» [3, с. 191], обретая формы действительности, становится доступным пониманию и постижению: «Нужно «перевести» – *traducere ad suam intuitionem* – трансцендентное на язык внешности, чтобы узреть и уразуметь» [3, с. 193]. Слово, в своем знаково-символическом аспекте, как раз и является тем элементом, или звеном, благодаря которому такой «перевод» осуществляется. «Только идею», идеальное, как «реально не-сущее» [3, с. 191], но существенное и сущностное уже как «внешний видимый облик» [3, с. 191] слово передает в культуру. В этом смысле Шпет говорит о слове как о незаменимом и неизменном образе действительности как внешности: «...все, без остатка, действительное бытие – во-вне, все внутреннее – только идеально» [3, с. 191]. В формах культуры действительность конкретизируется и становится видимой. А «видение требует разумения». И эту требующую разумения действительность художник передает философу. С этой точки зрения философия есть «последняя, конечная в задании и бесконечная в реальном осуществлении, конкретность» [3, с. 182]. С этой же позиции четко просматриваются основные этапы на пути к главному предмету философии. Последовательность эта не является «методологической» прямой. Поворот осуществляется в «слове», в котором знание о предмете «встречается, становится зримым, схватывается и выражается в понятии» [4, с. 14].

Примечания

¹ Цитаты [4] здесь и далее даны в переводе И. Н. Инишева.

² Безусловно, в той мере, в которой Хайдеггеровское «бытие» может быть рассматриваемо или соотносимо с чистым, идеально-мыслимым предметом.

³ Эта необходимость истолкования, принадлежащая характеру бытия, может быть сравнима с требованием понимания того, «что оно «имеет в виду» или «говорит»» [1, с. 291], исходящее, согласно Гадамеру, от произведения искусства. То, что при этом понимается, и то, что при этом что-то понимается, как раз и обеспечивает произведению идентичность самому себе и превращает эту идентичность в герменевтическую.

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусств, 1991. – 367 с.
2. Калиниченко В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. – 1992. – № 3. – С. 37–62.
3. Шпет Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 173–323.
4. Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* // Heidegger M. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63.* – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

Виктор Левченко

ИДЕОЛОГИЯ: ПО ПРОЧТЕНИИ К. МАРКСА И Э. ГУССЕРЛЯ

Розглядається аналіз ілюзорних форм свідомості у філософських працях К. Маркса і Е. Гусерля. Як основний дослідницький феномен аналізується рефлексія над поняттям «ідеологія».

Ключові слова: *ідеологія, ілюзорна форма свідомості, феноменологія.*

Рассматривается анализ иллюзорных форм сознания в философских работах К. Маркса и Э. Гуссерля. В качестве основного исследовательского феномена анализируется рефлексия над понятием «идеология».

Ключевые слова: *идеология, иллюзорная форма сознания, феноменология.*

The analysis of the illusory forms of the consciousness in philosophical works of K. Marx and E. Husserl is observed. Reflection to the notion of «ideology» is analysed as the principal investigating phenomenon.

Keywords: *ideology, illusory form of the consciousness, phenomenology.*

Целью данной статьи является анализ и сравнение позиций в отношении к феномену идеологии, представленных как в классическом марксизме, так и в феноменологическом учении Гуссерля и его последователей. При этом следует отметить, что тема разнообразных концептуальных отношений между марксизмом и феноменологией рассматривалась как на различных конференциях (например, в 2003 году в Киеве была проведена международная конференция «Феноменология и марксизм»), так и в исследованиях отдельных авторов (см., например: [7; 14; 18]).

Введенное Наполеоном на рубеже XVIII и XIX веков в широкий оборот как пренебрежительное слово «идеология» приобрело определенную многозначность и в зависимости от своего помещения в различный контекст выступало позитивно или негативно оцениваемым и зачастую его концептуализация связывалась с различными внетеоретическими мотивами. Изначально одним из наиболее распространенных его толкований выступала характеристика идеологии как неистинного мировоззрения, предназначенного для обмана ради материальных или политических интересов, преувеличивающего свое значение в формировании и переделки реальности. То есть, этот термин представлялся в контексте проблематики эпистемологии и этики, и в качестве оппозиции идеологии («внеидеологическое») рассматривалось научное знание как более адекватная репрезентация действительности в знании.

Маркс и Энгельс в своих работах, и ранних («Немецкая идеология»), и поздних (письмо Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г.) следовали именно такому пониманию, определив идеологию как «ложное сознание». В частности, в

«Немецкой идеологии» (1845–1846), проводя свою критику наличной социальной мысли, они рассматривали идеологию прежде всего как идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей, принципов (см.: [11, с. 12, прим.]). Для идеологии характерен метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, выдаваемой за самую действительность (см.: [16, с. 97]). В связи с этим Марксом и Энгельсом ставится вопрос о значимости и истинностном статусе форм сознания, за которыми скрывается попытка выразить партикулярные интересы как всеобщие. Поэтому идеология предлагает своеобразный тип мыслительного процесса, когда его субъекты – идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят превратное понимание собственных предпосылок, своих действительных условий, иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей (см.: [17, с. 83]). Таким образом, можно обозначить идеологию как выражение разрыва между так называемой социальной реальностью и искаженным осознанием ее и нашим представлением о ней. Именно поэтому критика идеологии, как это представлено в «Немецкой идеологии», может быть применена по отношению к такому «наивному сознанию». Цель подобной критики заключается в том, чтобы привести наивное идеологическое сознание к такому состоянию, где оно получает возможность распознавать искаженную им реальность, и благодаря этому разрушать его.

Действительность предстаёт в идеологии в искажённом, перевёрнутом виде, и идеология оказывается иллюзорным сознанием. При этом идеологические иллюзии – не просто случайные заблуждения, поскольку они выполняют социальные функции, связанные с разработкой соответствующих интересам определенного класса типов мышления и поведения и даже программ социального действия. Как верно было отмечено Славоем Жижекком в его характеристике марксовского понимания идеологии, последняя – «это не просто “ложное сознание”, иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как “идеологическая”, – “идеологической” является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности» [5, с. 28]. Идеология возникает тогда, когда ложно или с намерением обмануть идеи, религии, мировоззрения, учреждения, правовые отношения и т. п., на самом деле являющиеся всего лишь выражением

материальных отношений, возводятся в ранг духовных сущностей (идей), и в результате происходит недопустимая идеизация экономических данностей. Идея предсуществует везде, где суждения (субъективные, ибо существуют лишь субъективные суждения) высказываются в объективной форме. Все метафизические и теологические понятия, в которых метафизическое или религиозное изначальное чувство облекается в неадекватную форму познавательного высказывания, являются с самого начала «идеологическими».

В идеях воплощаются созданные образы общественной реальности. Но при этом идеология сама является действительностью, особенностью которой является то, что ее онтологическая устойчивость имеет в качестве предпосылки в какой-то мере незнание со стороны своих участников. Ведь, как отмечает в связи с этим Жижек, «если нам удастся “узнать слишком много”, проникнуть к истинным закономерностям социальной действительности – эта действительность может оказаться разрушенной» [5, с. 28]. В противоположность этим идеологическим формам научное сознание рассматривается Марксом и Энгельсом как остающееся «...на почве действительной истории...» [11, с. 37]. Именно в этом заключается главный посыл марксистского пафоса, связанного с необходимостью обретения предметной истинности или, если воспользоваться феноменологической терминологией, возвращения к первичным данностям. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос» [10, с. 1–2].

Подобное отношение к иллюзорным формам сознания и анализ феномена идеологии с таких методологических позиций привело к тому, что в современной социальной критике, ориентирующейся на марксистские идеи или учитывающей их, наблюдается оборачивание смысла. Так, для представителей франкфуртской школы социальных исследований проблема заключается не в том, чтобы увидеть вещи (то есть социальную реальность) так, «как они существуют на самом деле», без искажения идеологией, а совсем в другом. Задача заключается для них в том, чтобы уяснить условия и причины того, что не позволяет действительности как таковой существовать без «идеологической мистификации», почему идеологическое искажение вписано в действительное положение вещей.

Именно поэтому, опираясь на подобную установку, современные социальные мыслители, пытающиеся объединить идеи Маркса с

современными терапевтическими практиками (такие, например, как Славой Жижек, Эрнест Лакло и Шанталь Муфф), рассматривают суть и устройство идеологии не как иллюзорную конструкцию, возводимую нами для укрытия от невыносимой действительности, а как такую фантазму, которая является для этой действительности опорой, не только позволяющей структурировать наши конкретные, реальные общественные отношения, но и маскирующей не поддающиеся символизации травматические социальные антагонизмы. Как отмечал Жижек: «Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности» [5, с. 52].

Обращаясь к текстам Гуссерля, а именно периода написания «Кризиса европейских наук», а также, опираясь на «Картезианские медитации», можно отметить переключку с марксовым анализом иллюзорных форм сознания (хотя сам Гуссерль и не работает собственно с самим термином «идеология»). Основатель феноменологии стремится описать и проанализировать то, как мир показывает себя, и почему он именно так себя показывает. При этом следует отметить, что подобные установки характерны и для ранних этапов становления феноменологии. По большому счету сама отправная для феноменологии максима Гуссерля, знаменитый принцип «Назад, к самим вещам», называемый им «принципом всех принципов», демонстрирует, что философия является только в той мере подлинно феноменологической¹, в какой она позволяет нам вернуться к самим вещам.

По Гуссерлю, человечество в своей исторической ситуации всегда живет, следуя какой-либо установке. Его жизнь всегда имеет нормативный стиль и внутри него – устойчивую историчность, или развитие [3, с. 308]. В этом устойчивом стиле, принятом за норму, протекает, получая свою конкретную форму, всякая жизнь. Конкретные культурные содержания варьируются в пределах относительно замкнутого исторического бытия. Феноменология Гуссерля продемонстрировала укоренённость мира, понимаемого в качестве являющегося универсума сущего, в донаучной жизни и оказывающегося коррелятом этой донаучной жизни.

Гуссерль не использует термина «идеология», но в своем анализе сознания обращает внимание на механизм создания «квази-действительности». Для него важно выявить причины европейского кризиса в забвении частными науками, представляющими рациональность в культуре западного типа, своей телеологической миссии. Обретение смысла возможно через переход (или скачок) из естественного и

неподлинного к «неестественному» и подлинному. Забвение подлинной историчности, которая для Гуссерля, начиная с «Картезианских медитаций», есть история трансцендентальной субъективности, история генезиса смысла, история генезиса данности, и есть собственно источник объективного познания, приводит к подмене телоса подлинной научности².

Для Гуссерля смысл открывается как возможность самовариации. Без этого обнаруживаются только «видимости». Например, характеризуя современную ему ситуацию в философии, Гуссерль пишет: «Вместо целостной и полной жизни философии мы имеем безбрежную, но почти лишенную всякой взаимной связи философскую литературу; вместо серьезной полемики спорящих друг с другом теорий, которые все же обнаруживают в споре свою внутреннюю близость, свою общность в основных убеждениях и в непоколебимой вере в подлинную философию, мы имеем видимость сообщаемых результатов и видимость критики, только видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга» [2, с. 4]. Такой результат обусловлен бес-предметностью, самодостаточностью понятийных схем, в рамках которых оперируют своими понятиями и формами мыслители. О. Финк, развивая эти тезисы своего учителя, пишет, что мышление фиксирует себя в понятиях, образование понятий нацелено на фиксацию продуманного в мышлении, это «тематические понятия». «Однако при образовании тематических понятий, – пишет Финк, – мыслители-творцы используют другие понятия и мыслительные модели, они оперируют интеллектуальными схемами, которые они совершенно не фиксируют предметно. <...> Их понятийное понимание движется в некотором понятийном поле, в некотором понятийном медиуме, на которые они сами совершенно не могут обратить свой взгляд» (Fink E. Nahe und Distanz. Freiburg, 1976, S. 181. Цит. по: [12, с. XX]). Такая позиция определяется как «трансцендентальная наивность» и связана с неспособностью аналитического проникновения во «внутренние горизонты» трансцендентальной жизни тем, что мы растолковываем и развертываем трансцендентальную жизнь только в текущем настоящем. С другой стороны, Гуссерль отмечает, что «бытие может оказаться видимостью, примеры чего нам часто доставляет чувственный опыт. Эта открытая возможность стать сомнительным, соответственно, возможным небытием, несмотря на очевидность, также должна с самого начала осознаваться каждый раз в критической рефлексии в отношении результатов, данных с очевидностью» [2, с. 13]. Во многом это обусловлено своеобразными «кульбитами» и «поворотами», совершаемыми умом в его отношении к действительности в ситуации актуализирующего усилия созерцания. Ядвига Конрад-Мартиус отмечала

в связи с этим, что, например, подобное происходит, «когда внешний мир слишком настойчиво мешает и напирает, а просто закрыть глаза недостаточно, то ум как бы “прячется в себе самом”, чтобы иметь возможность переживать свои видения в полном покое» [8, с. 256].

Предмет же сознания в своей тождественности самому себе, как известно, не попадает в это сознание извне, а содержится в нем самом как смысл, то есть как интенциональный результат действия синтеза сознания. Смысл в феноменологии является не структурной единицей мышления, а рассматривается как «горизонтное» образование. Конечная перспектива мышления имеет своим источником не «узость» сознания, по справедливому замечанию В. И. Молчанова, но многообразие перспектив. Источником узости и ограниченности, несовершенства, как писал Гуссерль, являются «неполнота, односторонность, относительная неясность, нечеткость в самоданности вещей или положений дел, т. е. отягощенность опыта компонентами неосуществленных предваряющих и сопутствующих интенций» [2, с. 12–13]. Предлагаемая «горизонтная методика» позволяет избегать этой узости. «Горизонты – это предначертанные потенциальности. Мы говорим также, что любой горизонт можно запросить о том, что в нем заключено, истолковать его, раскрыть соответствующие потенциальности жизни сознания» [2, с. 39]. Благодаря ей, посредством истолкования горизонта и постоянно вновь пробуждаемых горизонтов, и проясняется смысл, поскольку он никогда не представлен как нечто данное в готовом виде.

Мир, в котором пребывает человек, для феноменологии, как и в марксизме, есть его творение³. Мир, нас окружающий, есть духовное образование внутри нас и нашей исторической жизни [3, с. 300]. Историческое движение, социальность и культура определяются нормативными образами, характерными для трансцендентальной субъективности, лежащими «в бесконечном измерении», а не выводимыми «из простого внешнего наблюдения над меняющимися формами культуры». Постоянная ориентация на норму внутренне присуща «интенциональной жизни отдельных людей, и далее – наций с составляющими их частными общностями». Это развитие начинается «с появления и действия идей в малых и даже мельчайших группах. Идеи, эти зародившиеся в отдельных личностях смысловые структуры с удивительной, небывалой способностью скрывать в себе интенциональные бесконечности, не подобны реальным пространственным вещам, которые, вступая в поле человеческого опыта, тем самым еще не обязательно значат что-либо для человека как личности. Начиная порождать идеи, человек постепенно становится новым

человеком. Его духовное бытие вступает в процесс непрерывного новообразования. Этот процесс с самого начала включает в себя коммуникацию, вызывает к жизни новый стиль личностного существования внутри своего жизненного круга, т. е. круга воспроизведения и воспроизводящего понимания идей, и соответственно новый род становления. В этом процессе в первую очередь (а затем даже и вне его) возникает и распространяется особый человеческий тип, живущий в конечном мире, но ориентированный на полюса бесконечности. Благодаря этому появляется новый тип социальности и новая форма устойчивого общества, чья духовная жизнь, сплоченная любовью к идеям, порождением идей и идеальным нормированием жизни, несет в себе бесконечный горизонт будущего – горизонт бесконечной череды поколений, обновляющихся в идеальной духовности» [3, с. 304]. Ученик Гуссерля, выдающийся чешский феноменолог Ян Паточка отмечал роль трансцендентальной intersубъективности, проанализированной в «Картезианских медитациях», для понимания природы историчности. «В ходе развития феноменология расширила трансцендентальное сознание до “трансцендентальной intersубъективности”, в результате чего перевернула отношение между сознанием и предметным миром: вместо маленьких островков сознания в море изначально природной, а затем естественно-научно понятой объективности здесь уже разливалось море intersубъективности, омывающее сушу объективного мира и тем самым связывающее отдельные трансцендентальные переживания-”потоки”» [13, с. 19].

Присутствие же ограниченности в мышлении обусловлено тем, что практические установки поведения в социальной и политической действительности принадлежат еще уровню «предпосылочному», а именно «естественной установке». «В некотором смысле это похоже на практическую установку политика, который как государственный служащий заботится об общем благе и установка которого состоит, следовательно, в желании служить практическим интересам всех (а тем самым и своих). Такая установка относится, несомненно, еще к сфере естественной установки, которая различна у разных социальных групп, будучи одной для лидеров и другой для “граждан” (обе группы здесь берутся в самом широком смысле)» [3, с. 310].

Феноменология ориентирует на уяснение причастности к очевидности, принципиальной возможности достичь «бытия», как бы оно ни было искажено видимостью⁴. Это возможно, как указывает Гуссерль, через ориентацию на бесконечность смыслообнаружения. «Культура, еще

не затронутая наукой, вненаучная культура, создается и поддерживается человеком в его конечном измерении. Человеку остается недоступным окружающий его горизонт, открытый в бесконечность. Его цели и деятельность, его торговля и путешествия, его личная, социальная, национальная, мифологическая мотивация – все это совершается в окружающем мире, конечные измерения которого обозримы. В нем нет ни бесконечных задач, ни идеальных обретений, сама бесконечность которых являлась бы полем деятельности человека, причем именно таким, которое в сознании самих деятелей имело бы модус бытия, присущий области бесконечных задач» [3, с. 306].

В этом также обнаруживается близость к марксизму с его гуманистическим видением человека как стремящегося к реализации своей свободы в процессе социального и культурного творчества. Пафос ориентации на истину³ является сущностно значимым для феноменологии, поскольку она всегда «представляет собой возвращение к “истинной сущности вещей”, которая, несмотря на все культурные и иные различия способов ее исторической явленности, повсюду остается одной и той же и одновременно каждый раз предстает по-новому в свете исторического и культурного опыта, хотя часто искажается им» [6, с. 30].

Примечания

¹ Ощущение избранничества феноменологии было характерно не только для ее основателя, о чем я уже писал (см.: [9, с. 86–87]), но и для других представителей этого значимого для современности философского направления. Так, например, Мориц Гайгер отмечал, что «аристократическую природу имеют науки, опирающиеся на феноменологический метод. Даже те сущностные моменты, что уже были усмотрены другими, не в состоянии усмотреть тот, у кого отсутствует соответствующее дарование» [1, с. 341].

² О нормативности практической философии Гуссерля, научных телосе и этосе в этическом учении феноменологии я писал в одной из своих предыдущих статей (см.: [9]).

³ Механизм такого порождения был продемонстрирован Ядвигой Конрад-Мартиус, отмечавшей, что «место пространства, где я мыслю предмет как действительный, фактически и в “собственном” смысле *наполняется* для меня этим предметом – наглядным – пусть даже и сокрыто наглядным – образом. “Наполняется”, правда, так, что предмет не имеет здесь для меня действительного наличного бытия и, как мы сказали выше, в действительности не “принадлежит” этому месту пространства. Но в случае такого рода представления, спонтанно производимого моим умом, имеет место именно тот *акт отделения и полагания*, о котором мы уже

говорили выше. Только благодаря ему “дитя моего ума” превращается в “дитя реального мира”» [8, с. 258].

⁴ Это обнаруживается Гуссерлем еще на ранних стадиях развития феноменологии, когда он практически в античном духе словоупотребления противопоставляет знание и мнение в «Логических исследованиях». «Таким образом, мы вообще придаем понятию знания более широкий, хотя и не совсем расплывчатый смысл; мы отличаем его от мнения, лишенного оснований, и при этом опираемся на те или иные «признаки» наличия предполагаемого положения дел, т. е. правильности высказанного суждения. Самым совершенным признаком истинности служит очевидность: она есть для нас как бы непосредственное овладение самой истиной. В огромном большинстве случаев мы лишены такого абсолютного познания истины; заменой ему служит (стоит только вспомнить о функции памяти в вышеприведенных примерах) очевидность той большей или меньшей вероятности положения дел, с которой – при соответственно «значительных» степенях вероятности – обычно связывается твердое и решительное суждение» [4, с. 113].

⁵ Хотя при этом и в заблуждении также обнаруживается отнесенность к подлинности. «При непосредственном анализе выявленных заблуждений оказывается, что заблуждение должно рассматриваться как переплетение подлинных моментов вещи с мнимыми, как частичный холостой ход <...>, как не полностью прилегающее к линиям бытия, а местами свободно парящее мышление – но не как совершенно произвольный вымысел. Тогда как неадекватное познание оставляет непостигнутое открытым, заблуждение заполняет его чуждыми природе вещи элементами, при этом оно (заблуждение) все же не состоит *исключительно* из “беспредметности”» [17, с. 430].

1. Гайгер М. Феноменологическая эстетика // Антология реалистической феноменологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 331–345.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова // Гуссерль Э. Собрание сочинений. – Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 142 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 297–330.
4. Гуссерль Э. Прологомены к чистой логике // Антология реалистической феноменологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 105–133.
5. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. – М.: Художественный журнал, 1999. – 238 с.

6. Зайферт Й. Введение // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 9–54.
7. Иванова-Георгиевская Н. Феноменология и марксизм о природе философского знания // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 12. Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2008.– С. 48–59.
8. Конрад-Мартиус Я. К вопросу об онтологии и теории явления реального внешнего мира // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 244–281.
9. Левченко В. Практическая феноменология и идеал научности: этические взгляды Э. Гуссерля // Феноменология і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001 р.– К.: Курс, 2003.– С. 82–87.
10. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 3.– М.: Политиздат, 1955.– С. 1–4.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 3.– М.: Политиздат, 1955.– С. 7–544.
12. Молчанов В. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в Картезианских медитациях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений.– Т. 4.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.– С. IX–XXX.
13. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / Пер. с чешск. П. Прилуцкого; под ред. О. Шпараги.– Минск: И. П. Логвинов, 2008.– 204 с.
14. Пролеєв С. Пророфетизм модерної німецької філософії: К. Маркс і Е. Гуссерль // Філософська думка.– К., 2009.– № 1.– С. 125–133.
15. Шварц Б. Проблема заблуждения в философии // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 419–438.
16. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 20.– М.: Политиздат, 1961.– С. 5–338.
17. Энгельс Ф. Письмо Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 39.– М.: Политиздат, 1966.– С. 82–86.
18. Seifert J. Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx–Engels “Deutsche Ideologie” – Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis // Prima Philosophia.– Bd. 3.– H 1.– 1990.

Розділ 2.**ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ГУСЕРЛЯ:
СПРОБА СВІЖОГО ПОГЛЯДУ**

Алексей Савин

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР
ПОНЯТИЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ГУССЕРЛЯ**

Стаття присвячена експлікації поняття життєсвіту у феноменології Гуссерля. Автор демонструє трансцендентальний характер поняття життєсвіту і виділяє різні тенденції трансцендентального дослідження життєсвіту у феноменологічній філософії Гуссерля.

Ключові слова: *життєсвіт, трансцендентальне дослідження, історичність.*

Статья посвящена экспликации понятия жизненного мира в феноменологии Гуссерля. Автор демонстрирует трансцендентальный характер понятия жизненного мира и выделяет различные тенденции трансцендентального исследования жизненного мира в феноменологической философии Гуссерля.

Ключевые слова: *жизненный мир, трансцендентальное исследование, историчность.*

The article deals with the life-world concept in Husserl's phenomenology. The author demonstrates the transcendental character of the life-world concept and marks out the different trends of the transcendental investigation of the life-world in Husserl's phenomenological philosophy.

Keywords: *life-world, transcendental investigation, historicity.*

Глубинным измерением интенциональной истории в феноменологии Гуссерля выступает история жизненного мира. И если, согласно Гуссерлю, история реального, действительного мира существует только в силу историчности трансцендентального сознания, то историчность последнего возможна только вследствие историчности субъективно-релятивного жизненного мира. Задачей данной статьи является прояснение специфики гуссерлевского понимания жизненного мира.

Что собственно означает «жизненный мир»? Что Гуссерль пытается подчеркнуть и от чего отмежеваться посредством этой терминологической новации? С какой целью вводится это понятие, и какие функции оно выполняет в феноменологии? Чтобы решить эти вопросы, обратимся к поздним работам Гуссерля, прежде всего к «Кризису», и примыкающим к нему текстам, где и разрабатывается это понятие.

Первоначально понятие жизненного мира вводится для того, чтобы отделить мир наглядных, интуитивных (anschauliche) данностей от мира науки, характеризуемого Гуссерлем как область конструктов, которые принципиально не могут быть наглядно, интуитивно даны. Это предварительное определение жизненного мира оперативно уже в начале

«Кризиса европейских наук». Во фрагменте, посвященном Галилею и знаменующем гуссерлевскую попытку проникновения в «единую историчность Нового времени», – попытку, которая, в ходе осмысления роли объективных наук в кризисе европейского человечества, приведет немецкого мыслителя к открытию «приключений и злоклучений» трансцендентального мотива, – понятие жизненного мира (в этом предварительном определении) функционирует как средство, с помощью которого осуществляется это проникновение.

Это первичное определение вводится Гуссерлем на основании различия способов доступа (*Zugangsweise*), коррелятами которых и выступают жизненный мир, с одной стороны, и мир объективных наук Нового времени, с другой. Мир объективных наук является коррелятом метода, и, в частности, мышления, сформированного посредством логики и математики. Такое мышление, согласно Гуссерлю, подразумевает выполнение целого ряда искусственных операций, – предельного перехода, идеализации и формализации. Кроме того, этот метод может быть охарактеризован как «порождающий», а именно, производящий свои идеальные «сущности» как конструкторы.

Применительно к геометрии, выступающей у Гуссерля здесь, как и во многих других местах, в качестве образца, на котором осуществляется философская работа прояснения, – Гуссерль поясняет этот порождающий характер метода так: коль скоро удастся провести идеализацию произвольно взятых чувственно созерцаемых форм вещей и создать соответствующие им чистые идеальные сущности, из последних можно выделить элементарные формы: отрезки, треугольники, круги. С помощью элементарных форм, – в этом, как подчеркивает немецкий мыслитель, и состоит открытие, приведшее к созданию геометрии, – можно не только вновь и вновь, посредством установленных заранее операций, конструировать другие, более сложные формы, но и «конструктивно и однозначно породить с помощью априорного, всеобъемлющего систематического метода» все вообще мыслимые идеальные формы [2, S. 24].

В противоположность миру объективных наук как корреляту этого порождающего метода, т. е. как конструктору, жизненный мир выступает как мир данного донаучно, того, что дано безыскусному созерцанию, повседневному чувственному опыту, а не методически изоциренному мышлению [2, S. 20].

Из этого противопоставления мира объективных наук как конструктора и жизненного мира как мира наглядных данностей вытекают и другие их отличия. Будучи коррелятом порождающего метода, мир объективных наук

является однозначно intersубъективно определенным как мир «данный раз и навсегда и для всякого» («ein fuer allemal und fuer jedermann»), поскольку «всякий разумный человек» может овладеть порождающим методом, убедиться в его эффективности, (в частности, в превосходстве выстраиваемых на его основании индукций перед «индукциями», которые направляют «безыскусные» ожидания в повседневной жизни), и при случае, в ходе развития науки, даже усовершенствовать его и с его помощью извлекать все новые «идеальные истины», «положения-в-себе» в бальцановском смысле. В противоположность объективному миру наук жизненный мир, будучи коррелятом повседневного чувственного опыта, является intersубъективно-релятивным, поскольку явления в нем варьируются в зависимости от позиций опытно постигающих субъектов, и общий, единый для всех мир предстает, поэтому, как «точка схождения перспектив».

Отсюда вытекает еще одно отличие жизненного мира от мира объективных наук. В теоретической практике, в частности, в практике математической, в отличие от эмпирической практики, возникает точность (Exaktheit), т. к. в отношении идеальных форм возникает возможность определить их в их абсолютной тождественности, т. е. как субстраты абсолютно тождественных и методически абсолютно однозначно определенных свойств. Вещи же созерцаемого окружающего мира вообще и во всех своих свойствах «лишь колеблются в типических пределах; их самождественность, их равенство самим себе и временное пребывание в этом равенстве лишь приблизительны...» [2, S. 22].

Итак, уже из фрагмента, посвященного Галилею, можно выяснить, что жизненный мир это,– во-первых,– мир наглядных интуитивных данностей, мир повседневного чувственного опыта, в противоположность миру научных мыслительных конструкторов; во-вторых,– мир intersубъективно-релятивных данностей в противоположность объективному, «раз и навсегда и для всякого» определенному существу; в-третьих,– мир приблизительных и «колеблющихся в типических пределах» предметных тождеств в противоположность однозначной тождественности предметов, выстраиваемых посредством научного метода.

Прежде чем приступить к более детальному рассмотрению понятия жизненного мира и прояснению тех функций, которые оно выполняет в феноменологии Гуссерля,– важное методологическое замечание. Тематизация жизненного мира является трансценденталистским предприятием, а сам жизненный мир, соответственно, трансцендентально-философским и даже более узко – трансцендентально-феноменологическим концептом.

В «формально-всеобщем смысле», т. е. в смысле прояснения субъективности, коррелятом которой выступает всякое бытие и всякая значимость, жизненный мир как понятие является осмысленным только в поле трансцендентальной философии уже потому, что не может быть тематизирован иначе, чем в корреляции с субъективным способом доступа (*Zugangsweise*) к нему, и не может быть отличен от мира объективных наук, если последний не тематизирован феноменологией как коррелят субъективного «способа доступа» к нему, т. е. метода.

В более специальном и неформальном смысле, жизненный мир является понятием, приобретаемым на путях не просто коррелятивного анализа, а трансцендентальной редукции. Это обстоятельство неоднократно подчеркивалось исследователями, наиболее ярко – Элизабет Штрекер. Она указывает, что это понятие приобретается только благодаря разработке смыслового генезиса, а смысловой генезис может быть тематизирован только посредством трансцендентальной редукции. Штрекер, в частности, пишет, что такие выражения как «смысловая почва», «смысловое начало», «смысловый фундамент», в которых Гуссерль характеризует жизненный мир, не имеют никакого «внутримирового» (*mundane*) значения и приобретают смысл лишь в горизонте трансцендентально-феноменологической постановки вопроса о смысле объективности [5, S. 87].

Более того, жизненный мир является трансцендентально-феноменологическим концептом не только потому, что может быть тематизирован только с помощью трансцендентальной редукции. Он сам является предельным трансцендентальным основанием любых внутримировых смыслов и значимостей.

Людвиг Ландгребе, желая подчеркнуть связь между концепцией жизненного мира и первоначальной трансценденталистской программой Гуссерля, указывает, что жизненный мир не является новой, ранее вообще Гуссерлем не рассматривавшейся темой. Выражение «жизненный мир», согласно Ландгребе, является лишь обозначением понятого в полной конкретности коррелята «естественной установки», концепция которой была выдвинута Гуссерлем еще в «Идеях I». Конкретность понимания выражается в том, что коррелят «веры в существование мира», «общего тезиса естественной установки», который рассматривался ранее – и в горизонте всей теоретико-познавательной постановки вопроса, в т. ч. еще и в «Идеях I» – как пустая достоверность «бытия мира вне нас», оказывается теперь «в себе структурированной и дифференцированной» достоверностью, а, соответственно, данный с такой достоверностью мир и есть жизненный мир. С вопросом о трансцендентально-конститутивных

условиях его данности феноменология возвращается к оставшемуся после трансцендентальной редукции «резидууму», т. е. к глубинному слою конститутивных действий трансцендентальной субъективности [4, S. 155].

К этим соображениям Ландгребе следует добавить, что такая концепция «структурированной, содержательно наполненной и дифференцированной» достоверности бытия мира вне нас, которая вылилась в теорию жизненного мира, не могла сформироваться прежде, чем была развита теория intersubjektivности, включающая в себя концепцию сплавления (*Verschmelzung*) смысловых перспектив (горизонтов) и иерархии трансцендентальных «монадических» субъектов, – со всеми имплицитными здесь различениями близости-дали, нормальности-аномалии и пр., – в деле формирования «общего для всех мира».

Итак, констатируем: жизненный мир является в теоретико-познавательном смысле трансценденталистским понятием в «формально-всеобщем смысле» поскольку тематизируется только как коррелят «способа доступа» к нему («жизни»); трансцендентально-феноменологическим, поскольку тематизируется только посредством трансцендентально-феноменологической редукции, т. е. как смысловое образование.

В онтологическом смысле жизненный мир является трансцендентально-феноменологическим понятием, поскольку выступает – с коррелятивной ему трансцендентальной субъективностью как частью его структуры – как почва всех возможных смысловых образований.

Многие исследователи, в т. ч. Клэсгес, Ландгребе и Хельд специально подчеркивают, что жизненный мир нельзя определять как «универсум сущего», а, следовательно, нельзя останавливаться на концепции «онтологии жизненного мира» (где онтология понимается в смысле региональной онтологии), т. к. она является коррелятом статического анализа и упускает как генетическое измерение, так и изначальную субъективную релятивность жизненного мира, ту, которая нетематически сознается уже в самой естественной установке. Ведь жизненный мир есть не совокупность единичного сущего, но горизонт, позволяющий сущему явиться, т. е. выступающий условием возможности конституирования единичного сущего.

Ландгребе, в частности, указывает, что понимание мира как горизонта, хотя и не свойственно естественной установке, является более близким ей, чем его понимание как «универсума сущего». Естественная жизнь – это жизнь, заинтересованная в достижении своих сиюминутных и долговременных целей и ведомая «размышлениями» о том, каким образом

вещи этого мира могут способствовать или препятствовать достижению этих целей. Живущий естественной жизнью знает, кроме того, что другие тоже имеют цели, которые могут иногда совпадать с его собственными, а также знает о том, что другие могут иметь неизвестные или непонятные ему намерения, такие, которые превосходят его горизонт. Он знает, следовательно, о том, что он имеет ограниченные перспективы «видения» мира, границы которых, однако, могут быть расширены благодаря общению и обучению. И именно это отношение имеется в виду, согласно Ландгребе, когда в повседневной жизни говорят о горизонте. Соответственно, жизненный мир, понятый в его конкретной универсальности, – это тотальный горизонт, который охватывает все горизонты «особых миров», т. е. то пространство, где происходит смена «социальных ролей». Это мир, который Гуссерль обозначает как простую (schlechthinnigen) сингулярность, для которой бессмысленно различение единственного и множественного числа [3, S. 35].

Теория жизненного мира выполняет в феноменологии две функции: диагностическую и терапевтическую.

Диагностическая функция теории жизненного мира заключается в том, что эта теория вскрывает сущность процесса становления наук Нового времени и сопутствующего ему формирования объективистского способа мышления как забвение той почвы, из которой они (исторически) выросли и которую они (систематически) предполагают в качестве смыслового фундамента. Такое отношение жизненного мира к наукам можно охарактеризовать как «функцию почвы» (Boden-Funktion). С ее открытием Гуссерль указывает на угрозу со стороны объективизма базисному измерению человеческой жизни.

Терапевтическая функция теории жизненного мира состоит в том, что жизненный мир является отправным пунктом для радикального самоосмысления, делающего возможной жизнь, исходящую из универсальной ответственности. В этой функции жизненный мир выступает как начало пути к трансцендентальной феноменологии и поэтому ее можно обозначить как «функцию путеводной нити» (Leitfaden-Funktion).

Ульрих Клэсгес – немецкий исследователь, который выделил эти функции, – указывает, что жизненный мир именно из-за своей «функции почвы» может быть единственной путеводной нитью для тематизации конституирующих актов трансцендентальной субъективности [1, S. 86]. Ведь если не вскрыт закрытый объективистскими наслоениями смысловой фундамент всех прочих «результатов работы» трансцендентальной субъективности, то объективистские предрассудки

с необходимостью войдут в игру при тематизации субъективности и, следовательно, исказят ее понимание.

Несмотря на неразрывную связь в трансцендентальной феноменологии этих двух функций жизненного мира, радикальное рассмотрение объективного мира как коррелята метода, т. е. особой – теоретической – установки сознания, приводит к парадоксальной ситуации. Ведь сама объективная наука Нового времени, будучи одной из многих практик, а именно особой теоретико-логической практикой, с одной стороны, принадлежит жизненному миру «в его полной конкретности», с другой, – покоится на фундаменте жизненного мира. Гуссерль формулирует эту парадоксальную ситуацию следующим образом: «Жизненный мир есть одновременно лежащая в основании почва для «научно-истинного мира» и одновременно в своей полной универсальной конкретности охватывает его» [2, S. 134]. Клэсгес в этой связи делает вполне логичное заключение: с введением понятия «жизненного мира в его полной конкретности» первоначальное определение жизненного мира через его противопоставление миру науки оставляется. Он пишет, что «жизненный мир в его полной конкретности» не есть более коррелят субъективно-релятивного наглядного опыта (Erfahren), но является тотальностью, охватывающей живущего в жизненном мире со всеми его теоретическими и практическими действиями, включая науки и даже «теоретизирование» о самом жизненном мире. В этой связи жизненный мир в его «функции почвы» становится проблематичным [1, S. 88].

Поскольку обе функции жизненного мира являются существенными для феноменологии и ни одну из них нельзя оставить, Клэсгес предлагает различать «жизненный мир в узком смысле», – тот слой жизненного мира, который лежит в основании наук и всех специальных «профессиональных» практик, габитуальных, привычных направленностей интересов с их «профессиональным временем», с одной стороны, – и «жизненный мир в широком смысле» или «в полной конкретности», включающий в себя все науки и специальные «профессиональные» практики, – с другой.

«Жизненный мир в узком смысле» вводится, как теперь можно увидеть, не только в противоположность миру объективных наук, но и в противоположность всем специальным «профессиональным» практикам и их коррелятам, обозначаемым как особые миры (Sonderwelten). Тематизация «жизненного мира в узком смысле» предполагает, таким образом, не только эпоху объективных наук, но и эпоху всех особых миров и их субъективных коррелятов, т. е. различных видов профессиональных практик и интересов.

В одной из разработок, изданных в приложении к «Кризису», Гуссерль так описывает отношения между жизненным миром и особыми мирами. Мы живем в горизонте жизненного мира, преследуя определенные проходящие или долговременные цели. Последние могут оказаться в результате сознательного выбора или воспитания нашей профессией (Lebensberuf). В этом случае конституируются в себе замкнутые горизонты, «миры». Как люди, занятые профессиональной деятельностью, мы становимся безразличными к тому, что происходит вне нашего замкнутого горизонта, погружаемся в наш «профессиональный» мир и различаем истинное и ложное уже только в тех рамках, которые предписывают нам наши профессиональные цели, как правильное, подходящее для достижения этих целей, или неправильное, неподходящее. Жизненный мир, функционирующий как основание и горизонт особых миров, остается для живущих в последних нетематическим [2, S. 459]. (К числу таких особых миров относится, разумеется, и мир науки). Вернер Маркс, в связи с приведенным выше описанием, характеризует гуссерлевское понимание особого мира следующим образом: «Для Гуссерля особый мир (Sonderwelt) есть обособленная (gesonderter) область, которая конституирована и замкнута определенной целью или ведущей целевой идеей (Zweckidee), – все равно идет ли речь о практической или о теоретической, об индивидуальной или об общественной цели» [1, S. 88].

Несомненно, что «жизненный мир в широком смысле» является историческим и социально-культурным миром, поскольку в нем происходят и на нем отражаются все «профессиональные» начинания, а результаты этих начинаний становятся со временем привычными и, изменяя и обогащая особые миры новыми профессиональными техниками, передаваемыми затем из поколения в поколение ремесленниками, политиками и пр., тем самым изменяют и обогащают и «жизненный мир в широком смысле». Но как обстоит дело с историчностью «жизненного мира в узком смысле» и как вообще следует положительно понимать последний?

Первоначально Гуссерль рассматривает его как коррелят «простого (schlichte) интересубъективного опыта». При этом, поскольку такой опыт трактуется как простое восприятие, жизненный мир понимается как простая природа, как мир просто вещей (blosse Dingwelt). (Такая трактовка жизненного мира часто встречается даже в «Кризисе» и доминирует в «Опыте и суждении»). В таком качестве, конечно, жизненный мир может выступить как основание мира науки и вообще всех профессиональных миров. И, разумеется, ни о какой историчности так понятого жизненного

мира не может быть и речи, поскольку история начинается только тогда, когда на мир «просто вещей» данных восприятию начинают накладываться, трансформируя его, «культурные предикаты».

Но может ли еще именоваться «жизненным миром» выделенный (herauspreparierte) таким образом слой универсального жизненного мира, ведь жизненному миру принадлежат не только камни и деревья, но и телефоны и телевизоры? Разве они понимаются в жизненном мире как просто природные вещи? И не обстоит ли в жизненном мире все прямо-таки противоположным образом, не понимаются ли даже камни и деревья сквозь призму культурных предикатов?

И, кроме того, может ли выполнить так понятый жизненный мир функцию «критики науки», критики ее безответственности и смыслового опустошения, «терапевтическую функцию»? Ведь и наука, как указывает Клэсгес, не отрицает существования чувственных данных, субъективно-релятивных очевидностей, но они для нее есть лишь то, что преодолевается в объективном знании, лишь переходная ступень, причем такая, прохождение через которую не затрагивает смысла и значимости объективных истин (unrelevanter Durchgang) [1, S. 92].

Таким образом, «жизненный мир в узком смысле» при таком определении становится крайне проблематичным понятием. Кроме того, понятие «жизненного мира в широком смысле» и «жизненного мира в узком смысле» явно не стыкуются. Нельзя ли отказаться от одного из них?

Однако, если бы произошел отказ от «жизненного мира в широком смысле», то нельзя было бы релятивизировать объективный мир, – мир как он понимается объективными науками Нового времени и объективистской традицией, – т. е. понять его как одну из возможных практик, один из «культурных фактов»; и тогда рассуждения о жизненном мире как о смысловом основании «мира-в-себе» объективных наук вообще нельзя было бы «запустить». Если же отказаться от «жизненного мира в узком смысле», тогда притязания на истинность, на описание мира «как он есть на самом деле» со стороны объективных наук действительно бы релятивизировались, – т. е. мир науки предстал бы как один из особых миров, а научный метод как одна из особых, частных практик в конкретной исторической тотальности жизненного мира, – но сама эта релятивизация осталась бы простым притязанием, т. к. не было бы показано, как жизненный мир функционирует в качестве источника подтверждения и значимостного фундамента объективных наук [1, S. 93].

Чтобы разобраться в вопросе о совместимости этих двух трактовок жизненного мира, понять, можно ли трактовать «жизненный мир в узком смысле» как-нибудь иначе, чем мир просто природы, просто природных

вещей как коррелятов intersубъективно координированного чувственного восприятия, – ведь такое истолкование стало теперь проблематичным, – необходимо погрузиться в тот способ, которым особые миры вообще и мир объективных наук в частности, входят в жизненный мир.

Как показывает Клэсгес, – и это можно считать одной из его главных заслуг в трактовке гуссерлевского понятия жизненного мира, – объективные науки входят в жизненный мир двояким образом, т. е. так сказать, на двух уровнях. Они, с одной стороны, на верхнем этаже, входят в «жизненный мир в его полной конкретности» как один из типов профессиональных практик, а их корреляты, соответственно, как определенные «особые миры», с другой стороны, на нижнем этаже, они прямо-таки воплощаются (*inkarnieren*) в жизненном мире, входя в тот его слой, который был обозначен как «жизненный мир в узком смысле», как область первично наглядно (*anschauliche*) данного [1, S. 90]. Как возможно последнее, как возможна такая «историзация» «жизненного мира в узком смысле», т. е. динамика порождения особых миров и, в частности, мира науки жизненным миром как почвой и «эрозии» этой почвы, вызванной действием этих особых практик и, в частности, объективных наук?

За разъяснениями вновь обратимся к Штрекер. Она указывает, что та проблема, что жизненный мир выступает одновременно и как донаучный и как определяемый посредством науки мир, и связанная с ней проблема определения жизненного мира (в широком и узком смысле) в отношении совместимости «функции почвы» и «функции путеводной нити» только тогда могут быть решены, когда будет обнаружено, что горизонтом тематизации «функции почвы», т. е. «жизненного мира в узком смысле» является ничто иное, как горизонт истории, который сам Гуссерль, по ее словам, оставил без внимания. «Это парадоксальное «как-так-и» (*Sowohl-als-auch*) [до-научный и определяемый наукой; «в функции почвы» и «в функции путеводной нити» — прим. А. С.] имеет для феноменологии хотя и чрезвычайно запутанную, но не являющуюся принципиально недоступной для ее анализа интенционально-историческую структуру. Эта структура ... сокращается метафорой «почвы» [5, S. 87].

Штрекер обращает внимание, что из перспективы проблематики жизненного мира «в функции почвы» следует различать чисто логические и математические образования, с одной стороны, и конструкции экспериментальных наук, – с другой. Если первые являются только фундированными смысловыми образованиями и не могут вести к «смысловым сдвигам» и сокрытиям смысла в «жизненном мире в узком смысле», то последние, напротив, не только фундированные, но и оказывающие обратное воздействие и потому могут производить

смысловые смещения и сокрытия в жизненном мире, понятом как их почва. Это происходит потому, что смысловые образования экспериментальных наук, их претендующие на объективную истинность, на описание действительности «как она есть», положения, должны находить свое подтверждение в жизненном мире. Экспериментальные процедуры наук являются как частью научной практики, так и частью практики жизненного мира. Как принадлежащие научной практике они служат реализации притязаний на значимость научных конструкций, и в этом смысле выступают как способы осуществления (Erfuellung) интенций экспериментальной науки как науки. Как принадлежащие жизненному миру они приносят в него нечто новое. К этим новациям принадлежат приборы и инструменты, посредством которых появляются новые способы видения, измененные формы интерпретации связей жизненного мира. И приборы, и инструменты, и новые способы интерпретации жизненного мира сами входят в разнообразные связи жизненного мира, т. е. становятся доверительно знакомыми (vertraut werden) в ходе ориентации в мире при функциональном их использовании (hantierende Umgang) для достижения привычных, принадлежащих жизненному миру целей. При этом приборы и инструменты экспериментальных наук постепенно причисляются к вещам наглядного (anschauliche) и, в итоге, даже простого (schlichte) опыта в той мере, в которой обращение с ними протекает беспрепятственно (reibungsslose).

Согласно Штрекер, именно этот процесс имеет в виду Гуссерль, когда он говорит о смысловом сдвиге и о сокрытии смысла изначального жизненного мира. Этот процесс означает также и особого рода смысловую седиментацию «в жизненном мире в узком смысле», т. е. в жизненном мире, понятом как «почва». Будучи созданными в недрах «особого мира» науки, прозрачные и понятные в нем, новые опытные приобретения экспериментальных наук, их научные результаты, равно как и средства их обеспечения – приборы и инструменты, – присоединяются к жизненному миру таким способом, что вопрос об их смысловом генезисе из активных учреждающих актов «научно-ориентированной» субъективности даже и не встает. Поэтому они сами мало помалу причисляются к жизненному миру, т. е. обращение с ними приобретает пассивный, «автоматический» характер действия с чем-то давно знакомым. Как «пришельцы» из другого мира, – особого мира науки, – они более не идентифицируются.

Таким образом, наука также непрерывно участвует в конституировании жизненного мира и сама в форме ставших само собой

разумеющимся результатов выступает в функции почвы для дальнейших преобразований опыта жизненного мира (lebensweltliche Erfahrung).

Так закладываются основания проблематики феноменологического анализа технических последствий нововременных наук, которая должна возникнуть, если ставится вопрос об объективной науке как о продукте активного учреждения смысла и смысловой седиментации, осуществляемых в исторически понятой трансцендентальной субъективности [5, S. 90–91].

1. Claesges U. Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff // Perspektiven transzendental-phaenomenologischer Forschung. Hrsg. von U. Claesges und K. Held.– Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
2. Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie// Husserliana. Bd. VI. Hrsg. von W. Biemel.– Haag: Nijhoff, 1962.
3. Landgrebe L. Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins // Phaenomenologie und Marxismus. Bd. II. Praktische Philosophie. Hrsg. von B. Waldenfels u. a. – Frankfurt am Mein: Schurkamp, 1977.
4. Landgrebe L. Phaenomenologie und Geschichte – Guetersloh: Gerd Mohn, 1968.
5. Stroeker E. Phaenomenologische Studien.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

*Анна Семенова***ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ РОЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ЭТОСА
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ**

Стаття присвячена питанню етичної відповідальності розуму, що філософує, перед істиною. Зокрема, висвітленню фундаментальної ролі філософського етоса у феноменологічній концепції Е. Гуссерля.

Ключові слова: феноменологічний метод, філософська раціональність, етичне обґрунтування

Статья посвящена вопросу этической ответственности философствующего разума перед истиной. В частности, освещению фундаментальной роли философского этоса в феноменологической концепции Э. Гуссерля.

Ключевые слова: феноменологический метод, философская рациональность, этическое обоснование

This article is devoted to ethical responsibility of philosophical reason to the truth; especially, to fundamental role of philosophical ethos in Husserl's phenomenology.

Key words: phenomenological method, philosophical rationality, ethical substantiation.

Этическая сторона философии всегда была вопросом достаточно неоднозначным. «Ответственность философа была всегда либо непомерно большой, либо, напротив, чрезмерно малой, практически несуществующим вопросом» [6, с. 104]. Для некоторых мыслителей она играла существенную роль, для некоторых нет. Ответственность философа, во всяком случае, не всегда эксплицировалась как имеющая строго обязательный характер. Хотя, как представляется, должна была – в силу самой природы философского знания. Ведь философ в своем философствовании стремится к Истине, занимается ее поиском и в этом стремлении ведет за собой человечество. В данной ситуации философ несет тройную ответственность: перед собой, перед человечеством, а главное – перед Истиной.

По мере своего развития феноменология Гуссерля раскрывала бескрайний горизонт личной ответственности философа (понимаемого в первую очередь как феноменолога). Зарождаясь как наукоучение, как вспомогательная дисциплина для создания фундамента чистой логики, она вырастает в «первую философию», в универсальную онтологию и, в конце концов, в универсальную философию, принимая ответственную метафизическую позицию, что, в конечном счете, переводит разговор о целях и возможностях философии в том числе и в область этики. Мне думается, что закономерно для позиции Гуссерля, демонстрируемой им на протяжении всей его жизни, в рамках этого продвижения философская

рациональность получает этическое обоснование, и именно философия как строгая наука с ее универсальным феноменологическим методом, по мнению Гуссерля, дает возможность не сбиться с пути, ведущего к Истине, и не забыть о своей ответственности перед ней.

Тема кризиса культуры, которая волновала умы большинства мыслителей начала 20 века, не была проигнорирована и Гуссерлем. Он связывал «кризис европейского человечества» в основном с кризисом наук, с отрывом наук от своего основания, что привело к потере веры, упадку морали. В связи с этим звучит призыв к «обновлению», т.е. осознанию нравственного идеала и следованию ему. Гуссерль говорит о необходимости нравственной борьбы под предводительством идеалов разума. «Настроенность на борьбу, направленную на достижение лучшего состояния человечества и подлинно гуманной культуры, должны признать за абсолютное этическое требование» [3, с. 112].

Гуссерль, размышляя о судьбе европейской культуры и человечества, в том числе рассматривая и этические проблемы, утверждает, что только строгая наука с надежным методом может провести теоретическую работу, необходимую для рациональной реформы культуры. Если встает вопрос о кризисе культуры, значит, существует представление о лучшем ее состоянии, существует представление об идеальной возможности истинного и подлинного ее состояния. Для этого нужно проведение научного сущностного анализа идеи «подлинного или разумного человечества», что может быть проделано посредством последовательного применения феноменологического метода.

Здесь не следует рассматривать факты нравственной жизни сами по себе, рассматривается их чистая сущность, их рациональное содержание, «каждый факт делает возможным свое рациональное (точное) познание и требует его» [3, с. 119]. Данное познание может быть осуществимо с помощью сущностной науки, и с помощью этой науки становится возможным теоретическое изучение определенного факта и той области фактов, к которой он принадлежит. И наука эта, по мнению Гуссерля, – трансцендентальная феноменология с ее универсальным методом. Применяя этот метод к человеку, в результате перехода из естественной установки в «царство чистых возможностей» с помощью свободного варьирования всех моментов эмпирически функционирующего отдельного человека, исследователь приходит к высшему единству чистой идеи одушевленного, телесно-духовного существа вообще.

Поскольку феноменологический анализ требует начинать исследование с абсолютно данного в акте рефлексии, подвергнутого методическим ограничениям редукции, в ситуации с поиском сущности этического

идеала, подлинного человека и человечества и их истинных жизненных форм исходным объектом феноменологического усмотрения становится Я феноменолога, изучая которое с позиций трансцендентального анализа, он приходит к постижению этой сущности. В этом случае, как и в ситуации восхождения к сущностному усмотрению путем свободного варьирования в фантазии способов данности предметов внешнего мира, фактическое восприятие моего Я превращается сознанием исследователя в одну из возможных форм явления Я своему трансцендентальному основанию, трансцендентальному субъекту, соотносимому с эмпирическим Я и обуславливающим его. Затем, совершая в модусе чистого воображения перебор различных возможных форм моего Я, исследователь приходит к выявлению инвариантных, сущностных определений человечности как таковой и этического идеала как основания человечности. Гуссерль утверждает, что в человеке а priori идеальным образом содержится сущность этического человека, его идеал [3, с. 130], который устанавливается путем достижения его сущностного усмотрения на основании варьирования возможными формами явления Я самому себе.

Таким образом, в области этики метод трансцендентально-феноменологического анализа нашел у Гуссерля свое убедительное применение.

Обновление человека, его стремление к идеалу, является основной темой этики. «Существовать как нравственному существу для человека означает опираться в своем становлении, своем выборе, своих поступках, во всей своей жизнедеятельности на Истину посредством разумного открытия ее указаний» [5, с. 47]. Это стремление и есть нравственная борьба, которая возвышает человека. Описать в сущностной всеобщности жизнь человека, возвышенную до нравственной борьбы за обновление, призвана этика. «Чистая этика – это наука о сущности и возможных формах такой жизни в чистой (априорной) всеобщности» [3, с. 121]. А эмпирическая пытается согласовать нормы чистой этики с эмпирическим.

Мораль – это деятельность разумной субъективности, согласованная с разумом, который регулирует всю его жизнь. Это индивидуальная этика, помимо которой существует этика сообщества. Каждое человеческое общество распространяется настолько, насколько распространяется единство его культуры. Культура представлена как единство деятельной жизни данного сообщества. Сообщество здесь выступает в качестве субъективности, «личности более высокого порядка». Это более высокая жизненная форма, в ней реализуются личностные достижения сообщества, «в его устремлении и волеии». Гуссерль считает, что деятельная жизнь всего сообщества (человечества) может принять единый образ этической жизни. И в русле этого единого образа «этической» жизни человечество,

в своем постоянном обновлении, преобразовывалось бы в подлинное человечество, и создавало бы «подлинно гуманную» культуру. То есть, обновление представлено как социальная проблема, просматриваемая через призму индивидуально-этического.

Человек начинает стремиться к чему-то истинному, стремиться к совершенной жизни вообще, так как эта совершенная жизнь, абсолютное благо не приводит к разочарованию и дает постоянное удовлетворение. Разумная координация действий, которая приводит к их оправданию не случайному, а в результате «ясных соображений разума», создает совесть. Вся жизнь такого субъекта преобразовывается в жизнь, направляемую «совершенно благой совестью», жизнь, которая дает возможность человеку оправдаться перед самим собой. Такую жизненную форму можно назвать «подлинной человечностью». Возникает идея истинного разумного человека, который действует руководствуясь разумом всегда, а не просто обладает такой способностью и иногда ею пользуется. Человек, оценивая себя и свою жизнь, старается совершать свои действия каждый раз «наилучшим образом». И такая жизнь имеет для своего субъекта характер абсолютно должной. В процессе такого движения, дальше на фоне этого относительного возникает абсолютный идеал личного совершенства. «Абсолютный предел, полюс, располагающийся поверх всякой конечности, к которому направлены все подлинно человеческие стремления, есть идея Бога» [3, с. 129]. Человек, стремящийся к этому идеалу, осуществляющий свои действия, наилучшим образом руководствуясь разумом, представляет собой относительный «идеал совершенного человеческого человека». Идеал, который несет на себе «печать бесконечности».

«Основное свойство человеческой жизни, имеющей наивысший ценностный образ, который только можно помыслить, есть абсолютно императивное свойство» [3, с. 130].

Человек, стремящийся к идеалу, представляет собой постоянное развитие. Он постоянно творит себя как абсолютно разумного, исходя из непоколебимой воли к абсолютной разумности, путем «абсолютно разумного становления». Человек в данном становлении представлен и как субъект (который осуществляет это становление) и как объект, на который оно направлено. Каждый новый акт личности, преобразовывающей себя, приобретает образ «хабитуальной законосообразности» на основаниях более ранней оправданности, и этот акт принимает этическую форму. Эта этическая норма имеет сущностный характер и требует управления всей индивидуальной жизнью на основании категорического императива разума, «требует от нее быть как

можно лучше перед разумом во всех возможных личных актах» [3, с. 134]. Гуссерлевский категорический императив не является формальным, он содержателен, здесь попытка открыть сущность этического человека, открыть априори, содержащиеся в таком человеке.

Каждый лично приходит к осознанию необходимости принятия самого важного в жизни решения, установления главной цели, что будет свидетельствовать об «этическом совершеннолетии» человека. Этическая жизнь представляет собою «непрерывно длящееся обновление». Этика у Гуссерля выходит за пределы понимания ее как нормативного учения о поведении человека в социуме. «Этика перестает трактоваться как узкопрофессиональное рассмотрение морального поведения общественного человека, а становится нормативной наукой обо всей жизнедеятельности человека, формулирующей основные принципы и начала бытия» [5, с. 47].

Мы пришли к пониманию этики как разумному стремлению к Истине, выражающемуся в самоконтроле всех сфер жизнедеятельности. Если жизнь каждого индивида будет направляема этой разумностью, то общество как «высшая личность» придет к своему выздоровлению.

«С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям и в этическо-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума» [4, с. 255].

Могут возникнуть возражения: какая же философия наука, ведь нас учат тому, что это не наука, а определенная область знания, радикально отличающаяся от науки. Можно сказать, что замечание отчасти уместно, поскольку сам Гуссерль тоже считает, что философия не наука, однако, для него – *пока еще* не строгая наука, так как стать строгой наукой, реализовать свои притязания ей пока и не удавалось. Но ведь она призвана давать человечеству чистое и абсолютное познание, призвана найти аподиктические основания нашего знания. Это под силу только подлинной науке, считает Гуссерль, ориентирующейся на ясность и отчетливость теоретического усмотрения, а не мудрости, впадающей в хаос глубокомыслия [4, с. 311].

Конечно, каждая наука призвана найти нечто нерушимое временем, основу, на которую можно положиться всегда, для развития своей области знания, стремится к объективности знания, которое она дает. Но ни одна наука в тоже время не является совершенной, законченной, если можно так выразиться, перед каждой открываются огромные горизонты неизученного пространства, ни одна наука не является абсолютно

замкнутой системой. По мнению Гуссерля, ни одна наука, даже математика, столь многим служившая образцом строгости и точности, окончательно не достигла подлинного статуса строгой науки. И философии не довелось реализовать свое подлинное призвание превращать «чаяния глубокомыслия в ясные рациональные образования» [4, с. 311], что «делало бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума» [4, с. 255].

Для Гуссерля ясно, что все предыдущие попытки создания научной философии (в частности, попытки позитивизма, дискредитирующие философское познание как таковое) не увенчались успехом, но при этом он считает, что не стоит отказываться от идеи строгой науки философии, даже можно сказать, что он пытается реабилитировать эту идею, возродить былую веру в возможность познания Истины, вырваться из сетей скептицизма, нигилизма и релятивизма. «Скепсис в отношении возможности метафизики, крушение веры в универсальную философию, способную дать руководство новому человеку, говорит именно о крушении веры в разум» [2, с. 28]. На что же тогда можно положиться, если не на разум, который придает смысл всему сущему, который единственно может приблизить нас к истине? Если человек утрачивает веру в разум, он в конце концов утрачивает веру в себя.

Ясным для Гуссерля является и то, что ни один научный метод из уже выработанных различными науками не применим к философии с ее огромными претензиями. Им, как считает Гуссерль, не хватает умственной честности, да и помимо этого, наоборот, все науки должны ориентироваться на философию в своем поиске. Все эти выводы привели мыслителя к усмотрению и формированию феноменологического метода, о котором шла речь выше, что даст возможность продвижения к Истине.

Итак, феноменология, по мнению Гуссерля, и есть строгая наука (не следует отождествлять это Гуссерлевское понимание с крайне сциентистским пониманием позитивизма) со строгим методом, именно метод и обеспечивает философии ее научную строгость. Как уже было показано выше, этот метод, применительно к этической природе человека, приводит его к усмотрению его идеальной сущности. Но это – результат применения феноменологического метода. Выход в область этики был для Гуссерля результатом последовательной работы по усмотрению универсального метода и применению его во всех областях жизни человека и, в конце концов, применительно к человеку как к объекту исследования, что и приводит к постижению сущности человека, заключающейся в его этической природе. Это было, своего рода, финалом огромной и плодотворной работы великого философа, но нужно сказать,

что начало было положено тоже, определенным образом, в этической области. Но, опять же, мне кажется, что этика здесь должна пониматься в Гуссерлевском широком смысле. Что здесь имеется в виду?

Рассмотрение этической концепции Гуссерля сводится к тому, что каждый человек имеет возможность усмотреть свою идеальную сущность с помощью собственного разума. Но, как видно из вышесказанного, это не просто возможность, а возможность, влекущая за собой ответственность. Каждый человек рано или поздно ставит перед собой вопросы о смысле жизни, о своей истинной природе, о поиске истинного знания, и каждый понимает, что в поиске ответов ему (во всяком случае, изначально) может помочь только его собственный разум. В поиске истины человек, полагаясь на свой разум, ставит разум, таким образом, в ответственную позицию. «Этос этой ответственности требует от человека знать о себе и о своей ситуации столько, сколько он может» [7, с. 98]. В данном случае речь идет об ответственности человека перед самим собой. Важно то, каким образом человек с помощью своего разума будет стремиться к истине, это, во-первых, и, во-вторых, если ему удастся достичь ее, будет ли он следовать ей или отдаст предпочтение каким-либо своим корыстным желаниям? Ведь усмотреть истину – это полдела (хотя достичь этого и не просто), не менее сложной задачей является следовать ее указаниям, а это предполагает постоянную нравственную работу над собой. Как уже было сказано, если бы каждый осознавал эту ответственность перед самим собой, общество в целом достигло бы своей идеальной сущности.

Но приходится признать, что далеко не каждый человек занимается таким глубоким самоанализом и усматривает свою сущность. Большинство людей, особенно в наше время глобального распространения массовой культуры, привыкли потреблять то, что им дают «авторитетные источники», такие как книги, телевидение и т. д., не считая нужным проверять это на истинность. Конечно, при таком потоке информации проверять все на истинность не представляется возможным, да многие считают, что и не нужно, ведь, по идее, этим занимаются специалисты, прежде всего ученые. Авторитетом для людей становится наука, но именно она, как считает Гуссерль, прежде всего охвачена кризисом. Наука уже давно оторвана от жизни, и соответственно далека от истины, о какой же ответственности науки перед Истиной в таком случае можно говорить?

Здесь мы опять возвращаемся к философии с ее универсальными претензиями. Возвращаемся к философской рациональности как таковой. Можно сказать, что большинство исследователей отмечают сегодня отход от универсальных претензий философии, потерю веры в существование аподиктических оснований познания.

Как уже говорилось, это именно то, с чем так отчаянно боролся Гуссерль. Он критиковал современную ему философию именно за скептицизм, релятивизм, за ее неверие в истину и в возможности познающего разума, за ее безответственную позицию. И, как видно, эта тенденция продолжает расти, кризис не преодолен, мало того, он разрастается и даже принимается как должное. Ответственность за истинность всего происходящего, получается, не несет никто, а должен ли? Все это исследование направлено на то, чтобы показать, что не просто должен, а само понятие ответственности заложено в качестве априори и является неотъемлемой частью философской рациональности. «Человек несет ответственность за себя и за свою культуру, но только наука или философия может быть ее выражением и дать полное объяснение всех наших требований и убеждений» [7, с. 98].

Философский взгляд всегда направлен к истине, не имеет значения, какое направление философии взято за основу, даже когда философ утверждает, что познание невозможно вообще, что разум не способен усмотреть истину и т. д., это уже в определенной степени результат его ответственного философствования, а изначальная установка философа все равно направлена на достижение истины. Сам философский ум имеет такую направленность. Достигнет ли он какого-либо результата, это уже будет зависеть от того, каким путем он пойдет, но изначальная установка всегда одна и та же. И ставя перед собой такую непростую задачу, философ, понимая свою ответственность перед собой, перед человечеством и перед Истиной, начинает искать путь, то есть метод, который позволит хотя бы приблизиться к цели. Каждый изучает наследие прошлого, ищет в нем подсказку, каким путем вернее идти, кто-то отрицает все и пытается создать нечто новое, кто-то на старом фундаменте отстраивает новое здание, и все для того, чтобы приоткрыть завесу истины. И каждый раз, когда что-то отрицается, это тоже делается с осознанием своей ответственности, сама рациональность, становясь на этот путь, находится изначалью в ответственной позиции.

А для Гуссерля статус философа – это огромная ответственность, это мнение, на которое должна полагаться наука, которая ведет за собой все человеческое общество и его культуру. «В нашем философствовании мы выступаем как функционеры человечества. Целиком личная ответственность за истинность нашего собственного, основанного на внутреннем личном призвании бытия в качестве философов несет в себе и ответственность за истинное бытие человечества, которое возможно только в стремлении к телосу и которое если вообще и может быть осуществлено в действительности, то только через философию» [2, с. 34].

Не случайно Гуссерль именно на философов возложил миссию выведения человечества из кризиса. Он сам, как философ, совершенно отчетливо понимал весь груз ответственности и, как было показано выше, свой путь к истине прокладывал не спеша, проверяя каждый свой шаг, этот этос заставил его начать все с начала, ни на кого не полагаясь. Он прошел этот путь и достиг того, к чему стремился – «это стремление к абсолютной философской автономии и ответственности» [7, с. 100]. А это возможно, в свою очередь, если исходить из абсолютной веры в Истину и возможности разума в ее постижении. Вера в сочетании с высочайшей ответственностью разума и обеспечивает знанию одновременно человеческое измерение, возможность включить его в смысложизненный контекст и абсолютное измерение аподиктической достоверности, придающей знанию «печать вечности».

Ответственность перед истиной привела Гуссерля к формированию феноменологического метода, и он призывает других философов объединиться в едином усилии и со всей долей ответственности вывести человечество из кризиса. Можно сказать, что философия Гуссерля в конечном счете принимает миссионерский характер. Философ для него – миссионер человечества. Философ приобретает статус пастыря и миссию спасения, но для Гуссерля это философ только в смысле феноменолога. Феноменология для Гуссерля есть наука об абсолютно существующем бытии, а поэтому, по словам основоположника феноменологии в одном из его манускриптов, она, в конечном счете, есть «неконфессиональный путь к Богу» [1, с. 164].

1. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки. – М.: Наука, 1985. – 192 с.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Вопросы философии. – М., 1992. – № 7. – С. 297–330.
3. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. – М., 1997. – № 4. – С. 109–135.
4. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). – Вып. 1: Сб. науч. тр. / Одес. гос. консерватория; о-во «Одесская гуманитарная традиция». – Одесса: Принт Мастер, 1999. – С. 255–316.
5. Иванова-Георгиевская Н. А. Разум как основа нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы // Феноменологія і практична філософія. Щорічник Українського феноменологічного товариства 2001. – К., 2002. – С. 45–55.
6. Майборода Д.В. Этос Философии // Топос. – Мн., 2002. – № 1 (6). – С. 104–116.
7. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. Пер с англ. / Перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3). – М.: Логос, 2002. – 680 с.

Розділ 3.**ФЕНОМЕНОЛОГІЯ
МАРТІНА ГАЙДЕГЕРА**

Наталья Артёмовна

**ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА КАК
ПРОЕКТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Дослідження демонструє правомірність розглядання гайдегерової фундаментальної онтології як варіанта трансцендентального аналізу і визначає межі гайдегерового трансценденталізму.

Ключові слова: онтологія, *Dasein*, пізнання, суб'єкт, мислення, теорія пізнання, рефлексія, трансценденталізм.

Исследование показывает правомерность рассмотрения хайдеггеровской фундаментальной онтологии как варианта трансцендентального анализа и определяет границы хайдеггеровского трансцендентализма.

Ключевые слова: онтология, *Dasein*, познание, субъект, мышление, теория познания, рефлексия, трансцендентализм.

The author sets as an object of this paper to demonstrate the rightfulness of the consideration of Heidegger's fundamental ontology as the version of the transcendental analysis. So, the research is built around the attempt to clarify the bounds of Heidegger's transcendentalism.

Key words: ontology, *Dasein*, cognition, subject, thinking, epistemology, reflection, transcendentalism.

Мотивом для предложенных в статье размышлений стал хайдеггеровский фундаментально-онтологический проект, представленный в первую очередь в «Бытии и времени» (см.: [1]). Если придерживаться того мнения, что именно с фигурой Хайдеггера связан переход от классического философствования к постклассическому, то оказывается целесообразным выявить, с одной стороны, связь с традицией, с другой – то новое, что предлагает Хайдеггер своим фундаментально-онтологическим проектом. При том, что Хайдеггер сохраняет основные рабочие инструменты трансцендентально-критического анализа (априори, условия возможности, форма, структура), он вносит в них весьма примечательные поправки.

Хайдеггеровская идея обоснования познания

Хайдеггеровская философия представляет собой не столько критику теории познания, сколько сама является ответом на вопрос об условиях возможности познания. Начнем с рассмотрения хайдеггеровского *метапознавательного-теоретического обоснования познания*, выделив два

основных момента: онтологическое и фундаментально-онтологическое обоснование познания:

1. *Онтологическое обоснование познания* спрашивает, как возможно онтическое познание (познание сущего, истины или несокрытости сущего). Обуславливающее обратное движение ведет от онтического познания к онтологическому, от сущего в его несокрытости к бытию, которое «доставляет» сущее в его несокрытости. Ответ звучит кратко: онтическое познание возможно только на основании онтологического познания.

2. *Фундаментально-онтологическое обоснование* ведет нас дальше. Его проблемой выступает не какое-либо обоснование онтического познания или «опыта» в кантовском смысле, но одно из возможных обоснований онтологии. Оно спрашивает о возможности познания бытия, истины бытия. Но если согласиться, что понятие бытия не может быть выведено из какого-либо познания более высокой ступени, то обоснование здесь принимает совершенно новое измерение: оно не объясняет познание через познание, но сводит определенный вид познания к бытийному устройству (Seinsverfassung) особого рода сущего, называемого Dasein¹, которое отличается собственной понятностью бытия (Seinsverständnis).

Онтологическое обоснование познания

Без сомнения, хайдеггеровский отказ от теории познания и поворот к онтологии в 20-е годы представляет собой нечто совершенно новое по сравнению с теориями познания конца XIX – начала XX вв., которые были ориентированы на задачу обоснования позитивного опыта (науки) и выработку метода анализа познающего и выносящего суждения субъекта. У Хайдеггера путь обоснования онтического познания приводит к онтологии, что означает следующее: все познание единичных фактов коренится в сущностном познании соответствующего сущего, иными словами, все познание сущего – в познании бытия. Мы не станем останавливаться на том, чтобы показать, как эта тема аристотелевско-схоластической трансцендентальной философии через критицизм была перенесена Хайдеггером в феноменологию (это потребовало бы изложения генезиса всей хайдеггеровской философии в целом); достаточно сказать, что бытие понимается им здесь как «феномен». Ибо, с одной стороны, оно выступает основанием онтического познания, с другой – само является «предметом» онтологического познания. Иначе говоря, для онтического познания бытие выступает в онтологическом отношении как основание, для онтологического познания – в гносеологическом отношении как предмет. Решающим при этом

оказывается тот факт, что Хайдеггер находит основание истины сущего в истине бытия, основание онтического познания в онтологическом.

Одна из первых особенностей хайдеггеровского обоснования познания заключается в том, что задача, поставленная как подлинная проблема рефлексии (как возможно онтическое познание?) разрешается через онтологию, иными словами, сама онтология понимается как такая рефлексия, которая направлена на «бытие», а не на суждения и функции суждения. Наш вопрос, поэтому, будет звучать так: приводит ли путь обоснования познания к бытию и онтологии как последним инстанциям, или же ведет через бытие и онтологию.

В онтологии ставится вопрос о подлинной проблеме рефлексии постольку, поскольку он направлен не просто на единичное сущее, чтобы определить его в его вот-бытии или так-бытии, но на уже разомкнутое, «несокрытое» сущее. В вопросе о «смысле бытия», который в любом познании сущего всегда уже разомкнут, а именно таким образом, что бытие (в своей явленности) дает впервые выступить сущему в его несокрытости, открыто обнаруживается его рефлексивный характер. Выражение «рефлексия» в этом контексте может не устроить только тех, кто, мысля в границах старых альтернатив, понимает любую рефлексию как направленную исключительно на выносящего суждения субъекта.

Хайдеггер мыслит бытие не как основание сущести сущего, но только как основание его несокрытости. «Бытие» выполняет у Хайдеггера только одну функцию: доставлять сущее в его несокрытости, или, что означает то же самое, делать возможным онтическое познание. Там, где Хайдеггер говорит: сущее не «есть» без бытия, речь идет только об этой «трансцендентальной» функции бытия.

Поскольку Хайдеггер мыслит бытие исключительно как основание несокрытости сущего, оказывается важным, что бытие может гарантировать истину сущего только как кажущее, себя-показывающее, как истина бытия. Исходя из этого, Хайдеггер упрекает философскую традицию в невнимании как к вопросу о бытии, так и к проблеме истины бытия. Только потому, что бытие само себя высвечивает и имеет нечто вроде понятности бытия, сущее может выступать в несокрытости. «Истина бытия» – это изначальное его вы-ступление, вы-светленность.

Однако вернемся к попытке онтологического обоснования познания. Если это онтологическое обоснование приводит от онтического познания к онтологическому, то тем самым имеется в виду не философская онтология, но *доонтологическая и допонятийная понятность бытия*, которая в философской онтологии лишь осмысливается и понятийно эксплицируется. Эта доонтологическая бытийная понятность выступает

действительным основанием онтического познания, и одновременно – основанием философской онтологии. Она учреждает на основании своего предшествования или априорности несокрытость сущего, и она же обосновывает – в качестве исходной и непосредственной бытийной понятности, в которой бытие само по себе себя показывает, – понятийное онтологическое познание. Таким образом, Хайдеггер различает два вида оснований и оба этих вида он приписывает доонтологической понятности бытия: «трансцендентальная» функция основания предваряющего понимания и обосновывающая функция основания значимости исходного наличия «предметов» (сущего и бытия), на которые должно быть направлено любое понятийное познание.

Но у Хайдеггера недостает одного измерения обоснования, которое в определенном отношении можно рассматривать как решающее постольку, поскольку для мышления оказывается важным обоснованность и усмотрение оснований собственного знания. Насколько мало это измерение совпадает с двумя другими, принятыми Хайдеггером в расчет, станет видно из того, что в нем направление зависимости выстраивается прямо противоположным образом, а именно, здесь обнаруживается понятийное онтологическое познание (то самое последнее звено в «иерархии» познания по Хайдеггеру) – основание как для онтического познания, так и для доонтологической понятности бытия. Назовем это измерение *трансцендентально-логической рефлексией значимости*. Здесь важно отметить, что только при условии действительности понятийного онтологического познания имеет место действительность онтического познания, т. е. поскольку чистое познание бытия, как в его понятийном, так и до-понятийном виде, удостоверяет себя как действительное, постольку оно также может иметь место при познании сущего. Только допустив, что имеется некоторый метод или способ поставить онтологическое познание на твердый фундамент, мы гарантируем посредством него не только онтическое познание, но и можем извлечь действительное бытийное содержание доонтологической бытийной понятности, и, наконец, удостовериться, что она является подлинной бытийной понятностью, пусть и в допонятийном виде. И хотя тем самым зависимость онтологического познания от доонтологической бытийной понятности не отменялась бы, значимость онтологического познания стала бы независима от доонтологической бытийной понятности (см., например: [2, S. 104 ff, 180 ff]).

Одно из интереснейших мест в учении Хайдеггера состоит в том, что он смог придать онтологический характер опыта таким деятельным отношениям человека как страх, забота, расположение и т. д., которые

многие и сегодня готовы отписать психологии. То, что они имеют онтологическую степень, означает, что им выпадает на долю определенная «работа» при раскрытии бытия, ничто, основания, мира и т. д., т. е. «работа» при раскрытии подлинных онтологических оснований. Они не сводятся ни к психическим сущностям, ни к какой-либо «интенциональной» структуре; в них уже совершается понятность бытия и, как считает Хайдеггер, изначально и только в них. Специфически человеческое бытийное устройство вот-бытия как бытия-в-мире, благодаря которому Dasein может относиться к внутримирному существу, не ограничивается только лишь понятийным познанием или же изначально из него совершается, но все пласты человеческого вот-бытия, вплоть до самых бездонных – страха, заботы, настроения, – уже зависят от него.

Однако, предположив, что в этих областях человеческого вот-бытия совершается исходная бытийная понятность, выступающая основанием всего онтического и онтологического познания, философия оказывается перед значительной проблемой. Будучи по своему содержанию пониманием бытия и мышлением бытия, по своей форме доонтологическая бытийная понятность есть нечто совершенно отличное от познания, а именно – *допредикативное* и *пракогнитивное* понимание в виде расположения, заботы, страха и т. д. Но поскольку она не является познанием, то не может саму себя обосновывать и интерпретировать. Страх, расположение и забота будут молчать, если они не спасли философское мышление и не вложили в уста те слова, которые они всегда могли бы сказать. Лишь философское познание может впервые извлечь то, что обнаруживается в этих допредикативных и пракогнитивных актах как истинное бытийное содержание. Лишь посредством философского, т. е. понятийного познания вот-бытие достигает истинного для-себя-бытия. Оно становится само определенным как такое, которое оно в себе само и уже до всякого понятийного философского познания есть: а именно – бытием-в-мире, понятностью бытия в форме страха, заботы, расположения.

Мы могли бы, таким образом, констатировать двойное преимущество такого познания: во-первых, будь допредикативное и пракогнитивное человеческое вот-бытие уже бытийно-разомкнутым – только через познание оно становится само определенным для себя как такое, какое оно в себе самом есть. Но для-себя-бытие, которое исходное вот-бытие вследствие этого получает, оказывается в случае допредикативных и пракогнитивных актов в действительности еще и бытием-для-другого, а именно – бытием-для-познания. Лишь в случае рефлексии познания над

самим собой имеет место в строгом смысле слова то, что здесь представлено истинное для-себя-бытие. Это означает, что познание (т. е. понятийное познание), невзирая на то, что фундаментально-онтологически здесь утверждается обратное, оказывается действительно отличительным бытийным способом человеческого вот-бытия; ибо лишь познание может не только испытать все другие способы человеческого деятельного к себе отношения на их «как» и «что», оно может также обратить эту работу на самоё себя.

Во-вторых, кто беспристрастно читал хайдеггеровский анализ страха, расположения и т. д., не мог не отметить той безошибочной интуиции, с которой он находит в них онтологическое содержание. Здесь обнаруживается второе преимущество онтологического познания перед доонтологической бытийной понятностью, заключающееся в том, что это познание само может осуществить не только проверку на действительность доонтологической понятности бытия, но само может извлечь онтологическое содержание допонятийной понятности. Без этого второго преимущества мы бы не знали, что эта доонтологическая понятность содержит в отношении онтологического содержания.

Фундаментально-онтологическое обоснование познания

Попробуем теперь это утверждение кратко обосновать, обратившись к вопросу о «возможности» онтологического познания. Если онтология должна обосновать онтическое познание, то это возможно только при условии, что онтология со своей стороны обоснована. Так истинная философская потребность в обосновании неизбежно подгоняет к требованию некоего «обоснования онтологии».

Вопрос об основании онтологии в конечном счете приводит к доонтологической понятности бытия и получает следующий вид: как возможна доонтологическая бытийная понятность, как возможна исходная разомкнутость бытия? И таким образом выходит за рамки онтико-онтологического измерения ступеней познания и переходит в измерение фундаментальной онтологии. Хайдеггер считает, что на вопрос о возможности онтологии можно ответить онтологией изначально бытийно-понимающего вот-бытия (Dasein).

Таким образом, в хайдеггеровской фундаментальной онтологии речь идет об универсальном бытийном устройстве отдельного сущего, которое обнаруживает себя среди другого сущего и на основании своей «зависимости» от другого сущего «выстраивает» необходимым образом нечто вроде бытийной понятности. Это «обнаружение-себя-среди-другого-сущего» и «зависимость» от него должны пониматься не онтически, а

онтологически. Из этой «зависимости» человека как некоторой «недостаточности бытия» Хайдеггер отнюдь не предпринимает какой бы то ни было антропологической попытки вывести его понимание бытия. Фундаментальная онтология остается именно онтологией и не становится онтическим учением, хотя и имеет дело с бытийным устройством такого сущего, к бытию которого принадлежит его индивидуализированность (Vereinzeltheit). «Зависимость» – это только способ выражения существенной конечности человеческого познания, другими словами, того положения дел, что человеческое познание само определяется тем, что ему как таковому может встретиться сущее. Также как и «расположение» – лишь иной способ выражения обстоятельства сущностной «трансценденции» Dasein, которое уже всегда на основании своего бытия должно переступить все сущее, превысить, пройти сквозь, чтобы обнаружить себя посреди другого сущего и мочь к нему относиться.

Итак, мы уже знаем, кто является «исполнителем» этой понятности бытия, и что для него эта бытийная понятность является необходимой: без нее он не мог бы быть тем сущим, каким он является. Если в связи с этой сущностной необходимостью он приобретает свою подлинность, то тем самым исключаются вполне определенные типы теоретико-познавательных вопросов, а именно, те вопросы, которые исходят из изначально «безмирного» субъекта или сознания. Если субъективность субъекта есть его «бытие-в-мире», или его «трансценденция», то мы не можем ставить вопрос о том, как этот субъект «переступает» свою собственную «сферу»; ибо этот субъект уже всегда «снаружи», на основании своей субъективности.

Хайдеггер рассматривает субъект более глубоко и полно, чем это привычно делала традиционная теория познания. Он приписывает ему такое исполнение, которое впервые и дает ему возможность мыслить внутримирное или сущее. Dasein как такое сущее, каковым оно является, может только потому относиться к другому сущему, каковым оно не является, что оно всегда уже как-то поняло бытие или как-то «набросало» мир; что оно «по существу» есть ни что иное, как «место просвета бытия».

Однако, эти «достоинства» фундаментальной онтологии приводят к ряду сомнений. Прежде всего, и мы тем самым затрагиваем источник всех дальнейших трудностей, метод фундаментальной онтологии является, хотя и в несколько герменевтически модифицированном виде, тем же методом «феноменологии». Это означает, что все его результаты имеют характер обнаруженного бытийного или сущностного устройства, а не наоборот – характер некоего усмотрения принципов или усмотрения из принципов. Хайдеггер приписывает присутствию как трансценденции

или бытийной понятности подлинную конституитивность и валентность основания; но он приписывает это ему только как к его сущности относящееся; он не спрашивает, в силу каких принципов это для него возможно. На основании какого, в этом бытии-в-мире всегда уже безмолвно предположенного исполнения, может Dasein быть этим бытием-в-мире? Не должно ли вот-бытие (Dasein) быть всегда больше или чем-то другим, нежели бытием-в-мире и понятностью бытия, с тем чтобы вообще оно должно было бы мочь быть этим бытием-в-мире и понятностью бытия?

Развернем вопрос об условиях возможности в двух направлениях:

1. Исходя из фундаментальной онтологии не очевидно, как вообще подобное бытие, названное Dasein, может быть дано. Ибо индивидуализированность и «всегда-мое» («Jemeinigkeit», уникальность) его мира, как и многое другое, констатируются Хайдеггером феноменологически только как общее бытийное устройство. Индивидуализированность или единичность принадлежит к существу этого сущего, так что, если имеется сущее подобного бытийного устройства, то имеется необходимым образом как «так-пребывающее» (jeweilig) и индивидуализированное (vereinzelt). Но не проясняется, как вообще подобное сущее может быть дано. Ибо для этого потребовалось бы покинуть измерение фундаментальной онтологии, а трансцендентальную онтологию субъективности закрепить в некоей онтологии реального мира. Речь здесь идет уже о такой проблематике, которую хайдеггеровская фундаментальная онтология не может взрастить на своих собственных основаниях.

2. Но наиболее решающим оказывается для нас второе ограничение фундаментальной онтологии, которое является проблемной границей для теории познания: не произойдет никакого сдвига, если мы в новых анализах вновь и вновь будем обнаруживать, что Dasein «всегда уже» есть бытийная понятность, ибо этим «всегда уже» проблема не решается. На основании чего Dasein может быть подобной понятностью бытия и бытия в его отличности от сущего? Наверное, Dasein может встретиться с сущим только потому, что оно прежде в каком-то виде бытие уже помыслило в его отличности от сущего. Но для того, чтобы оно могло быть мышлением бытия, чтобы оно могло изведать истину бытия, его основание должно находиться в нем самом – самом вот-бытии (Dasein) или мышлении. Если истина бытия есть только для (Dasein или) мышления, то она может быть как таковая только через (Dasein или) мышление. Dasein должна, стало быть, причитаться некоторая особенная определенность, которая подлежит его фундаментально-онтологической

определенности в качестве «Dasein» или «понятности бытия» и впервые эту бытийную понятность делает возможной. Мы обозначили эту в каждом вот-бытии как бытии-в-мире и понятности бытия всегда уже предпосланную определенность «мышлением». Но теория этой определенности не может более являться онтологией (или фундаментальной онтологией), она может быть лишь рефлексией мышления над мышлением и его собственными принципами.

Тем самым, путь от фундаментальной онтологии приводит обратно к познанию самого познания, к которому нас уже отсылал вопрос о возможности онтического познания. Это познание познания может разворачиваться и совершаться только как вопрос к познанию и как вопрос о принципах действительности познания. От них и от рефлексии над ними двояким образом зависит онтологическое познание или человеческая понятность бытия. Во-первых, они являются условиями возможности того, чтобы наряду с сущим и бытием также могло бы быть дано познание сущего и понятность бытия; в то же время, лишь из рефлексии над ними действительно возникает возможность мыслить «бытие» само в его фундаментальном отличии от всего сущего.

Если мы вернемся к хайдеггерской критике теории познания и спросим, какая форма теории познания действительно преодолевается его критикой и какая новая или модифицированная форма возможна после его критики, то на основании этой критики можно сделать следующие выводы:

1. Преодолено посредством хайдеггерской критики то познавательно-теоретическое проблемное начало, которое исходит из ситуации имманенции субъекта или сознания и спрашивает, как этот субъект (или сознание) мог бы выходить из своей имманентной сферы, ее трансцендировать. Хайдеггер, стало быть, имеет полное право утверждать о «конце теории познания», когда он подразумевает эту конкретную форму и только ее.

2. Под вопрос же следует поставить хайдеггерскую критику теории познания постольку, поскольку она понимается не как критика внутри поля теории познания или ее каких-то конкретных исторических форм, но как критика теории познания вообще. Так как также и перед его фундаментальной онтологией встает проблема возможности и действительности познания, и только теория познания в состоянии взять на себя эту проблему и предложить какое-либо удовлетворительное решение, причем такая теория познания, которая в результате критики обогатилась еще двумя проблемными измерениями: 1) задачей обоснования онтического познания в онтологии бытия сущего; 2) задачей

обоснования онтологии, а не только конкретного предметного познания.

Итак, Хайдеггер следует основной идее трансцендентального анализа – выявлению условий возможности чего-то действительного, поэтому трансцендентальный вопрос у Хайдеггера звучит так: что делает понимание бытия возможным? Но при этом он меняет смысл, традиционно вкладываемый в понятие возможности или формы: абстрактный трансцендентальный тезис о бытии как полагании в форме сознания заменяется тезисом о самом бытии как форме, о конкретной фактичности бытия. Вопрос о бытии – вопрос не теоретический, но вопрос об осуществлении Dasein, о способе его самоосуществления; этим задается трансцендентальный горизонт онтологической темы. Примечательным оказывается еще и то, что классическая схема трансцендирования бытия оказывается радикально трансформированной Хайдеггером: трансцендирование бытия отсылает вовсе не к мышлению и его процедурам, а к непосредственной данности, открытости «самих вещей», то есть в конечном счете, к Dasein.

Хайдеггеровская попытка построения некоей *мета-теории познания* во многом осуществляется в рамках трансцендентально-феноменологической традиции. Действительно, отказ Хайдеггера от теории познания есть своего рода «трансцендирование» теории познания: мы имеем дело не с самой теорией познания, отсылающей непосредственно к субъекту, а с мета-теорией познания, отсылающей к «субъекту» опосредствованно (через феномен бытия). Здесь, однако, возникает существенная методологическая трудность: фундаментальная онтология основывает познание в допознавательной понятности бытия, но имеет дело с этой допредикативной понятностью способом познания, основания которого остаются скрытыми для самой фундаментальной онтологии.

Примечания

¹ Термин Dasein в дальнейшем мы большей частью оставляем без перевода. Однако в ряде случаев мы предпочитаем интерпретации «Dasein» как «присутствия», предложенной В. В. Бибихиным (см.: [1]), буквальный перевод термина «вот-бытие».

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
2. Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. – Berlin, 1965. – 256 s.

Андрій Богачов

ЩОДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ РАННЬОГО ГАЙДЕГЕРА

Автор досліджує особливості трансценденталізму раннього Гайдегера. Також розглянуто деякі суперечності цього трансценденталізму.

Ключові слова: *трансценденталізм, герменевтика, буття.*

Автор исследует особенности трансцендентализма раннего Хайдеггера. В статье также рассмотрены некоторые противоречия этого трансцендентализма.

Ключевые слова: *трансцендентализм, герменевтика, бытие.*

The author studies the particulars of early Heidegger's transcendentalism. In the paper some contradictions of this transcendentalism are also explored.

Key words: *transcendentalism, hermeneutics, being.*

Філософія Мартина Гайдегера, вочевидь, стосується реабілітації практичної філософії в ХХ ст., яку згодом проголосив Манфред Ридель. Гайдегер прагне здолати самовідчуження людського буття, що є наслідком його уречевлення в теоретичному спогляданні. Від початку він досліджує необ'єктивоване тут-буття (Dasein), деструктує підхід до людини як об'єкта теорії, водночас має герменевтику передусім за спосіб емансипації, звільнення від самовідчуження. У статті розглянуто ці неоднозначні моменти думки молодого Гайдегера, проаналізовано тлумачення їхньої ролі в проєкті фундаментальної онтології як трансцендентального вчення.

Г.-Г. Гадамер, учень Гайдегера, відрізняє своє поняття герменевтики від поняття герменевтики раннього Гайдегера. Причиною був передусім підозрілий «активізм» у змісті Гайдегерового поняття, оскільки його можна вподібнити поняттю *методу* досягнення автентичного буття. Попри те Гадамер бачить у фундаментальній онтології подвійний прорив: це осягнення того, що *розуміння* є, по-перше, не так мисленням, як спроможністю, власним умінням-бути, по-друге, не так пізнанням чогось іншого, як саморозумінням. Усвідомлення обох елементів (стосунок розуміння до себе та його характер можливості) мало б переконати, що методологія розуміння – суперечлива ідея. Однак тоді постає масштабна проблема: як же насправді осягнути зв'язок цих елементів між собою і самим буттям?

За першого наближення до цієї проблеми ясно, що розуміння – не процес усвідомлення за правилами пізнання, а спосіб буття тут-буття у зустрічі з буттям. Тож ідеться про *феноменологічну онтологію розуміння*, тобто окреслення трансцендентальних умов події розуміння [1, с. 107–140]. Загалом, філософія Гайдегера біографічно розгортається в напрямі від 1) осмислення *розуміння* як *самореалізації* через свідоме звільнення від відчуження до 2) осмислення розуміння як *події*, що відбувається в горизонті історії буття. Зауважимо, що в цьому аспекті думка Гадамера

ближча до філософії пізнього Гайдегера. Проте для Гадамера трансцендентальним горизонтом розуміння є скоріше *мовна традиція*, ніж історія буття, він надає перевагу поняттю *герменевтичного досвіду*, а не самому *буттю* як джерелу будь-якого сенсу. Але зрештою він, так само як і Гайдегер, хоче окреслити стосунок буття і згаданих вище елементів, тим самим описати основну онтологічну структуру.

Для обох філософів недовершеність «Буття і часу» так чи інак означала, що з трансцендентальною систематикою покінчено. Чи не знаменує це початок постмодернізму, тобто усунення будь-якого трансценденталізму? Навряд чи. Гадамер був противником «нового початку», котрим таки хотів бути *Постмодерн*. Це ставлення впливає з Гадамерового розуміння традиції. А Гайдегер усе своє мислення підпорядкував спробі сягнути буття, що схоже на *метафізичне* джерело – єдине і рятівне. Цей залишок метафізики, як підкреслював Деріда, принципово відмежовує Гайдегера від постмодерністів.

Гадамер у цілому позитивно сприймає *метафізичний ґрунт мислення Гайдегера*. Зрештою, *сєнс буття* – як мета Гайдегерового мислення – близький за значенням до *істини буття*, котра, за Гадамером, є справжнім змістом досвіду світу. Отже, істинний предмет філософської теорії – це умови можливості розуміння буття. Ось чому аналіз можливих тлумачень зв'язку між самим буттям і буттям як розумінням варто почати з розгляду фундаментальної онтології, насамперед представленій у «Бутті і часі».

Часто стверджують, що цей текст містить перший детально розроблений філософський проект, де зазначені вище елементи розуміння постають у світлі питання про сєнс буття. Але якщо так званий «поворот» Гайдегера від трансцендентальної аналітики тут-буття до історії буття стався через усвідомлення суперечностей згаданого проекту, то, мабуть, має йтися про те, що цей проект не прояснив зв'язку буття як розуміння і самого буття. Звичайно, ясність щодо цього зв'язку є вирішальною в питанні трансценденталізму Гайдегерового вчення.

Якщо підходити до «Буття і часу» генетично, від початкової герменевтики фактичності, то праця виглядає явно незавершеною, адже задум її був у тім, щоб побудувати, так би мовити, *систему трансцендентального екзистенціалізму*. Гадаю, до такої інтерпретації тяжіють Гадамер і його послідовник Ж. Гронден [2]. Підкреслю, я дещо перебільшую їхню оцінку, вони висловлювалися обережніше, не випускаючи з уваги і другий бік. А другий бік – це підхід до «Буття і часу» з позицій пізнього Гайдегера, якого насамперед турбує питання сенсу буття. Ми знаємо, зокрема, і висловлення Гайдегера про

неперервність його думки від «Буття і часу» до осягнення історії буття. З цього ж боку підходить до «Буття і часу» Ф.-В. фон Герман, учень пізнього Гайдегера. Справді-бо, молодий Гайдегер не скидається на екзистенціаліста, якщо тлумачити «Буття і час» на підставі дедалі потужніших метафізичних тенденцій, що помітні вже в цьому трактаті.

Зараз розгляньмо проект «Буття і часу», передусім цікавлячись метафізичним аспектом думки Гайдегера. Окреслити цей аспект допоможуть коментарі фон Германа, уміщені в його збірці «Поняття феноменології в Гайдегера і Гусерля» [3]. Отже, почнімо з визначень відповідних понять Гайдегера. Свою *фундаментальну онтологію* він ґрунтує на тому, що осягнути сенс буття можна тоді, коли вдасться ухилитись від звичної для старої онтології об'єктивації буття, тобто уподібнення його наявному суццю. Щоб ухилитися від цього, – а розгортання історичної панорами всіх негативних наслідків уречевлення буття стало для Гайдегера справою життя, – слід по-справжньому збагнути значення *сенсу буття*.

Фундаментальна онтологія передує будь-яким регіональним онтологіям, бо має справу із сенсом *буття взагалі*, тоді як регіональні – з *буттям* окремого роду *суццю*. Тому фундаментальна онтологія мусить починати з *тут-буття*, а не з якогось різновиду суццю, бо тільки через тут-буття, досліджене по-феноменологічному, отримуємо доступ до сенсу буття, бо *тільки в бутті цього різновиду суццю буття взагалі показує себе самого*, тобто йдеться про феномен. Фундаментальна онтологія має спочатку бути *екзистенціальною аналітикою конституції тут-буття*, а потім перейти від розуміння цілісності цієї конституції до розуміння сенсу самого буття. Останній мав би стати змістом 3-ого, ненаписаного, розділу 1-ї частини «Буття і часу». Дана в «Бутті і часі» фундаментальна онтологія є загалом тільки *феноменологічною онтологією тут-буття*, правда разом з надзвичайно вагомою темою буття підручного і наявного суццю.

Зауважмо, фон Герман постійно наголошує, що аналіз тут-буття в «Бутті і часі» не є *регіональною онтологією*, а є саме початком фундаментальної онтології, в рідчій якій мислення Гайдегера рухалося від початку. Сенс цієї думки в тім, що регіональна онтологія тут-буття стає екзистенціалізмом тією мірою, якою їй бракує уваги до буття взагалі, до свого зв'язку з фундаментальною онтологією. Утім, тут немає можливості розглянути надскладне питання, *яка міра* незалежності регіональної онтології від фундаментальної онтології. Якщо більшість дослідників «Буття і часу» врешті не бачать зв'язку Гайдегерового аналізу тут-буття з питанням про сенс буття взагалі, то, мабуть, слід подумати, чи «Буття і час» не містить лише регіональної онтології, а то й суб'єктивізму, властивого екзистенціалізму?

Наче у відповідь на цей закид фон Герман наводить слова, які особисто почув від Гайдегера: «Може, до цього часу найбільше десятеро умів зрозу-

міли, як у принциповій позиції тут-буття долається позиція свідомості» [3, с. 68]. З цього випливає принаймні те, що тут-буття слід аналізувати в напрямі сенсу буття взагалі; а інакше ми отримуємо *екзистенціалізм*, що ізолює буття людини від буття взагалі, тобто суб'єктивує буття людини.

Чим же є Гайдегерове тут-буття, що змістовно пов'язане з буттям взагалі як джерелом сенсу? Звісно ж, не людиною. У «Бутті і часі» Гайдегер покладається на обґрунтованість свого вихідного розрізнення понять *людини і тут-буття*. Отже, як зазначалося, останнє поняття він уживає для того, щоб відрізнити суще, що є *онтологічною сутністю*, яка питає про буття, від *людини* як емпіричного поняття, котре неминуче уречевлює буття цього специфічного сущого, яке, однак, може опитувати себе також трансцендентальним – автентичним, онтологічним, не уречевленим – чином. *Поняття суб'єкта* так само, за Гайдегером, уречевлює буття тут-буття.

Проте на початку знайомства з Гайдегеровим аналізом тут-буття здається, що тут-буття – це *суццá сутність*, хоча Гайдегер і просто називає її сущим. Та й справді, спосіб значущого існування цього предмета трансцендентального аналізу спершу нагадує традиційне розуміння способу існування трансцендентального суб'єкта. На підтвердження цієї думки можна посперитися на те, що тут-буття описано Гайдегером як рід сущого, тобто як таке, що не постає у множині, але не має, за задумом, своєї регіональної онтології. Отже, чи не є питання, як принципово відрізнити суще тут-буття від інших родів сущого, ахілесовою п'ятою Гайдегера, що нагадує нам *aporію поєднання емпіричного і трансцендентального суб'єктів*?

Саме так усе виглядає, якщо не враховувати, що одне діло початок трактату «Буття і час», де Гайдегер починає – що цілком відповідає ідеї систематично-теоретичного викладу – з формально-термінологічних визначень, інше – звідки Гайдегер феноменологічно здобуває поняття тут-буття. Отже, з одного боку, коли дошукуємося вихідних дефініцій, починаємо при знайомстві з аналітикою тут-буття «множити сутності». Наприклад, фон Герман говорить, що у сущого тут-буття є сутність – екзистенція, тоді як сам Гайдегер стверджує, що екзистенція – це *спосіб буття* тут-буття, а сутністю цього способу є *екзистенціалітет* [4, S. 11–15]. З другого боку, зі змісту «Буття і часу» зрештою випливає, що тут-буття – це своєрідне *суцце-для-себе*, або те, що саме себе розуміє; воно видобувається з нашого власного розуміння свого буття, яке передує нашому розумінню себе як сущого серед інших сущих, а також уможливує наше розуміння себе в горизонті світу. Тож вихідним у розумінні поняття тут-буття є аж ніяк *не* теоретичний погляд, якого, утім, не уникнути, коли тільки-но починаєш ознайомлюватися з «Буттям і часом» і його «предметом» – тут-буттям.

Власне, теоретичним підходом і обмежується дискусія про апорію емпіричного і трансцендентального суб'єктів. Натомість справді вихідним для розуміння *тут-буття* є безпосереднє ставлення людини до себе. Повторю: безпосереднє, справді дотеоретичне, а не ставлення до себе як до сущого, *res cogitans*, самосвідомості тощо, бо все це вже має купу упереджень. Отже, за логікою Гайдегера, єдине, що є даним справді безпосередньо, – це те, що він називає тут-буттям. Іншими словами, ми є для себе єдиним справжнім *феноменом* – тим, що саме-в-собі-себе-показує. Відповідно, коли йдеться про *екзистенцію тут-буття*, вона має дефініцію сутності феномена: те, що визначає мене як суще, котрим я щоразу сам для себе виглядаю і з огляду на що я завжди себе вже розумію. Відтак у безпосередньому ставленні до себе маємо розрізнення, яке є не розрізненням Я і об'єктивного світу (не-Я), а розрізненням буття (сутність феномена) і множинності суперечливих виявів сущого-для-себе, що існує як даність найпростішого саморозуміння.

Як бачимо, славнозвісна *онтологічна диференціація*, на яку постійно вказує Гайдегер, присутня у визначенні феномена тут-буття, у найпростішій конституції тут-буття і тому має супроводжувати всю *аналітику цілісної екзистенціальної структури тут-буття*. Зрештою, тут-буття у своїй повсякденності та індиферентності до себе самого все ж має якесь попереднє розуміння себе як феномена. Так само *розрізнення власного і невластного* можна вивести з того, що можливість *показувати* самого себе в собі передбачає можливість *приховування*. І це теж має бути попередньо завжди зрозумілим. До того ж, як часовий та історичний характер екзистенції, так і фактична різноманітність взаємозв'язку показування і приховування говорять про те, що тут-буття є тим *сущим*, що завжди *тлумачить* себе, і не є *сутністю*, що достовірно *пізнає* себе. Отже, задум «Буття і часу», як на мене, полягав у тім, щоб у герменевтико-феноменологічному аналізі екзистенційної структури тут-буття систематично роз'яснити, який *трансцендентальний* характер має те різноманітне буття тут-буття, яке визначає розуміння і нерозуміння (самовідчуження) себе самого. Аналіз мав повторювати *онтичне тлумачення (герменевтику)* тут-буттям свого власного буття так, щоб це збігалось би з *онтологічно-феноменологічним аналізом* сутності тут-буття. Відповідно, йдеться про тлумачення на чистому трансцендентальному рівні, а не змістово-емпіричному.

Увесь трансцендентальний проект фундаментальної онтології тримається на обґрунтованості різниці людини і тут-буття, сущого і буття, а також єдності герменевтики тут-буття і феноменологічного аналізу тут-

буття, що мають здійснюватися *із самого буття*, тобто з дотеоретичної перспективи безпосередності саморозуміння тут-буття. Однак спроба *систематичної* реалізації цього проекту обмежилася підготовчою аналітикою тут-буття і розглядом тут-буття в аспекті часовості (це зміст 2-х із 3-х запланованих розділів 1-ї частини «Буття і часу»), а також інтерпретацією Кантового вчення про схематизм часу (запланований 1-й розділ ненаписаної 2-ї частини «Буття і часу», ідея якого пов'язана зі змістом роботи «Кант і проблема метафізики»).

Тематичне обґрунтування *розрізнення людини і тут-буття* Гайдегер спробував провести на початку «Буття і часу», у §§ 1–11 (особливо §§ 4, 5), а потім у 4-у розділі праці «Кант і проблема метафізики», а також у «Що є метафізика?». Коротко викласти аргументи Гайдегера з цього питання, на мій погляд, неможливо. Теза фон Германа про непричетність раннього Гайдегера до екзистенціалізму ґрунтується не стільки на аналізі вказаних місць, скільки на цілісному прочитанні текстів до 1930 р. в аспекті головного завдання мислити саме буття. Тому я обмежуся подальшим поясненням Гайдегерового принципу розрізнення людини і тут-буття на тлі проекту «Буття і часу» з одночасним розгортанням тези фон Германа.

Якщо опитувати *людину* щодо її буття, то ми звернемося в цьому опитуванні до предметності, яка не має того способу буття, що властивий *тут-буттю*, адже людина як поняття імплікує спосіб існування речі і живої істоти – тобто наявності, котра передбачає «зовнішнє», емпіричне порівняння, а не виявлення для думки «життя із нього самого». Тому в понятті тут-буття йдеться не про емпіричні (онтичні) особливості екзистенції людини, які відсилають одна до одної в горизонті зв'язків сущого, а про онтологічні особливості екзистенції людини. В аспекті своєї онтологічної цілості екзистенція відкриває *трансцендентальний характер буття*, який для Гайдегера насамперед пов'язаний з часом.

У тут-бутті неможливо вирізнити істотні і неістотні особливості, бо в цьому випадку – на відміну від такого предмета, як люди – немає підстави для порівняння, оскільки тут-буття екзистенціального аналізу виключає свою множину. До речі, саме тому в Гайдегера *тема сексуальності* не присутня в аналізі тут-буття; він вважає статевий поділ суто емпіричним. Так дається ознаки його бажання мати *системне трансцендентальне* вчення, адже піднесення статевого поділу до трансцендентального рівня означає множинність тут-буття, я би сказав, *гру буттєвих відмінностей* людей, – а визнання цього перекреслює базове значення тут-буття для замкненої на себе онтологічної системи, бо її фундамент має бути єдиним і цілісним. Але якщо йдеться про зазначену *єдність* як принцип, то чому ж тоді тут-буття не є *суб'єктом*? Деструкція європейської метафізики має призводити зрештою

до висновку, що там, де наголошено єдність і замкнену цілість буття, уже передбачено, що буття – це суб'єкт, а не горизонт.

Коли Гайдегер твердить, що тут-буття має *онтичну* (емпіричну) ознаку, що є *онтологічним* суцям, то йдеться саме про здатність до опитування свого буття. Отже, тут-буття має онтологічну сутність як рефлексивну структуру. Це начебто є аргументом на користь висновку, що йдеться про суб'єкта. Натомість Гайдегер протиставляє поняття суб'єкта і екзистенції. Таке суще, як тут-буття, має за *спосіб буття* свою *екзистенцію*. А запитування про себе – це «екзистування». Окрім того, тут-буття здатне запитувати про свою екзистенцію, тобто вдається до *рефлексії щодо своєї рефлексії*. Отже, якщо проста рефлексія – це онтичний рівень *екзистенційного* саморозуміння тут-буття, то рефлексія щодо екзистенції як самого способу буття тут-буття – це вже онтологічний рівень *екзистенціального* аналізу тут-буття. Зауважмо, що на позначення *рефлексії щодо рефлексії* Гайдегер вводить неологізм *existenzial* (екзистенціальний; звичне німецьке *existenziell* – це екзистенційний) для того, щоб указати, що він аналізує структури екзистенції в їхній суттєвій єдності, котру називає *екзистенціалітетом* (*Existenzialitdt*). Екзистенціалітет є сутністю екзистенції, тобто трансцендентальним виміром людського буття, що розкривається в *екзистенціалах*.

Мабуть, тут ще треба з'ясувати, яким є спосіб буття тут-буття як предмета рефлексії другого порядку, тобто онтологічного рівня аналізу. Чи цей предмет існує *загально*, як онтичний предмет, чи він існує лише як *специфічна можливість* способу буття тут-буття? Якщо екзистенціально-тологічний аналіз має справу лише із способом буття як можливістю, то такий *трансценденталізм можливого буття*, очевидно, є герменевтикою, а не теорією загального предмета. Як зараз не згадати закид Гадамера щодо переважання у раннього Гайдегера проєктивного моменту в аналізі тут-буття (моменту можливості, а не закинутості). Однак теза, що тут-буття – це його можливість, яку воно не має як «наявну» [4, S. 42], дозволяє Гайдегеру твердити, що можливості, на які спрямоване тут-буття і які завжди осмислюються як *свої*, не є «властивостями субстанції» тут-буття; ми тут маємо справу із самим тут-буттям. Тож останнє в онтологічному аспекті є можливим буттям. Наше ж тут-буття як суще або відповідає своїм можливостям, або ні. Обидва модуси власного і невласного тут-буття Гайдегер досліджує в цілісному аналізі тут-буття.

Отже, якщо так стає зрозумілим, чому екзистенціальний аналіз тут-буття є *герменевтикою*, то все ж лишається питання, чи не йдеться тільки про можливість бути філософом? На мій погляд, думка молодого Гайдегера зіштовхнулася з цим питанням, яке зрештою вказувало на те, що можли-

вість бути філософом, тобто розрізнення філософа і не-філософа, Гайдегер кладе в основу розрізнення справжнього (власного) і несправжнього (невласного) тут-буття, адже так ідеться про можливість вищого, онтологічного, ступеня рефлексії, а, наприклад, можливість бути мужчиною чи жінкою істотно пов'язана з онтичним рівнем. Отже, виникає питання, чи не є це упередженістю Гайдегера, коли він у «формальному» визначенні диференціацій онтичного і онтологічного, власного-невласного тут-буття вже започаткував певне тлумачення, навів певну ідею тут-буття (ідею справжнього тут-буття філософа), тоді як феноменологічний принцип вимагає підходити до феномена тут-буття без жодних упереджень?

Гадаю, спроба врахувати цей закид міститься в § 9 «Буття і часу», де Гайдегер зауважує, що маємо описувати тут-буття так, як знаходимо його у світі, без жодної об'єктивності. А ми знаходимо тут-буття в повсякденній індиферентності щодо себе самого та світу. І Гайдегер щодо цього зазначає, що ця повсякденна індиферентність може впасти в око як характеристика тут-буття лише на тлі нашої зацікавленості собою (рефлексії тут-буття) і тому має вводити до апріорної структури екзистенціалітету, хоч тут ідеться про модус невласного [4, S. 44]. Однак, чи і в цьому разі не обрано за вихідний пункт трансцендентальних міркувань зацікавлення філософа в собі самому? До того ж, якщо філософ – це можливість не кожної людини, тоді трансцендентально-екзистенціальний аналіз стосується сутності кожного людського буття так, що, розрізняючи справжні і несправжні можливості, натякає на «безсутність», неістотність, більшості людей, а разом з тим і на потребу «обрати себе таким, яким ти є», але є в сенсі трансцендентальної власної можливості. Як на мене, з цього випливає, що Гайдегер у «Бутті і часі» так і не здолав суперечності між розрізненням власного і невласного, яке постає в самій *конституції тут-буття як феномена*, і цим же розрізненням, яке здійснене *формально* – але з фатальним елементом екзистенціалізму самосвідомості філософа – задля розмежування онтичної і онтологічної рефлексії. Зрозуміло, цей висновок прямо стосується трансценденталізму раннього Гайдегера.

1. Богачов А. Філософська герменевтика. – К.: Курс, 2006. – 405 с.
2. Гронден Ж. Герменевтика фактичності как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Мн.: Прописи, 2001. – С. 45–54.
3. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск: Прописи, 2000. – 192 с.
4. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993.

Светлана Коначева

ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ К ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Аналізується вкоріненість проекту фундаментальної онтології у ранніх працях Гайдегера, що присвячені проблемам феноменології релігії. Показано, що дослідження християнського життєвого досвіду здійснило істотний вплив на базові феномени аналітики Dasein у «Бытти і часі».

Ключові слова: фундаментальна онтологія, феноменологія релігії, фактичний життєвий досвід.

Анализируется укорененность проекта фундаментальной онтологии в ранних работах Хайдеггера, посвященных проблемам феноменологии религии. Показывается, что исследование христианского жизненного опыта оказало существенное влияние на базовые феномены аналитики Dasein в «Бытии и времени».

Ключевые слова: фундаментальная онтология, феноменология религии, фактичний життєвий досвід.

In article it is analyzed background of the Heidegger's fundamental ontology: Heidegger's reading of St. Paul and early Christianity. It is shown that research of Christian life- experience has made essential influence on the basic phenomena of Dasein-analytcs in «Being and Time».

Keywords: fundamental ontology, phenomenology of religion, factual life-experience.

Центральна робота М. Хайдеггера – «Бытие и время», оказавшая значительное влияние на христианское богословие XX века, – на первый взгляд, оставляет теологические проблемы за скобками. Основными проблемами книги становятся критическое осмысление бытия, которое в метафизическом мышлении сведено только к субстанциальности и наличности, понимание человека как особого сущего, озабоченного бытием, онтологический вопрос о трансценденции субъекта. Трансцендентально-феноменологическая истина становится достоверной только в фундаментальной онтологии, «из которой проистекает все прочее» и которую надо рассматривать в качестве онтологии истории, фактического жизненного опыта в «экзистенциальной аналитике вот-бытия (Dasein)». Хайдеггер показывает, что бытие истины имеет изначальную связь с вот-бытием, стремление к пониманию открывает вопрос об истине и тем самым вопрос о смысле бытия [1, с. 228–230]. При этом поиск смысла бытия не превращается в стремление обнаружить нечто, стоящее за бытием. Смысл – это само бытие, насколько оно втянуто в экзистенцию, насколько оно то, к чему экзистенция выступает в своем экзистировании. Можно говорить даже о некотором методическом а-теизме Dasein-анализа, принципиально отвергающем

какие бы то ни было религиозные априори. Проект фундаментальной онтологии предполагает «деструкцию истории онтологии», т. к. вопрос о бытии «пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собою как прогресс, что оно снова положительно относится к метафизике» [1, с. 2].

Хайдеггер рассматривает традиционную рецепцию теологических построений в философии как одну из причин того, что вопрос о смысле бытия «не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к «метафизике» предан забвению» [1, с. 21]. В традиционной метафизике бытие интерпретируется как наиболее общее понятие, выводится из «высшей всеобщности» или кажется само собой разумеющимся. Усредненная и смутная понятность бытия в метафизике приводит к забвению бытия ради сущего. Тем не менее деструкция оказывается не разрушением истории онтологии, а ее изначальным усвоением, обусловленным необходимостью включения истории в вопрос о бытии. Хайдеггер не предлагает исследовать, что говорили о бытии до нас, но замечает, что историчность принадлежит к способу бытия *Dasein* как существующего во времени. В своем фактичном бытии *Dasein* определено тем, что было, его прошлое заранее очерчивает для него то, что будет. Поэтому вот-бытие может открывать, сохранять и продолжать традицию. При этом Хайдеггер отмечает, что пришедшая к господству метафизическая традиция зачастую мало что проясняет и гораздо больше оставляет сокрытым. В ней начинает действовать не то событие, каким она была, когда складывалась, а наше сегодняшнее понимание, исходящее из события нашей экзистенции. Подлинный источник традиции, событие, как оно случилось, оказывается нами забытым, потому что оно слишком близко к нам, определяет наше отношение к бытию здесь и теперь. И именно поэтому, когда мы относим его в прошлое, как нечто отстоящее от нас на значительном расстоянии, мы пытаемся вписать наше философствование в традицию, в историю философии и лишаем его подлинной историчности, принадлежащей к смыслу нашей экзистенции. В результате, при всей глубине исторических интересов, при всем филологическом стремлении к точным интерпретациям, вот-бытие «уже не понимает элементарнейших условий, только и делающих возможным позитивное возвращение к прошедшему в смысле его продуктивного усвоения» [1, с. 21]. Деструкция онтологической традиции позволяет поставить вопрос о бытии в его истинной конкретности. Через деструкцию исследование должно пройти не для того, чтобы традицию разрушить, но чтобы ее оживить, выявить то, что в ней не поддается разрушению, чтобы отступить назад – от метафизики к сущности метафизики. Деструкция не разрушает прошлое, ее критика направлена на сегодняшние

способы обращения с историей онтологии, оказываются ли они доксографическими, духовно-историческими или проблемно-историческими. Цель «Бытия и времени» – разработка вопроса о бытии – определяет и задачу деструкции онтологии, которая проводится в решающих точках ее истории. Хайдеггер ставит вопрос о том, была ли в истории онтологии попытка интерпретации бытия через сближение его с феноменом времени. Он показывает, что аристотелевское понятие времени определяло все последующее осмысление этого феномена, включая Канта и Бергсона. Но греческое понимание времени не замечает онтологической функции времени; время «само берется как сущее среди другого сущего и делается попытка его же в его бытийной структуре уловить из горизонта бытийного понимания, невыраженно-наивно ориентированного на время» [1, с. 26]. Проблематика темпоральности упускается в традиционной онтологии, не находится топоса мысли, в котором время было бы путеводной нитью толкования бытия. Хайдеггер словно забывает, что за несколько лет до написания «Бытия и времени» он подобный топос обнаруживал – в раннехристианском жизненном опыте, эксплицированном в посланиях апостола Павла. В наши задачи входит показать укорененность проекта фундаментальной онтологии в ранних работах Хайдеггера, посвященных проблемам феноменологии религии.

Как известно, философская мысль Хайдеггера имеет теологические истоки. Исследователи раннего Хайдеггера обычно описывают обретение им собственного философского пути как движение от католического антимодернизма к феноменологии религии, в рамках которого происходит институциональный разрыв с католицизмом и постепенное разведение философии и теологии [2]. Не случайно поворот к «свободному протестантизму» совпадает с феноменологическим поворотом. Гуссерль в тот момент воспринимает феноменологию как фундамент всех остальных наук, выявление их «эйдетической основы». Разработка различных региональных онтологий предполагала сотрудничество исследователей, реализующих общую феноменологическую программу. В рамках этой программы Гуссерль оставлял себе вопросы логики, а своему «любимому студенту», «феноменологическому чаду» – феноменологическое исследование наук о духе и феноменологию религии. Хайдеггер еще в диссертационной работе о Дунсе Скотте обозначил свою задачу как «феноменологическую разработку мистической и морально-теологической литературы», особенно «мистицизма Экхарта». В письме к Э. Блохман (1919) Хайдеггер говорит о своей «феноменологии религиозного сознания», где путь идет от изначального религиозного опыта к теологии, а не от теологии к религиозному сознанию и его

жизненности. Он собирает папку заметок по феноменологии религии, и ключевой фигурой в них оказывается Ф. Шлейермахер, исследовавший, по мнению Хайдеггера, «изначальное христианство». Шлейермахер резко отделил религию от метафизики, морали и теологических доктрин, показал, что религия автономна, базируется на непосредственной интуиции исторической манифестации бесконечного в уникальной конкретности мира, в личном само-сознании «чувства зависимости от бесконечного». Важное значение имеют для Хайдеггера и шлейермахеровские размышления о неспособности разума стать средством постижения религиозного измерения жизни, поскольку он уже не видит в обращении к данностям сознания единственную отправную точку исследования и пытается обратиться к чему-то более беспредпосылочному и универсальному – фактической жизни.

Летом 1918 г. Хайдеггер разрабатывает курс «Философские основания средневековой мистики». Этот курс не был прочитан, но хайдеггеровские заметки к нему опубликованы в 60 томе Собрания сочинений. В самом начале он обозначает сложности, которые возникают при определении отношения философии и мистики. Задачей становится «феноменологическое исследование религиозного сознания». Речь не идет о конструкции религиозной философии или, наоборот, о чисто историческом исследовании. Для Хайдеггера важнее изначальное феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности, «поворот к подлинно проясняемым и действительно изначальным созерцаемым феноменам в чистом сознании и его конституции» [3, S. 303]. Формулируя предпонятие мистики, Хайдеггер связывает ее с переживанием (собственно мистическая жизнь) и теорией пережитого (мистическая теология). Феноменологическое описание оказывается здесь перед принципиальной проблемой – необходимостью регионального разведения миров переживания как исторических позиций в чистом сознании. Хайдеггер фиксирует те трансформации, которые претерпевает феноменологический метод, если предметом его исследования становятся религиозные феномены. Он убежден в том, что «только религиозный человек может понимать религиозную жизнь, поскольку в ином случае у него нет подлинной данности» [3, S. 304]. Тем, кто не признает возможности того, что религиозная жизнь составляет почву первоначальной данности, выносится решительное предостережение: «Руки прочь». Феноменологический подход к этой области не может быть чисто нейтральным. Он предполагает позитивное отношение к соответствующим жизненным формам. Без предположения о том, что речь идет об области первоначальной данности, подход к религиозной жизни остается закрытым. Хайдеггер показывает ограниченность

научного, чисто теоретического изучения религиозного опыта – понимаемость религиозных феноменов «не означает рационализирования, разложения переживания на его логические компоненты» [3, S. 305]. Священное не может пониматься как теоретическая ноэма, но и сводить его к чистой иррациональности Хайдеггер не хочет. Он пытается найти некоторые модификации в рамках теоретического, обозначенные как «видение истока». Тогда священное будет проявляться «в качестве коррелята деятельного характера веры, из сущностной взаимосвязи переживаний в историческом сознании» [3, S. 333]. Религиозная жизнь «в ее жизненности» не нуждается в соотношении с научным мирозерцанием. Религиозная жизнь не нуждается в том, чтобы подстраховывать свою самоочевидность через обращение к культурно-критической оправданности и теоретическим идеям. Вслед за Шлейермахером Хайдеггер настаивает, что принципиальные феномены выявляют «собственное тождество изначальным способом уверенности». Религиозное отношение выводится из-под власти теоретической установки: «Абсолют необходимо понимать как религиозно-изначальный, независимо от каких-либо натуралистически-теоретических определений и оценок» [3, S. 309].

Далее встает вопрос об отношении верующего субъекта и Абсолюта. На чем основано такое отношение? Хайдеггер и здесь пытается преодолеть субъект-объектную схему науки. Мистический Абсолют составляет изначальный предмет, не потому что он пока еще неопределен, но поскольку он неопределим в себе. Может ли такой Абсолют стать предметным? Как вообще конституируется религиозная предметность? Для феноменологического исследования религии это становится одним из ключевых вопросов, поскольку ставит исследователя перед проблемой: аналогично ли религиозное переживание другим регионам чистого сознания или мы имеем здесь дело с неким изначальным переживанием *suī generis*, в рамках которого конституирование фактически противопоставляется пред-данности божественного. Хайдеггер приводит цитату из Райнаха, где подчеркивается, что в чувстве абсолютной зависимости от Бога «не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении» [3, S. 327]. Тем самым отношение восприятия и предмета перестает быть предметным в традиционном смысле слова – чисто теоретического индифферентного предметного. Пред-данность Бога в вере определяет отношение к Абсолюту как к изначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Хайдеггер обращается к мистической теологии Майстера Экхарта, чтобы обнаружить там особую «теорию познания» сущностно неопределимого Абсолюта, предполагающую уподобление

души Богу. Абсолют может стать предметным только для подобного себе, т. е. – для души, прошедшей путь освобождения от множественности, возвратившейся к своим основам, истокам и корням. Такое познание детерминирует субъект и объект: мы можем говорить об абсолютности объекта и субъекта в смысле радикального единства обоих. Соотнесенность феноменологического исследования с «мистической теорией познания» предполагает предельную методическую строгость и отказ от парящей в небесах религиозной философии. Хайдеггер предельно категоричен – «как религиозный человек я не нуждаюсь в опоре на религиозную философию» [3, S. 308]. Только жизнь может показать жизнь, а не абсолютное созерцание как таковое. В последней части заметок 1919 года Хайдеггер писал, что после расцвета средневекового мистицизма религиозное сознание получает новую точку отсчета в работах Лютера. Существует много указаний на то, что вскоре после войны он интенсивно изучал лютеровский корпус. Хайдеггер полагает, что Лютер действительно понял опыт времени, отраженный в посланиях апостола Павла и потому столь резко противостоял аристотелевской схоластике. Если Бог – это тайна, сокрытая в страдании, в кресте, не остается возможности для концептуальной объективации. «Унижение и стыд» креста не может стать началом для онто-теологических спекуляций, плавно переходящих от созерцания видимого к знанию невидимого. Здесь открывается не вечность, могущество и слава, но нечто прямо противоположное: время, слабость, страдание и смерть. Хайдеггер подчеркивает «скандальность и абсурдность» вести о кресте, показывает, что теология не является спекулятивным знанием о Боге. Изучение Лютера и Кьеркегора с его критикой теоретических спекуляций приводит Хайдеггера к пониманию феноменологии религии как проекта деструкции греческой концептуальности, характерной для традиционной теологической мысли, как обращение к историчности «религиозного жизненного мира» раннего христианства и поиск более адекватной ему понятийности, с помощью феноменологии Гуссерля и философии жизни Дильтея.

Этот проект Хайдеггер попытался осуществить в лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920–21), где основные вопросы феноменологического метода разрабатываются в контексте интерпретации новозаветных текстов. В первой части предложено подробное методическое введение, которое мыслится не просто как введение в феноменологию религии, но как «введение в философию». Предварительные вопросы – об отличии философии от науки и религии, самопонимании философии и ее исходных базовых понятиях, не остаются

только введением. Хайдеггер подчеркивает, что реальный смысл философствования всегда остается с этими вопросами. Реальный предварительный вопрос философии – это проблематичность жизни как таковой, названная «фактичным жизненным опытом». Вопрос об отличиях философии и науки не просто проводит теоретические дистинкции, но ищет подлинные основы философии, то, из чего философия исходит и к чему она возвращается. Здесь мы обнаруживаем раннее выражение того понимания философии, которое разработано в «Бытии и времени»: «Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая исходя из герменевтики Dasein, как аналитика экзистенции закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно возникает, и во что оно отдает» [1, с. 38]. Исходным пунктом философствования Хайдеггер объявляет фактичную жизнь, фактичный жизненный опыт – технический термин, преобразованный в «Бытии и времени» в понятие Dasein. Шаг назад к фактичному жизненному опыту предполагает серьезную трансформацию философии, поскольку этот феномен, по мнению Хайдеггера, оказался забытым в истории западной мысли. Обращение к раннему христианству, в котором этот опыт нетематически схватывался, означает деконструкцию традиции и возвращение к до-теоретическому, до-рациональному жизненному опыту, радикальный поворот от философствования, построенного на корреляции между человеком как статичным субъектом и бытием как постоянном присутствии вещей, к изначальному опыту бытия, динамично сочетающему присутствие и отсутствие.

Имплицитная критика научного теоретического философствования становится еще более отчетливой при описании фактичного жизненного опыта. В поисках подлинного начала феноменологии Хайдеггер вступает в спор с Гуссерлем. По многим свидетельствам, уже в 1920-е годы его не удовлетворяет гуссерлевская концепция «чистого Я» и обращенность феноменологии исключительно к данностям сознания. Корреляция между фактичной жизнью и ее миром видится Хайдеггеру более глубокой, чем интенциональное отношение между сознанием и его объектами, поскольку речь идет об изначально открывающейся сфере опыта – отношении экзистенции и мира, бытия в мире. В дальнейшем в анализ фактичного жизненного опыта вводится понятие значимости (Bedeutsamkeit), которое и в этом курсе, и в «Бытии и времени» понимается как то, что составляет структуру мира, «того, в чем присутствие как таковое всегда уже есть» [1, с. 87]. Мы не можем испытать что бы то ни было в собственном смысле в отрыве от пережитых форм значения, только в действиях и страданиях мы схватываем наш мир. В то же время, все,

что мы испытываем, имеет характер мира, опыт – это всегда опыт собственного мира. Определение фактического жизненного опыта как «озабоченности значимостью», включающее такие моменты как самодостаточность, падение, предваряют многие характеристики заботы в «Бытии и времени» и выводят фактическую жизнь за рамки объективирующего теоретического рассмотрения. Центральным же моментом трансформации феноменологии становится поворот к историческому. Историческое названо феноменом, «который открывает нам доступ к самопониманию философии» [4, S. 34]. Если феномен человеческого существования понимается как самосоотнесенность с миром, подобное осуществление определяется через свою историчность, фактическая жизнь обосновывается во временности. Различая содержание опыта – «то, что испытывается», и само переживание – «то, как нечто испытывается», Хайдеггер выделяет три смысловых момента – содержательный смысл, смысл соотнесения и осуществленный смысл. Последний оказывается сердцевинной феномена, определяя его временной характер. Феноменология призвана теперь тематизировать темпоральное осуществление события значения, а не отношение, обоснованное в интенциональности. Именно осуществление Хайдеггер имеет в виду, говоря о том первоначальном «как», определяющем все вопросы философии. В строгом понимании все философские вопросы коренятся в вопросе о методе. Но метод Хайдеггер понимает в аристотелевском смысле – разыскания суги, а не техники. Такой метод не может быть ничем иным, как темпоральностью. Как можно заметить, Хайдеггер очень близко подходит к методическим положениям фундаментальной онтологии, при этом нельзя оставить без внимания тот факт, что эти размышления представлены в рамках курса «Феноменология религии». Хайдеггер связывает аналитику Dasein с парадигмой христианского жизненного опыта. Для герменевтики фактичности не может быть безразличным, на какую парадигму она ориентирована. Поэтому дальнейшая аналитика христианского жизненного опыта отнюдь не носит иллюстративного характера, но конституирует содержательные моменты исследования фактического жизненного опыта.

Вторая часть курса посвящена анализу ряда писем апостола Павла: Послание к Галатам, Первое и Второе послание к Фессалоникийцам и Второе Послание к Коринфянам. Здесь Хайдеггер пытается показать, что ультимативный содержательный смысл христианской веры – собственно сам Бог – переживается не в абстрактных понятиях субстанции, сущности, высшего блага, но как страдающий Бог, исторически явленный в Воплощении и Распятии. Хайдеггер предлагает рассматривать

религиозные феномены не в контексте противопоставления рационального и иррационального, а в терминах фактичного жизненного опыта, темпоральности и историчности этого опыта. Он проясняет, что под феноменом «исторического» понимается подлинная выдвинутость экзистенции в ее прошлое – не то прошлое, которое экзистенция оставляет позади как ненужный багаж, но прошлое, переживаемое исторически. Тем самым «историческое» предстает как собственное, обладание самим собой при осуществлении собственного существования в историческом контексте. В исследовании раннехристианского опыта хайдеггеровское пред-понимание (Vorgriff) фокусируется на осуществлении религиозного опыта, и особенно – на «как» (Wie) этого осуществления, «ситуации, осуществленной исторически». «Ситуация» рассматривается именно как феноменологический термин, под ним не должны пониматься исторические периоды и эпохи, математически определенные временные рамки, объективированные исторические формы или поток опыта. Конечно, ситуация, в некотором смысле – движение, динамика, но движение неупорядоченное, не исчисляемое в соответствии с «до и после». Как «феноменологический феномен» ситуация может быть прояснена только из осуществленного понимания. Здесь мы снова встречаемся с первыми разработками феномена ситуации, раскрытого в «Бытии и времени». Там в контексте дискуссий о сознании и решимости, ситуация определяется через открытость к тому, что есть экзистенция, через разомкнутость, открывающуюся в решимости принять самое себя как конечное¹. Здесь в описании религиозной ситуации писем апостола Павла, Хайдеггер интерпретирует ситуациональный опыт в терминах его темпоральности, когда определяющей будет наша собственная актуализация религиозного феномена.

Хайдеггер обращается к центральным понятиям писем апостола Павла, акцентируя внимание на том, что для апостола фессалоникийцы *уже стали* последователями Христа, и это сопровождается знанием, приходящим вместе со становлением. Павловское воспоминание об этом событии изложено в Present Perfect (глаголы – *genesthai* – стать и *oidate* – перфект от *eido* – знаю), поскольку фактичность ставшего бытия (*Gewordensein*) не является просто прошедшим, но конституирует бытие настоящего. Априористический перфект² ставшего бытия взаимосвязан с его невыразимым знанием, до-теоретическим пониманием бытия этого ставшего. Такого рода знание (или понимание) составляет единое целое со ставшим бытием (или осуществлением), одно выступает в качестве «прилагательного» другого. Решающим определением ставшего бытия оказывается наш «поворот к Богу», который проявляет себя в двух

темпорально конкретных принимающих позиций по отношению к Богу: ставшем бытии, обретаемом через служение Богу в подлинной повседневности, и ожиданием Его в надежде. Поворот и служение получают свой смысл из уникального христианского опыта ожидания Парусии. Хайдеггер предлагает следующий тезис – подлинное христианское отношение ко Второму Пришествию фундаментально отличается от всех ожиданий будущего события. Или мы понимаем ожидание Бога в терминах объективного времени или в контексте жизненной стойкости надежды. Постоянство надежды ведет нас к кайрологическому смыслу времени. Ультимативное послание письма к Фессалоникийцам заключается в том, что кайрос (мгновение) поддерживает стойкость, готовность «твердо стоять в Боге» (1 Фес. 3:8), чтобы выстоять не только в абсолютном «страхе и трепете», но и в повседневном труде веры и любви. Это осуществленное мгновение в надежде соединяет соотнесенный смысл с осуществлением Парусии, стоящей передо мной только в полной темпоральной актуализации жизни, а не в исчислимом хронологическом времени исторических событий, по отношению к которым можно задавать вопрос «Когда». Мы не найдем времени Парусии в объективной истории, обращаться можно только к самим себе. Вопрос о Втором Пришествии зависит от реального решения нашей собственной жизни, нашего «ставшего бытия», охарактеризованного через сущностную небезопасность перед лицом невидимого Бога. Тогда темпоральное осуществление означает бодрствование перед неисчислимым событием Пришествия. Для бодрствующих «сынов света и дня» нет нужды «писать о временах и сроках» (1 Фес. 5:2,3), они находятся в кайрологической ситуации «здесь и сейчас». Тем самым хайдеггеровское чтение Послания к Фессалоникийцам не только демонстрирует, что христианская религиозность как таковая темпоральна, но и относит эту темпоральность к подлинной повседневности, задающей четкую структуру христианского свершения.

Из представленного обзора хайдеггеровского анализа христианского жизненного опыта становится очевидным, что здесь коренятся многие центральные моменты Dasein-анализа «Бытия и времени». Важно даже не совпадение таких экзистенциальных определений как фактичность, временность, брошенность и набросок или временных модусов – мгновение, будущность. Скорее, речь идет о Dasein как базовом феномене. Обращение к фактичной жизни становится началом экзистенциальной аналитики Dasein. Тот факт, что онтологическая проблематика коренится в феноменологической интерпретации религиозного опыта раннего

христианства, имеет серьезное значение для дальнейшего развития хайдеггеровской мысли, хотя нельзя не отметить, что, осуществляя герменевтическое прочтение раннехристианской религиозности, Хайдеггер сосредоточен скорее на построении «более подлинного» варианта феноменологии, основанного на первичном феномене фактического жизненного опыта. Но в работах раннего Хайдеггера религия и онтология действительно пересекаются. Начиная с деструкции греческой философской понятийности, возвращая теологию к раннехристианским истокам, он выступает как религиозный мыслитель, но выстраивает более широкий проект конца философии как таковой – деструкции греческой, средневековой и современной метафизики и возвращение к основным вопросам историчности бытия. Это философский путь, на котором Хайдеггер использует павловскую критику эллинской мудрости, мистическую *via negativa*, лютеровскую критику теологии славы аристотелианской схоластики и шлейермахеровский антиметафизический пафос. Хайдеггер-онтолог интересовался не только негативным, критическим моментом у своих любимых религиозных мыслителей, но их глубоким позитивным анализом исторической природы изначального христианского жизненного опыта. Он рассматривает христианский опыт как реальность тайны, кайроса, Парусии и использует эти темпоральные моменты как специфическую онтическую модель для построения непосредственных онтологических категорий, которые могут стать новым началом феноменологической онтологии.

Примечания

¹ «Ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее» [1, с. 299].

² См. заметки Хайдеггера на полях «Бытия и времени», где он уточняет характеристику бытия самого Dasein через априористический перфект: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы обратно при вопросе о сущем как таковом» [1, с. 441].

1. Хайдеггер М. Бытие и время.– М.: Ad Marginem, 1997.
2. Buren J. van. The Young Heidegger.– Bloomington; Indianapolis, 1994.
3. Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Gesamtausgabe.– Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens.– Frankfurt am Main, 1995.– S. 303–345.
4. Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe.– Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens.– Frankfurt am Main, 1995.– S. 3–160.

Виктор Окорков

ИСТОРИЯ МЫСЛИ КАК МЫШЛЕНИЕ ОБ ИСТОРИИ БЫТИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Проводиться феноменологічний аналіз історії буття як історії становлення мислення та істини (на прикладі творчості М. Гайдегера), у якій розкриваються глобальні періоди формування сутності людини як форми співвідношення буття та часу (у його різних варіаціях).

Ключові слова: *буття, мислення, історія, істина.*

Проводится феноменологический анализ истории бытия как истории становления мышления и истины (на примере творчества М. Хайдеггера), в которой раскрываются глобальные периоды формирования сущности человека как формы соотношения бытия и времени (в его различных вариациях).

Ключевые слова: *бытие, мышление, история, истина.*

The phenomenological analysis of history of life as histories of becoming of thinking and true is carried out by the example of M. Heidegger's creativity. It is considered the global periods of formation of essence of the person as forms of interrelation of being and time (in its various variations).

Key words: *life, thinking, a history, true.*

Длительное время европейская культура мышления основывалась на фрагментарном (сущностном) видении действительности. Со времен Парменида путь совпадения бытия и мышления указывал, что все существующее есть (и оно истинно), а не сущего нет. То, что мы видим перед собой в настоящее время (как в объектив), есть сущее, которое есть. Это «есть» измерялось по принадлежности к настоящему. Сознание, по версии Парменида, всегда сфокусировано на настоящем и именно в таком контексте совпадает с его бытием. Фокус действительности полностью адекватен фокусу сознания. Времени в таком онтологическом мире нет и нет изменений (становления). Человек живет в царстве истины. Путь Парменида вводил в мир абсолютного настоящего. «Анаксимандр, Парменид и Гераклит, – пишет Хайдеггер, – единственные начальные мыслители <...> Они <...> открывают и начинают западное мышление, потому что мыслят начало» [6, с. 26–27]. Они мыслят начало так, как оно дано в объективной данности (еще не прикрытой метафизикой и науками), то есть раскрывают его в том первичном состоянии, в котором оно дано западному человеку изначально. Европейский человек вслед за древним греком пошел по пути Парменида и оказался в ловушке самодостаточности разума.

В XX в. Хайдеггер, раскрывая произошедшие перемены культуры, показал различие западного мышления и мифологического. Намного раньше М. Фуко он фактически рассматривает мышление как археолог, кото-

рый вскрывает один древний пласт мышления за другим и дает каждому пласту свое историческое и культурное имя. В таком новом подходе он вскрывает только одну историю становления европейского мышления (и европейской метафизики). Ведь факт возможности иного (доисторического) образования мышления не выяснен, независимо от того способа, каким мышление появилась на Земле первоначально. Сознание в новой интерпретации превращается в исторический архив, по типу К.-Г.Юнга, в котором слои выстраиваются исторически. Каждый слой раскрывает свою эпоху мышления. Однако добраться до более ранних слоев в настоящее время очень затруднительно, ведь мышление способно видеть себя лишь в модусе настоящего и, в лучшем случае, может опираться на имеющуюся память. Представляя сознание в модусе настоящего, Бергсон выделил два его состояния – длительность и одновременность (память). Видимо сюда нужно добавить статический разум (мышление в настоящем).

Однако историческая память практически полностью находится на уровне бессознательного и не может восприниматься в зоне настоящего. Восприятие истории становится ахиллесовой пятой современных представлений о сущности сознания. Классическая история воспринималась европейским человеком лишь как дискретная система (последовательность) знаковых (значащих) событий, то есть как память предков. И это говорит о преемственности, связывающей европейское мышление с родовым (за одним отличием, европейская история включала родовую и сопровождалась археологическими открытиями, которые для древних имели лишь сакральный смысл и не воспринимались как наука).

О событиях в истории мы судим по его знаку и значимости. Чем значимей событие, тем более длительную память оно способно вызывать. История раскрывалась как память прошлого. В целом классическое европейское мышление обнаруживало лишь один слой, связанный с настоящим, а все остальное рассматривало как память, знающую прошлое в информативном образе как систему дискретных событий. История не знала смыслов, и эти смыслы ей предписывались настоящим. По сути, европейское мышление было выстроено по одному знаковому событию – рождению Христа. Первую брешь в таком чисто нарративном видении истории сделал Августин, который рассматривая роль времени для сознания (и истории для общества) обнаружил длительность мышления (и истории). Эта фактичность длящегося мышления была названа переживанием. По аналогии, и история теперь могла раскрываться как нечто длящееся для сознания (как длительность и связность). Тем не менее, это дление мышления в классическую эпоху логоцентризма себя практически не проявляло. Сознание рассматривалась в своем единстве как цельная

конструкция, называемая разумом. Разумность ассоциировалась с охватом единства мира из одной точки – точки присутствия логического мышления. А однотипность такого процесса для различных людей древние греки называли логосом, который был отождествлен с абсолютной формальной творческой деятельностью демиурга.

В эпоху абсолютного бытия логоса не было никакой истории. Бытие (и соответствующий путь бытия) Парменид раскрыл как дар Богов, точнее, богини. Мир проявлялся в сознании как несокрытое, а всякое сокрытие воспринималось не как свойство мышления, а как божественный признак нашего происхождения. И если человек мог говорить об абсолютной полноте проявления сокрытого, то есть видел объект в его полноте, то в этом случае такого рода полноту он называл сущностью, или в высоком идеальном смысле истиной (образцом). «Мыслить истинное значит постичь его в его существе» [6, с. 14]. Такое сущностное мышление Хайдеггер назвал судьбой западноевропейской культуры. Он утверждал, что с момента своего происхождения в Древней Греции оно насчитывает две с половиною тысячи лет [6, с. 14]. Эту эпоху классического мышления можно интерпретировать как падение, а сам способ провала в сущностную бездну бытия падающего мышления была названа Ницше нигилизмом, так как конечной фазой этой эпохи становится нигилистический способ понимания существа мира. «Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога... Нигилизм есть приходящая к господству истина о том, что все прежние цели сущего пошатнулись» [4, с. 88–89]. В нигилистической сфере бытия европейского человека постоянно сталкиваются два потока – ниспадение духа (духовности) и рост знания (рациональности) и власти. Критическую точку истории столкновения этих потоков Ницше назвал «смертью Бога». В этой точке проявилась главная черта нового человека, которую Ницше назвал «волей к власти». Хайдеггер, характеризуя в «Европейском нигилизме» второй поток, писал: «Всякая власть есть власть лишь потому и до тех пор, пока она больше власть, то есть возрастание власти» [4, с. 90].

Концентрация власти и воля к власти есть подлинная сущность новоевропейской действительности. «Воля к власти есть <...> обозначение основной черты сущего и существа власти» [4, с. 90]. Мышление все еще чувствует себя состоявшимся только в том случае, если оно участвует в процессе роста знания. Позитивизм становится отправной точкой европейского сознания XIX в. «Римская сущность истины – владычествование... Новоевропейская сущность истины определяется в ракурсе достоверности, правильности, праведности и справедливости» [6, с. 118]. Воля к власти трансформируется в волю к знанию (точному и достоверному).

Хайдеггер выстраивает линию преобразования человека греческого (ищущего путь к бытию и истине) через человека римского (выстраивающему бытие на основе закона) к сверхчеловеку (бытийствующему посредством воли к власти) и, наконец, человеку научному (позитивному).

Но позитивизм (и оформленная в новом ключе социология) есть лишь исток, видение формы бытия нового мышления как одной из директивных линий становления его существа. Одновременно раскрывается и вторая линия – жизни, которую пробудил один из реформаторов современности Ф. Ницше. «Когда Ницше сам подчеркивает, что бытие в качестве «жизни» есть по сути становление, то под этим грубым понятием «становление» он подразумевает не бесконечное поступательное движение к неизвестной цели <...>. Вечное возвращение того же самого служит вместе с тем наиболее заостренным истолкованием «классического нигилизма» [4, с. 82]. Вечное возвращение – это вместе с тем опора на себе подобное в каждый последующий момент, – поэтому это одновременно и рост этой опоры (что грубо можно назвать становлением человека), и в то же время отход от истоков духовного бытия (от основ жизни), то есть падение, – чистый нигилизм. В таком становлении и формируется феномен власти – чисто человеческий атрибут понимания сущности бытия в обществе.

Бытие в обществе подменяет, вытесняет бытие в себе, формирует социальный призрак истории как необходимую нить бытия человека. В нигилистическом мышлении феномен общества вытесняет признак духовности. Общество формирует феноменологию власти, в том аспекте, в котором человеческое сознание занимает подчиненную нишу, вытесняется волей (к власти) на периферию психики. Разум отождествляет себя с бессознательной волей и превращается в дополнение к прошлому, пассивным феноменом предшествующей традиции. И вопрос стоит о пробуждении мышления. Пробуждение Заратустры возвестило пробуждение воли к власти, власть (темной) воли. «Сверхчеловек» – это прежде всего историко-метафизическое понятие, которое означает прежнего человека, перешедшего в сущностную сферу воли к власти <...> как действительности всего действительного» [6, с. 153]. Перефразируя Заратустру, следует добавить: воля к власти умерла, мы же хотим, чтобы произошло пробуждение сознания человека. Сознание дремало в эпоху мифологем и религиологем, оно подчинилось и науке, которую на конечном этапе связали с волей к власти. Все это время подлинное сознание дремало, а история раскрывалась как миф или нарратив. И не Ницше, а именно Хайдеггер возвестил о пробуждении сознания. Ницше возвестил нам о прошлом, о пробуждении «почвенничества» в человеке (низкого земного начала, которое должно возвыситься до уровня бытия

человека). Вслед за Гельдерлином Хайдеггер ратовал за возвышение природного начала в человеке. Власть природы, которая даже выше воли Богов, – это возврат к ранним грекам, который тем не менее возвестил о возвышении земного (низменного, темного и природного) начала в человека, того архе, который у Фрейда превратилось в «зов глубин» (зов сексуальности), так как пробуждение этого «зова» идет от темного начала жизни.

Если в классическую эпоху главным объектом игры истин являлась природа, и человек стремился понять сущность вещей, то в неклассическую эпоху (в трактовке А. Дугина, постфилософскую [1]) сущим стал сам человек, и объектом пристального внимания мышления становится его бытие. Та древняя несокрытость, которая приоткрывала истинную сущность природы в Древней Греции, теперь становится «печатью», признаком проявленности самого человека. Homo sapiens перестает быть homo natural и homo religious и становится homo vital. Жизнь становится предметом рассмотрения.

Предмет классики – абсолютная несокрытость как истина (как образец бытия вещи, ее идея), предмет неклассического мышления – нарушение абсолютности и обнаружение слоев мышления при рассмотрении бытия человека. Но может ли несокрытость, являющаяся абсолютной, делать предмет абсолютно прозрачным, абсолютно открытым; существует ли абсолютная несокрытость в природе (по аналогии с физическим принципом абсолютно черного (непрозрачного) тела)? Как выяснилось в физике, даже абсолютно черное тело имеет спектр своего излучения. Логично предположить, что и человек не может быть абсолютно непрозрачным. Жизнь (бытие) человека и его история всегда высвечивается в определенном спектре. Феноменология и есть когнитивная оптика, которая настраивает наш взор и определяет спектр мышления и сознания. Гуссерль разработал аппарат (механизм) этой оптики. Хайдеггер сформулировал главную идею феноменологической оптики, точнее, направил наш взор: «Живое» есть (природное), то есть сущее, бытие которого определяется через φύσις, восхождение и саморазмыкание» [6, с. 152].

Необходимо отметить одну особенность современного видения европейской мысли. Хайдеггер отмечал: «Мысли мыслителя ранга Ницше – отголосок еще не познанной истории бытия в слове, которое исторический человек говорит на его, бытия, языке» [4, с. 95]. Слово бытия – это то, чего не может подменить ни мифология, ни воля к власти, ни наука. Оно проходит через все формы исторического самораскрывания человека в своем неизменном виде, однако видится человеком как Слово Божие в разные исторические эпохи по-разному. Феномен исторической несамостождественности Слова бытия раскрыл Ницше.

И человек, и его истина, и его история в сущностном спектре раскрываются как несокрытое. Высвеченные в разных аспектах бытия, они распадаются на фрагменты. В лучшем случае удастся увидеть археологию человека (если удастся провести исторический срез сознания), в худшем – утрачивается центр его бытия (то, что исторически называлось душой) и человек по аналогии с распавшимся социальным пространством детерриториализируется. Истинность человека как несокрытость становится его злым роком.

Но бытие изначально отдает себя в слово [6, с. 168]. Слово – это то, что высказывается о бытии, и в то же время то, что закрывает бытие. «...первое начало бытийной истории Запада, – по мнению Хайдеггера, – стоит под знаком «Бытие и слово»... У Платона и Аристотеля, которые сказывают исток метафизики, слово превращается в λόγος в смысле высказывания» [6, с. 169]. В ходе развития метафизики это высказывание становится *ratio*, разумом и духом. «Метафизика Запада, бытийная история истины сущего как такового в целом, которая приносит себя в слово в мышлении от Платона до Ницше, стоит под знаком «Бытие и *ratio*» [6, с. 169]. И только в эту эпоху, считает Хайдеггер, появляется иррациональное, а вслед за ним переживание. В таком аспекте иррациональное может восприниматься только как длящееся и в таком качестве недоступное мышлению. Но только та мысль, которая схватывает бытие не как слово, а как дление и время, превращается в переживание. Поэтому иррациональное – это не то, что становится антитезой разуму, не то, что воспринимается как негативное в познании, а то, что является характеристикой того, что не воспринимается как разумное, не воспринимается словом, так как имеет длительность, длится. Христианское «в начале было слово» есть лишь признак первичности абсолютного начала в познании, так как слово как форма бытия в чистом виде не выразимо, оно может быть эксплицировано только на языке смыслов и значений. А если где-то до слова и существовал призрак истины, то в том аспекте, что было реальное хранилище духовных образов различных форм, которые можно применить к последующей (становящейся) действительности.

Но Хайдеггер стремится избавиться от иллюзии мира без бытия и истории; он пытается связать всю европейскую историю посредством имеющегося понятийного аппарата. «Смысл <...> истории есть сущность истины, в которой остается утвержденным то или иное истинное» [6, с. 128]. Истина рождается во времени, и вместе с ней рождается история. И только тогда, когда мысль готова воспринять то или иное событие как начало истории, рождается история этого события, а вместе с тем и история воспринимаемого мышлением как таковым мира. Как показывает

Хайдеггер, истории без воспринимающего мышления, как и бытия без его понимания попросту не существует. Хайдеггер все время подводит под основание становящегося мира антропологические понятия. Тот мир, который мы знаем, имеет антропологические характеристики.

Совершенно логично, что третьей фазой европейского мышления становится время. «В третьем титуле, а именно в «Бытии и времени», время – это не сосчитанное время часов и не время «переживания», как его понимает Бергсон и др. <...> время – именование более искомой сущности *ἀληθεια* <...>, оно называет бытийную основу для Ratio <...>. Время в «Бытии и времени» предстает как именование изначальности основы слова <...> время <...> более исконное начало» [6, с. 160, 170]. Время рассматривается Хайдеггером не как физическая единица соизмерения событий и даже не как основа современной сущности мышления (переживание), время рассматривается у него как первооснова всякого понимания и понятия, как то, из чего оно произрастают, становятся. В таком смысле основой и бытия, и слова, и мышления становится дление. Но как об этой внутренней изнанке бытия и мышления можно знать, Хайдеггер лишь догадывается: если бытие рождается из горизонта времени и горизонта сущего (истины), если мышление рождается из взаимообусловленности бытия и понимания, то первичным фактором формирования форм может быть только длящееся и оформленное время. Хайдеггер воспринимает бытие как время. Наверное, здесь истоки и большинства имеющихся онтологий мышления: Пифагора и Канта (время как число), Сократа (время как понятие) и т. д. Пытаясь выразить такую неизъяснимую природу бытия, Хайдеггер подводит мышление к крайнему выражению: «Бытие – это не почва, не основа, а нечто без-основное» [6, с. 323–324]. Вместе с тем, оно проявляет себя посредством единственного сущего, того, которое именуется немецким философом «человек». «Бытие – *ιδέα* – есть то, что показывает себя во всем сущем и что проглядывает из него этого сущего, благодаря чему сущее вообще постигается человеком как некое сущее» [6, с. 227]. Человек обладает даром видеть сущее, но он обладает и даром понимать бытие, то есть сквозь застывшие формы сущего проглядывает бытие. Для человека бытие раскрывается в другой форме. «<...> греки <...> говорят и о беседе «души» с самой собой (*λογος*), подчеркивая, что сущность человека выражается в обладании словом» [6, с. 327].

У Хайдеггера речь идет о человеке как первичной возможности познания. Ибо все то, что раскрывается для нас в окружающем мире, становится предметом познания благодаря многочисленным «дарам» человека. К ним Хайдеггер относит и постижение бытия (в «Бытии и

времени» [2]), и восприятие времени (во «Времени и бытии» [3]), и наличие мышления (в «Что зовется мышлением» [7]). При этом Хайдеггер избегает сложившихся в классической культуре и скомпрометировавших себя в постклассической философии терминов – разум и душа. Возможно в связи с неадекватностью понятий бытие человека и разум (или душа).

С другой стороны, мир дается сознанию через бытие или раскрытие свободы на поверхности истины. Хайдеггер постоянно возвращает нас к единству, без которого нет ни истины, ни бытия. «Сущность истины, – утверждает он, – это <...> скрытая единичность прошлой истории раскрытия «смысла» того, что мы называем бытием и о чем с давних пор привыкли думать только как о сущем в целом» [5, с. 26]. История раскрывает флуктуации бытия, которые как единство мышления обретают плоть истины. Иными словами, поступь истории – это поступь вырванных у бытия смыслов, именуемых истиной. В таком подходе высвечивает иной (второй) путь постижения истории – как истории становления и непрерывного изменения смыслов. Очевидно, что становление истины, которая открывает путь истории, бессмысленно до той границы, в которой уже проявляется новый (в связи с новой истиной) смысл истории. Истина и смысл – два равноправных спутника истории, которые освещают ее своим светом. Но так как оба эти понятия связаны с мышлением, то мы приходим к важной проблеме понимания истории, которую можно именовать «бытие и мышление». Становится ли мышление еще одной формой постижения бытия и в таком контексте еще одной формой проявления истории – вопрос, вполне актуальный для эпохи становления постфилософии. Феноменологически и бытие, и мышление связаны со временем и историей. Значит ли это, что история мысли может быть формально раскрыта как история бытия? К такому выводу нас подводит феноменология М. Хайдеггера, которая высказывает сущность истории бытия человека как сущность формирования представлений о мышлении и времени.

1. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли.– М.: Евразийское Движение, 2009.– 744 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время.– СПб.: Наука, 2006.– 452 с.
3. Хайдеггер М. Время и бытие // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления.– СПб.: Наука, 2007.– С. 541–563.
4. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления.– СПб.: Наука, 2007.– С. 87–245.
5. Хайдеггер М. О сущности истины // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге.– М.: Высш. шк., 1991 – С.8–27.
6. Хайдеггер М. Парменид.– СПб.: Владимир Даль, 2009.– 384 с.
7. Хайдеггер М. Что зовется мышлением?– М.: Территория будущего, 2006.– 320 с.

Андрей Паткуль

СИСТЕМА СВОБОДЫ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

На підставі 42-го та 29-го томів Зібрання Творів Гайдегера пропонується реконструкція інтерпретації Гайдегером Шелінгова проекту побудови філософії як системи свободи, виділені риси, що зближують і розділяють онтологічні вчення обох філософів.

Ключові слова: Шелінг, Гайдегер, система, свобода, екзистенція.

На основе 42-го и 29-го томов Собрания Сочинений Хайдеггера предложена реконструкция интерпретации М. Хайдеггером шеллинговского проекта построения философии как системы свободы, выделены черты как сближающие, так и разделяющие онтологические учения обоих философов.

Ключевые слова: Шеллинг, Хайдеггер, система, свобода, экзистенция.

The reconstruction of the M. Heidegger's interpretation of the F.W.J. Schelling's system of freedom is accomplished based on the content of the volumes 42 and 49 of M. Heidegger's Complete Works. The similarity and the separation of the thoughts of both philosophers, particularly concerning the concept of existence, are also demonstrated.

Key words: F.W.J. Schelling, M. Heidegger, system, freedom, existence.

Хорошо известно, что Мартин Хайдеггер значительную часть своего философского творчества посвятил интерпретации различных исторических образцов философского мышления, относящихся к традиционной западноевропейской философии. Известно также, что ведущим мотивом такой интерпретации выступал не историографический интерес, направленный на «объективную» реконструкцию содержания мысли того или иного мыслителя. Подобная реконструкция, можно предположить, для Хайдеггера вряд ли вообще оказалась бы возможной; и уж тем более, ни в коем случае она не была бы продуктивной. Наоборот, для Хайдеггера интерпретация должна быть всегда «насильственной»: именно в таком случае она будет способна выявить еще не осуществленные в том или ином исторически состоявшемся образце философской мысли возможности. Разумеется, «насильственная» интерпретация непременно оказывается подчиненной заранее принимаемым методологическим принципам интерпретатора, в силу чего она с неизбежностью оказывается также и тенденциозной. Но именно эта тенденциозность и позволяет открыть новые измерения в подлежащем интерпретации материале; например, позволяет интерпретировать историческое измерение западноевропейской философии (метафизики) как последовательное забвение бытия.

Одним из персонажей из истории западноевропейской философии, чье мышление также было «подвергнуто» «насилию» хайдеггеровской интерпретации, является Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. Если сравнивать объем интерпретаций шеллинговской философии Хайдеггером с общим объемом его «интерпретативных» работ, то он окажется незначительным. Во всяком случае, он явно будет уступать объему интерпретаций работ таких важных для хайдеггеровской концепции истории философии мыслителей, как, например, Аристотель, Кант, Гегель или Ницше. Вряд ли можно также сравнивать масштаб толкования Хайдеггером поэзии Гельдерлина с его работой над философией Шеллинга.

Совсем не много Хайдеггер говорит о Шеллинге в своих лекциях, озаглавленных «Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и состояние философских проблем современности» [6]. Здесь философия Шеллинга берется исключительно в ее натурфилософском варианте, а сама фигура Шеллинга традиционно трактуется как переход от позиции Фихте к позиции Гегеля. Значительно рельефнее истолкование философии Шеллинга представлено в более позднем творчестве Хайдеггера, связанном с его так называемым «поворотом». Прежде всего, внимание Хайдеггера здесь обращено на известную, еще при жизни Шеллинга опубликованную его работу «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах» (1809 г.).

Разбору этого трактата Шеллинга, в котором, по нередко оспариваемому шеллинговедами мнению Хайдеггера, конституируется новая и вместе с тем воплощающая все основные тенденции метафизики немецкого идеализма, система свободы, посвящены две лекции Хайдеггера. Лекции 1936 г.: «Шеллинг: О сущности человеческой свободы (1809)» [8] и 1941 г. «Метафизика немецкого идеализма. К обновленному истолкованию Шеллинга: Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах (1809)» [7]. Обе они вошли в состав Собрания Сочинений Хайдеггера, соответственно, в качестве 42-го и 49-го его томов. Кроме того, первая из этих лекций увидела свет отдельным изданием еще при жизни Хайдеггера в 1971 году. С одной стороны, этот факт является косвенным свидетельством важности философии Шеллинга для собственного хайдеггеровского начинания. А с другой стороны – указанием на то, в каком направлении можно искать как следы влияния Шеллинга на Хайдеггера, так и фиксировать перспективы хайдеггеровской интерпретации Шеллинга. Следует признать, что интерпретация философии Шеллинга Хайдеггером 1936 года выглядит значительно более проработанной и упорядоченной, чем

материал 1941 года, который больше походит на собрание отдельных, нередко, впрочем, весьма эффектных, записей, служащих для подготовки занятий¹.

Достаточно указаний на философию Шеллинга можно найти и в знаменитом хайдеггеровском двухтомнике «Ницше». Большинство из них, так или иначе, могут быть сведены к тому, что уже было сказано в материалах Хайдеггера, посвященных собственно Шеллингу. Но нередко в книге о Ницше они приобретают любопытные спецификации, касающиеся именно историко-философской судьбы шеллинговского философского начинания. (В материалах, посвященных непосредственно философии Шеллинга, эти мотивы отчетливее представлены как раз в 49-ом томе Собрания Сочинений Хайдеггера). Упоминание шеллинговской философии в контексте интерпретации философии Ницше Хайдеггером является важным еще и потому, что, по свидетельству Х.-Г. Гадамера, «за Кьеркегором, а позже даже за Ницше ему все отчетливее виделась философия позднего Шеллинга» [1, с. 188].

В рамках Собрания Сочинений Хайдеггера, предположительно в 86-ом томе, готовятся к выпуску также материалы к его семинару «Гегель – Шеллинг», однако, судить о содержании этого тома пока нет возможности. В любом случае, можно предположить, что шеллинговская философия вряд ли могла иметь серьезное влияние на формирование хайдеггеровской философской позиции, традиционно обозначаемой в качестве фундаментально-онтологической. Наверное, *на первый взгляд*, никакая иная значительная философская система Нового времени не была столь далека от феноменологического предприятия *построения философии как строгой науки*, выполнением которого может считаться также и философская позиция, заявленная Хайдеггером в «Бытии и времени». Даже система абсолютного идеализма Гегеля, которую Гуссерль характеризует как философский романтизм, т. е. «некритическое применение разума», во многом перекликается, впрочем, нередко негативно, с программой построения философии как строгой науки. Тогда как философия Шеллинга, можно предположить, служила бы для феноменологов образцом, с одной стороны, философской ненаучности, мифичности, а с другой стороны, примером едва ли не предельного отрыва от феноменального. Так, в отличие от Гегеля, который, хотя, как правило, и в полемической связи, упоминается в «Бытии и времени», Шеллинг в главном труде Хайдеггера не упомянут ни разу. Это обстоятельство, наряду с тем, что и в главном труде такого знаменитого ученика Хайдеггера, как Х.-Г. Гадамер, «Истина и метод» Шеллинг упоминается лишь эпизодически, а отдельная посвященная Шеллингу работа у данного

автора вообще отсутствует, позволяет Ж. Грондену говорить не только об отсутствии влияния Шеллинга на формирование феноменологической онтологии периода «Бытия и времени», но также и о *позднем открытии Шеллинга в герменевтике*. Этот исследователь, в частности, отмечает: «У Гадамера, насколько мне известно, отсутствует отдельная работа о Шеллинге. Он много писал об авторах, представляющих романтизм, о Шлейермахере, Гердере, Канте, Гете, Гельдерлине, Шлегеле, разумеется, о Гегеле, но никогда столь же о Шеллинге. В его главном труде «Истина и метод» Шеллинг занимает в высшей степени маргинальное положение» [5].

Впрочем, мнению Грондена можно противопоставить высказывания самого Гадамера, которые с достоверностью свидетельствуют о том, что интерес Хайдеггера к философии Шеллинга имел место уже в середине 1920-х годов, т. е. в период подготовки и написания «Бытия и времени». «Мы чувствовали, когда Хайдеггер принимался за написание «Бытия и времени». Об этом можно было догадаться по случайно брошенным замечаниям. Однажды на семинаре по Шеллингу он зачитал такое предложение: «Страх самой жизни гонит человека из центра» – и сказал: «Назовите мне хотя бы одно предложение Гегеля, которое по глубине могло бы сравниться с этим!», – вспоминал Х.-Г. Гадамер в работе «Мартину Хайдеггеру – 85 лет» [2, с. 133]. Сейчас сложно однозначно судить о том, повлияло ли на самом деле на Хайдеггера его чтение шеллинговского трактата «О сущности человеческой свободы» или нет, а если и повлияло, то насколько. Сейчас, скорее, важнее представляется то, что в хайдеггеровском творчестве периода так называемого «поворота» все же присутствуют прямые аналогии с мыслью Шеллинга². Конечно же, нельзя не учитывать того, что Шеллинг и Хайдеггер развертывают свою мысль в различных измерениях: то, что для Шеллинга представляется важнейшим в философском плане, для Хайдеггера оказывается онтической конструкцией, причем сама философия Шеллинга относится им ко все еще непреодоленной истории западноевропейской метафизики. И именно эти аналогии не в последнюю очередь обуславливают «насильственность» хайдеггеровской интерпретации философии Шеллинга; интерпретации, к которой у историографов-шеллинговедов имеется немало небезосновных претензий³.

Но, пожалуй, именно в силу такой спорности хайдеггеровского прочтения философии Шеллинга, оно оказывается особенно интересным и провоцирующим. Тем более что для самого Хайдеггера речь во многом шла именно о пробуждении (или возвращении) интереса к фигуре

Шеллинга, особенно в связи с господством гегельянства в современной философии. Поэтому следует считать продуктивной реконструкцию основных линий интерпретации философской мысли Шеллинга Хайдеггером.

В 42-ом томе Собрания Сочинений центр хайдеггеровского интереса к философии Шеллинга заключается в поставленном последнем вопросе о совместимости системы и свободы (собственно, постановкой этого вопроса и открывается шеллинговский трактат «О сущности человеческой свободы»). Для Хайдеггера шеллинговский вопрос – это также и вопрос о том, может и должна ли быть философия системой. И если да, то в каком смысле следует понимать систему и систематичность в данном случае. А также почему философия (Кьеркегор, Ницше) на излете Нового времени принципиально отказывается от того, чтобы конституироваться в качестве системного начинания. В итоге, шеллинговские намерения трактуются Хайдеггером как проект создания *системы свободы*. Поскольку же для Шеллинга система оказывается синонимом необходимости, то вопрос о возможности системы свободы равным образом оказывается вопросом о том, при каких условиях могут оказаться совместимыми свобода и необходимость⁴.

В своей интерпретации Хайдеггер пытается ответить на вопрос о возможности системы свободы через прояснение понятия системы и требования системности философии, которое выдвигается в самом начале Нового времени; так, что речь начинает идти о системах отдельных философов – Декарта, Мальбранша, Гоббса, Спинозы, Лейбница, Вольфа⁵. Хайдеггер также, отталкиваясь от кантовского определения системы как «единства многообразных знаний, подчиненных одной идее», переходит к трактовке требования системности философии в послекантовском немецком идеализме. При этом он отмечает, что, во-первых, именно в немецком идеализме требование систематичности философии отождествляется с требованием научности как таковой, а во-вторых, что историчность начинает рассматриваться в качестве пути к обретению такой систематической научности. Идеалистически понятую систему Хайдеггер определяет следующим образом: «Система есть целое бытия в целом его истины и ее истории» [4, S. 84]. Чуть ранее в этом же томе Хайдеггер, еще не учитывая идеалистических мотивов в понимании системности, возводил само слово система к древнегреческому глаголу συνίστημι, который он трактует как «я составляю» (ich stelle zusammen). Соответственно, в самом слове система он видит изначальную *составленность*, которая предполагает со своей стороны, во-первых, внутреннее устройство (Gefuege) – причем устройство таково, что его

строй набрасывается заранее, во-вторых, внутреннее содержание (Geschiebe) и, наконец, в-третьих, рамки (Rahmen) (см.: [8, S. 45]). Справедливости ради здесь следует отметить, что сам Шеллинг также предлагал этимологическую трактовку понятия системы, понимая его не как составленность, соположенность, а как устойчивое *существование* (Zusammenbestehen) (см.: [9]).

С другой стороны, в соответствии с шеллинговской постановкой основного вопроса, интерпретация Хайдеггера касается понятия свободы, которая, как он полагает, выступает не отдельным предметом для осмысления в рамках системы Шеллинга, но тем *единичным*, что представляет основание этой системы в целом. С точки зрения Хайдеггера, Шеллинг в своем трактате «О сущности человеческой свободы» вводит новаторское понимание свободы, а именно реальное ее понятие, которое противопоставляется Шеллингом только формальному понятию таковой. Так, в названном трактате Шеллинг утверждает: «Реальное же и живое понятие свободы состоит в том, что она есть способность к добру и злу» [3, с. 102].

Однако осуществление так понятой свободы (а стало быть, и возможность обоснование системы философии как системы свободы) требует двух вещей. *Во-первых*, того, чего требует уже сугубо формальное понятие свободы, а именно известной независимости конечного бытия как бытия посредством другого от бесконечного бытия как бытия посредством самого себя. Решение этой проблемы достигается Шеллингом, как это показывает Хайдеггер, с одной стороны, посредством критики традиционного понимания пантеизма (единства Бога и сотворенного мира), когда Шеллинг последовательно подвергает критике укоренившиеся представления о единстве Бога и сотворенного сущего. (А именно, представление о том, что совокупность всех конечных вещей и есть Бог; о том, что одна вещь равна Богу и представление о том, что есть только Бог, а вещи сами по себе ничтожны). А с другой стороны, диалектическим истолкованием закона тождества, благодаря которому то, что является следствием некоторого основания, само не является этим основанием, хотя и невозможно без него. (Подобно тому, как предикат невозможен без субъекта, будучи в этом смысле тождественен субъекту, но при этом сам он не есть субъект.) Такая диалектическая трактовка закона тождества в итоге у Шеллинга основывается на соответствующей интерпретации связки в суждении; когда «есть» в суждении означает не тавтологию $A = A$, но содержательное отождествление $A = B$.

Во-вторых, для Хайдеггера оказывается важным принципиальное *онтологическое различие* у Шеллинга, которое в его случае обосновывает

не только формальную независимость сотворенного сущего от Творца как по себе и посредством себя сущего, но и демонстрирует онтологическое условие возможности существования человеческой свободы по ее реальному понятию. А именно – реальное существование зла, совместимое с существованием всеблагого Бога, который, как это показывает сам Шеллинг, является также и моральной личностью. В своем трактате Шеллинг вводит данное онтологическое различие следующим образом: «Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования» [3, с. 107]. Именно основа существования в Боге, отличная от него как актуально существующего, и представляет возможность существования чего-либо отличного от Бога в качестве его следствия, поскольку она есть то в Боге, что не есть он сам. Так что именно из этой основы, которой, впрочем, нет помимо Бога как актуально существующего, задает направление понимания природы как сотворенной Богом и духовной истории человечества, в которой только и проявляется реальное существование зла и, стало быть, свободы. Собственно, именно это различие вообще только и показывает возможность онтологически понятого творения как самооткровения Бога из своей основы⁶. Соответственно, философия как система свободы оказывается у Шеллинга в трактовке Хайдеггера *системой зла*. Так, что в основании всякого сотворенного сущего лежит та же основа, которая является и основой Бога. Так и сам Шеллинг утверждает – и это, пожалуй, наиболее цитируемая Хайдеггером шеллинговская сентенция, – что «в последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления, Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение» [3, с. 101]. Речь идет только о различном соотношении основы и актуального существования в Боге, с одной стороны, поскольку Бог как актуальный всегда уже существует по отношению к основе своего собственного существования, а с другой стороны, – сотворенного им мира, в котором из возможностей, предоставленных основой, реализуются как актуальные только некоторые⁷. Причем если основа существования ассоциируется Шеллингом с объективностью, необходимостью, возможностью, то само существование – с осознанностью, представленностью, субъективностью, количественно возрастающими по мере проведения разделений Божественным интеллектом в основе собственного существования.

Пожалуй, именно здесь можно найти переход от хайдеггеровских интерпретаций философии Шеллинга в 42-ом томе Собрания Сочинений

Хайдеггера к интерпретациям, предложенным в его 49-ом томе. Шеллинговское различие сущности как только основы существования и сущности как самого актуального существования (Existenz) приводит Хайдеггера к мысли о том, что понятие существования у Шеллинга является промежуточным между традиционным понятием existentia, сформированным в схоластической философии, и понятием экзистенции, распространившимся в современной философии благодаря Кьеркегору (который, кстати, и перенимает это понятие у Шеллинга, суживая, впрочем, его), а также благодаря экзистенциальной философии Карла Ясперса⁸.

Что же касается понятия экзистенции у Шеллинга, то оно является промежуточным потому, что, с одной стороны, оно касается всякого сущего, существующего актуально, а с другой стороны, все же это его актуальное существование, по крайней мере, по мысли Хайдеггера, обуславливается сознательностью (в ее различной степени), субъективностью. Хайдеггер отмечает: «Понятие существования у Шеллинга касается самобытия сущего и тем самым мыслит самость в смысле субъективности, т. е. «яйности» (Egoitae)» [7, S. 75]. При этом «в таком случае у Шеллинга всякое сущее мыслится известным образом как «субъект» в смысле самости и субъективности» [7, S. 75]. В дальнейшем же, у Кьеркегора и Ясперса понятие экзистенции, в отличие от Шеллинга, сужается до субъективности человеческого существования, которое, впрочем, еще не понимается как особый его темпоральный вид.

Примечания

¹ Нужно, пользуясь случаем, отметить также и то, что подготовка и проведение занятий, которым и посвящен 42-ой том Собрания Сочинений Хайдеггера, по времени совпадают с созданием записей, собрание которых, изданное в 65 томе Собрания Сочинений под названием «Вклады в философию. (О событии)» 1936–1938, считается некоторыми исследователями вторым по значимости, после «Бытия и времени», произведением Хайдеггера. И, пожалуй, произведением, наиболее развернуто представляющим позицию Хайдеггера после «поворота».

² Для сравнения будет достаточным упомянуть ключевое для Хайдеггера периода бытийно-исторической мысли понятие нескрываемости и фундаментальное для Шеллинга понятие откровения, которое приобретает у него не только теологическое или даже теософское, но и строго философское значение.

³ Ср. высказывание Ганг Ксиана: «Ибо в том и состоит трагическая судьба Шеллинга, что после того, как он долгое время страдал от исполинской тени Гегеля и оценки как переходной фигуры непосредственно перед

Гегелем, и только крайне медленно вновь обретал свое место, он, с другой стороны, становится жертвой современной герменевтики, которая занята не самим Шеллингом, а осуществляется на пользу другим мировоззрениям (напр., христианству, хайдеггеровской экзистенциальной философии), чтобы утверждать и доказывать нечто, с чем, собственно, Шеллинг почти не имел дела» [4, S. 18].

⁴ Следует отметить, что Спинозовский и Гегелевский варианты ответа на последний вопрос для Шеллинга были неудовлетворительными, поскольку предполагали исключительно логическое совмещение того и другого, тогда как реальное совмещение свободы и необходимости может быть понято только как моральное самоопределение божества как личности к сотворению мира. В соответствии с этим философом трактуется и человеческая свобода в качестве необходимого следования самим собой избранной (ноуменально) своей сущности каждым отдельным человеком.

⁵ Указывая на это, Хайдеггер выделяет также несколько условий формирования требования системности философии: 1. Предварительное господство математического, 2. Приоритет достоверности перед истиной. 3. Собственно знаемым и, стало быть, истинным становится его *cogito*, 4. Самодостоверность мышления становится масштабом для того, что «есть», 5. Исключительное значение церковной веры начинает основываться на самодостоверности мышления (см.: [8, S. 52–54]).

⁶ В силу чего шеллинговский проект обоснования системы свободы неизбежно оказался очередной, едва ли не последней в истории западноевропейской метафизики, попыткой философской *теодицеи*.

⁷ И в этом, пожалуй, можно усмотреть также смысл системы свободы как системы тождества.

⁸ Причем для Хайдеггера оказывается важным показать особенность собственного употребления понятия экзистенции как особого способа бытия определенного сущего, а именно такого, как *Dasein*.

1. Гадамер Х.-Г. История философии // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества.– Мн.: ПроPILEI, 2005.– С. 176–191.
2. Гадамер Х.-Г. Мартину Хайдеггеру – 85 лет // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества.– Мн.: ПроPILEI, 2005. – С. 127–138.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. – Т. 2.– М.: Мысль, 1989. – С. 86–158.
4. Gang Xian. Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit, Tuebingen, 2004.
5. Grondin, J. Die spaete Entdeckung Schelling in der Hermeneutik // I. M. Feher und W. G. Jacobs (dir.), Zeit und Freiheit : Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard

-
- Heidegger, Akten der Fachtagung der Internationalen Schellinggesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997, Budapest. 1999. Zit. nach: http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondin/pdf/schelling_hermeneutic.pdf (Zust. 13. 01. 2009).
6. Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart // Gesamtausgabe, Band 28.; Frankfurt a. M. 1997.
 7. Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende (1809) // Gesamtausgabe, Bd. 49.; Frankfurt a. M. 1991.
 8. Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit // Gesamtausgabe, Bd. 42.; Frankfurt a. M. 1988.
 9. Schelling F.W.J. Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Erlanger Vortraege. Цит. по: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2391&kapitel=1#gb_found (Zust. 13. 01. 2009).

Андрій Дахній

**ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ
ПРОБЛЕМИ СМЕРТІ У ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА
ГАЙДЕГЕРА**

Аналізуються особливості танатологічного дискурсу у філософії Гайдегера: досліджується концепт смерті Іншого і дефініція смерті й співвідношення між Гайдегеровим поняттям смерті та християнською традицією, прослідковується зв'язок між Гайдегеровим тлумаченням проблеми смерті з ключовою для філософа проблемою часу. Показується, наскільки усвідомлення індивідом власної смертності інспірує досягнення ним автентичної екзистенції.

Ключові слова: час, смерть, екзистенційно-онтологічна інтерпретація, автентичне існування.

Анализируются особенности танатологического дискурса в философии Хайдеггера: исследуются концепт смерти Другого и дефиниция смерти и соотношение между хайдеггеровским понятием смерти и христианской традицией, прослеживается связь между хайдеггеровским толкованием проблемы смерти с ключевой для философа проблемой времени. Показано, насколько осознание индивидом собственной смертности инспирирует достижение им аутентичной экзистенции.

Ключевые слова: время, смерть, экзистенциально-онтологическая интерпретация, аутентичное существование.

There is an analysis of peculiarities of tanatological discourse in M.Heidegger's philosophy as connected to the philosopher's key problem of time: it is researched not only the concept of death of Other and definition of death itself, but also the correlation between heideggerian concept of death and Christian tradition. It is demonstrated how the individual awareness of his own mortality inspires him to achieve the authentic existence.

Key words: time, death, existentially-ontological interpretation, authentic existence.

Невраховувані перспективи

Варто почати із зауваження, що далеко не всі напрями і школи західного мислення розглядають проблему смерті як важливий предмет філософської рефлексії: так, з точки зору представників позитивістської традиції, це попросту одна із псевдопроблем, про яку не може бути висловлене бодай якесь осмислене судження; якщо ж говорити про часи від нас значно віддаленіші, то варто пригадати ну хоча б Епікура («...смерть не має до нас жодного стосунку, позаяк, поки ми існуємо, смерть ще відсутня; коли ж вона приходить, ми вже не існуємо» [4, с. 156]) чи Спінозу («людина

вільна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя» [4, с. 160]).

Разом із тим як у минулому, так і в сучасності не бракувало спроб інтерпретувати танатологічну проблематику як одну із ключових у філософії. Достатньо пригадати таких мислителів, як Сократ, Платон, Сенека, Б. Паскаль, А. Шопенгауер, С. К'єркегор, В. Соловйов, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, Е. Левінас, Е. Тугендгат.

Відтак танатологічна проблематика у філософській літературі отримала дуже різноманітне і нюансоване витлумачення. Скажімо, може йтися про площину, в якій розглядається перспектива посмертного існування – однаково, у позитивному плані (Піфагор, Сократ, Платон, уся християнська традиція), чи ж у плані негативному, матеріалістичному (мислителі на кшталт Демокріта, Лукреція, К. Гельвеція, Л. Фойєрбаха, К. Маркса). Тобто під цим кутом зору наголос робиться не на самій смерті, а на тому, що за нею слідує – вічне небуття чи безсмертя. Причому в останньому випадку могло йтися не лише про безсмертя душі в сенсі реінкарнації (піфагорейсько-платонівська лінія) чи воскресіння душі і тіла (у християнській традиції – після другого пришествя Христа), але й про часом дуже специфічні – покликані відчайдушним прагненням безсмертя – намагання зробити людське тіло безсмертним і воскресити всіх тих, які жили раніше (характерна риса мислення російського філософа XIX століття Н. Федорова). Існує і такий аспект танатологічної проблематики, як добровільна смерть – через евтаназію або ж через суїцид (А. Камю).

Крім того, варто вказати на існування цілої низки, сказати б, поза-філософських перспектив – історичної (Ф. Ар'єс), культурно-антропологічної (Л.-В. Томас), соціологічної (Ж. Бодріяр) (див.: [8]) і, нарешті, медично-біологічної (в останньому випадку смерть тлумачиться просто як остаточне припинення життєвих функцій організму, як проходження незворотних фізико-хімічних процесів, як біологічний процес переходу з одного стану в інший).

Названі перспективи розгляду проблематики смерті, самі по собі вельми цікаві й продуктивні, залишаються, тим не менше, на узбіччі, коли мова заходить про так зване екзистенційне тлумачення танатологічного питання. Така інтерпретація сягає своїми коренями філософування Паскаля, але особливо рельєфно проступає у К'єркегора, а згодом, у XX столітті, у Гайдегера. Між іншим, саме впродовж XX століття відбулася переорієнтація філософської антропології з традиційної ідеї вітальності на ідею тимчасовості, кінцевості, смертності людського існування, на питання небуття, ніщо, тобто на ті питання, які для класичного філософування виглядали незручними і небажаними (так, у

«Феноменології духу» Гегеля смерть, якщо і потрапляє до поля зору, то цілком маргінально, згадана лише у зв'язку з можливістю для життя духу «витримувати смерть» (див.: [2, с. 37])). І провідна роль у викристалізуванні таких новітніх позицій належала, безумовно, екзистенційній філософській парадигмі.

Отож, у даній статті і здійснюється спроба показати специфіку такого екзистенційного, а точніше, екзистенційно-онтологічного прочитання проблеми смерті, яке запропонував у своєму знаменитому «Бутті і часі» (1927) Мартин Гайдегер. І хоч у подальшому це тлумачення наразилося на серйозну критику, надто з боку Ж.-П. Сартра, Е. Левінаса, інших дослідників, воно продовжує залишатися істотним чинником дебатів, присвячених танатологічній проблематиці.

Екзистенційне тлумачення смерті

Перш за все варто відзначити, що екзистенційна інтерпретація проблеми смерті уникає вельми поширеного прагнення маргіналізувати цю проблему як таку. Ескапістська настанова впливає із бажання уникати, рятуватися втечею від неприємних емоцій і переживань, що можуть викликатися думками про власну смертність. Адже не секрет, що страх перед смертю глибоко закорінений у людській природі.

Причому людина може витіснити такі фобії, переключаючись, наприклад, на різноманітні заняття чи розваги – це «іманентистська» втеча (про відволікаючу роль розваг говорив уже згадуваний Паскаль), або ж заспокоювати себе вірою у потойбічне безсмертя – цей підхід можна також тлумачити як втечу, але вже, так би мовити, втечу «трансцендентистську». (екзистенційність смерті з неминучістю не імплікує досягнення – на платонівський, метафізичний, манер – трансценденції; так само смерть не знищується з допомогою втечі людини до Бога, а також не повинна сприйматися як останній і остаточний момент життя).

Для екзистенційного ракурсу важливо не стільки те, що трапиться потім, після смерті, у потойбіччі, скільки те, як пам'ятання про власну смертність може впливати на наше існування в поцейбічній реальності, як воно у кінцевому підсумку допомагає людині о-сягати і до-сягати свою власну екзистенцію, свою справжність, прозрівати власну ідентичність. Отож, проблематика смерті ніби переноситься в площину буття. Якщо сформулювати більш провокативно – відмовляючись від пізнання смерті, ми відмовляємося від пізнання життя (див.: [5, р. 281]).

Усвідомлення власної минущості, смертності сприймається як передумова, що дає нам можливість здійснювати автентичне життя. Тут ми маємо справу з метафізикою смерті, яка є спрямованою на життя, на його осмислення чи, радше, його пере-осмислення – у світлі екзистенціалу

смерті. Інакше кажучи, смерть є конститутивною для людини, це специфічний спосіб бути, це негативістське утвердження буття, тобто утвердження буття крізь призму ніщо, бо, якби не було смерті, ми б ніколи не усвідомили цінності, неповторності й унікальності свого власного буття. Лише горизонт смерті «розплющує» нам очі на щось найістотніше в нас; усвідомлення небуття, так би мовити, нас інтеріоризує. Отож, смерть не є інцидентом, а становить вирішальний чинник антропологічної проблеми, вона уможливорює найбільш адекватне осягнення людської екзистенції – а саме у її скінченності та цілісності.

Згідно з екзистенційним поглядом, людська суб'єктивність визначається не самосвідомістю, не пізнавально-теоретичним рівнем, а саме усвідомленням власної тимчасовості і смертності.

Все щойно назване і складає специфіку екзистенційної перспективи розгляду проблеми смерті, зокрема, це стосується і філософії Гайдегера.

Втім, не слід забувати тієї обставини, що до вищеокреслених висновків Гайдегер приходять у кінці своїх розмірковувань. А починає він рефлексію щодо танатологічної теми із дослідження смерті як смерті іншого – адже розмисли про власну смерть мають передумовою перш за все смерть іншого.

Смерть іншого

Коли Гайдегер визначає ось-буття [Dasein] передовсім як буття-у-світі, то смерть – це, власне, залишення, покидання цим ось-буттям, Dasein (у подальшому використовуватиметься саме цей німецькомовний термін) світу і всіх, хто в ньому залишився. Якщо послуговуватися Гайдегеровою термінологією, через смерть відбувається перехід Dasein до вже-не-буття-у-світі [6, s. 238], інакше кажучи, відбувається залишення людиною нашого світу, вона більше не присутня у ньому. В цьому сенсі говорять про покійника, що смерть вирвала його з нашого світу, забрала його від нас. Під названим кутом зору, померти – означає назавжди піти із світу, втратити своє буття-у-світі. Втім, деякий час людина ще існує у світі, але не як Dasein, а лише як лише-ще-наявне-буття [6, s. 238], тобто як тіло, яке, втім, все ще має певне відношення до цього світу, до життя, скажімо, як об'єкт анатомії або як предмет турбот у вигляді поминок, похорону і т. д. Відтак тіло людини, хай і бездиханне, все-таки суттєво відрізняється від якоїсь звичайної природної речі, скажімо, каменю.

Водночас смерть іншого нічого не дає нам у гносеологічному плані, тобто не тільки в плані знання про те, що станеться з душею іншого, а відтак і нашою душею, після смерті тіла: так само ми нічого не довідуємося про те, що відбувалося з цією людиною в час її помирання; тому співбуття з покійником не просуває нас ні на крок до пізнання смерті.

«Ми не маємо в генуїнному сенсі досвіду вмирання інших, але щонайбільше завжди лише співпереживаємо» [6, s. 239]. Зате вона, смерть іншого, вказує нам, як банально це не звучить, на неминучість власної смерті для кожного з нас. Виростає екзистенційне усвідомлення свого небуття, неподоланності смерті. Кожна людина повинна сама проїнятися відчуттям своєї особистої смертності. Тобто стаючи свідками смерті іншого, особливо близької нам людини, ми тужимо за нею, усвідомлюємо її смерть як непоправну втрату і водночас ставимо себе на її місце, приміряємо до себе її становище. Для Гайдегера саме такий аспект є істотним.

Цей своєрідний соліпсизм, тлумачення смерті іншого лише під кутом зору власної смертності (який є свого роду продовженням К'єркегорової позиції – для данця також «моя смерть» має пріоритет щодо «смерті іншого») зазнає критики з боку Еманюеля Левінаса – останній вважає, що перед обличчям смерті іншого слід пробуджуватися до «відповідальності за іншу людину» [3, с. 226]; французький мислитель говорить про «пріоритет іншого переді мною», але розуміє, що така етика жертвування «не спроможна потрясти суворість буття й онтології автентичного» [3, с. 227].

Взагалі ми починаємо серйозно замислюватися над питаннями смерті, не вчитуючи про неї в книгах, а передовсім бачачи труп іншого, людини, з якою ми, коли вона була живою, говорили, з якою раділи, якою захоплювалися, яку знали, розуміли, любили, яка, своєю чергою, була небайдужа до нас, яка нами цікавилася, нам допомагала, співчувала в горі чи тішилася в радості.

Смерть – те, що для кожного з нас є невідворотним і суттєвим – ми ніколи не зможемо пережити як власну, а тільки як смерть іншого. Як зазначає Гайдегер, смерть є доступною для пізнання лише «об'єктивно», тобто як смерть інших, а не «суб'єктивно» (див.: [6, s. 237]), тобто як власна смерть; іншими словами, вона є доступною лише «ззовні», але ніколи не «зсередини». Нічого не даючи у гносеологічному плані, смерть іншого дозволяє нам встати в кінець шляху, хай навіть і чужого, і звідти оглянутися і заново осмислити своє власне існування.

Смерть іншого не зачіпає нас фізично, але психологічно ми стаємо співучасниками цієї події, а точніше, цього таїнства. Смерть іншого означає взаємне «помирання» – померлого для мене і, навпаки, мене для нього.

Перспектива *das Man* як спроба уникнення жаху та забігання-вперед до смерті

Втім, людина прагне ховати від себе свою смертність, вона не хоче помічати очевидного. Зануреність у всілякі справи і розваги дарує

примарне відчуття безсмертності, це своєрідне присипляння свого Я. Нерідко у своєму мисленні і вчинках люди поводяться так, нібито житимуть вічно. Тобто часто ми живемо, наче смерті не існує: достатньо згадати хоча б основну спрямованість індустрії розваг сучасного – у своїй основі гедоністичного – суспільства. Це, за термінологією німецького філософа, не що інше, як опинитися під владою *das Man* (як відомо, з допомогою цієї субстантивованої неозначено-особової частки Гайдегер показував небезпеку знеособлення, нівеляції неповторного людського буття, людської самості).

Проте в глибині душі міститься страх – страх смерті, страх перед ніщо – те, що автор «Буття і часу» називає словом *Angst*. На відміну від *Angst* (англ.: *anxiety*, франц.: *angoisse*, італ.: *angoscia*), який приходить «нізвідки», який є неінтенційним, предмет якого важко визначити, *Furcht* (відповідно *fear*, *reug*, *rauga*) спрямований на певний, чітко окреслений об'єкт. Зникає об'єкт, зникає і *Furcht*. Але з *Angst* справа мається зовсім інакше: він може з'являтися коли завгодно і його не можна позбутися раз і назавжди; жаху не можна ні позбутися, ні локалізувати його. У першому випадку йдеться про страх емпіричний, або боязнь (його ми називатимемо *страх*), у другому – умовно кажучи, страх метафізичний (його ліпше назвати *жах*).

Гайдегер закликає не втікати від жаху перед смертю, не перетворювати жах (*Angst*) у страх (*Furcht*), не замінювати тривогу, жах перед ніщо страхом перед чимось визначеним. За словами філософа, «*das Man* не дає ходу мужності перед жахом смерті <...> *das Man* стурбовується перетворенням цього жаху в страх перед прийдешньою подією» [6, s. 254].

Дійсно, у випадку зі страхом справа полегшується тим, що тут є конкретний об'єкт, з ним можна якось зустрітися, його проаналізувати, поборотися з ним, витерпіти його, якось дати йому раду – тут жити легше, бо знаєш, чого саме слід боятися. Гірше – коли не знаєш, що є предметом страху, коли немає об'єкта, до якого треба йти назустріч, з яким можна конфронтувати.

На противагу до малодушного страху перед смертю Гайдегер закликає до мужності витерпіти жах перед нею. Його гасло могло б звучати «Май мужність до жаху!». Йдеться про мужню здатність подивитися у безодню небуття. Ця мужня здатність виражається у рішучості [*Entschlossenheit*]. Рішучість полягає у забіганні-вперед щодо смерті; при цьому вихідними чинниками є стан жаху і здатність відгукнутися на поклик сумління.

Буття-до-смерті – це, спрощено кажучи, готовність до переживання теперішності смерті. Назване в «Бутті і часі» «забігання-вперед до смерті» [*Vorlaufen zum Tode*] є ставлення, яке відповідає цій готовності. Причому

це, річ ясна, не якась пропозиція, а ставлення, яке потребує постійного вправляння.

Це постійне «буття <...> до своєї смерті», або це неподоланне «забігання-вперед» до власної смерті, або постійне вмирання, або передстояння кінцю, радикалізує обставину, що людина повинна перейняти своє існування як свою найбільшу власну можливість. І тому усвідомлення в жахові особистої смерті веде не до паралічу, заціпеніння, гіпнотизування, а, навпаки, до первинного усвідомлення свободи. Саме жах відкриває в Dasein свобідне буття, можливість вибрати себе самого, стати справжнім, автентичним і позбутися несправжності, знеособленості. Це стає істотним щодо забігання-вперед у можливість власної смерті. Щойно тоді людське буття набуває своєї специфічної цілісності, а відтак – передумову того, щоб прийняти рішення про цю цілісність. Забігання-вперед у необхідну можливість розмикає і всі попередні можливості, в ньому лежить можливість екзистувати як здатність бути цілим.

«Забігання-вперед (Vorlaufen) викриває для Dasein загубленість в das Man-самості і ставить його перед можливістю <...> бути самим собою, але собою у пристрасній, відстороненій від ілюзії das Man фактичній, у собі самій упевненій і такій, що жахається, свободі до смерті» [6, s. 266]. Допоки ж Dasein існує в повсякденній невизначеності, уярмлюючись das Man, воно не здатне набути цілісності і знайти сенс свого існування.

Гайдегеровий концепт смерті та християнська традиція

Поки людське буття є, існує у світі, воно знаходиться на шляху до свого кінця. Відтак Dasein перебуває на шляху до смерті. Кажучи «буття до смерті», Гайдегер не має на увазі останню як кінець життя, як його припинення. У таких випадках він вживає слово «Absterben» (відхід із життя, вмирання, кончина). Німецького філософа цікавить не та смерть, яка просто завершує життя, він спрямовує погляд на *буття-до-смерті* [Sein-zum-Tode]. Він запитує, як смерть артикулює себе в межах буття. Тому справжня тема Гайдегера – це по суті не «смерть», а смертність, скінченність людини. Смерть, згідно з автором «Буття і часу», є феноменом, який, так би мовити, живе всередині життя. Смерть – не зникнення Dasein, а спосіб буття смертної істоти. Це постійний вихід за межі онтичної реальності, це здатність постійної присутності перед обличчям смерті. Щось у житті повинно повсякчас нагадувати про його підсумок – смерть.

Неважко побачити спорідненість Гайдегера з християнською традицією сприйняття смерті. При інтерпретації життя постійно враховується горизонт смерті: смерть є важливою для життя, тому ключовим стає принцип *memento mori*, йдеться про постійне пам'ятання

прийдешньої смерті, яка може статися будь-якої миті. Іншими словами, у християнстві лунає постійний заклик до людини: пам'ятати про свою смертність, скінченність, а відтак цуратися будь-якої мирської суєти. У новітню епоху подібний погляд висловлював С. К'єркегор. Звертаючись – крізь віки – до Лютера, данець зауважував: «...Дев'яносто п'ять тез – жахливо! І все ж у достеменному розумінні, що більше тез, то менше це лякає. Насправді все значно жахливіше, а лише одна теза» [7, s. 42] – теза про смертність людського існування. К'єркегор називає смерть «учителем серйозності» (цит. за: [9, s. 39]), вона спрямовує людину до того, щоб знаходити саму себе.

Щоправда, сам Гайдегер у цьому контексті робить посилання не на К'єркегора, а на Георга Зимеля (див.: [9, s. 139]). Останній тлумачив смерть як апіорний і формуючий момент, який живе всередині будь-якої людини, отож смерть є сутнісно зв'язаною із життям; кожна миттєвість життя ніби пронизана смертю. При цьому Зимель каже про зростання і визрівання смерті в житті окремої людини (подібно до плоду, який росте і дозріває). Разом із тим Зимель, як зазначає Гайдегер, не розрізняє між біологічно-онтичним та онтологічним-екзистенційним виміром смерті.

Таким чином, для автора «Буття і часу» смерть не є ні біологічним, ні онтичним, об'єктивно схоплюваним феноменом. Водночас, на відміну від християнського підходу, Гайдегер не говорить про усвідомлення скінченності і смертності як передумови звертання до вічного безсмертного буття, тобто до Бога. Для німецького мислителя «страх і смерть – це остання і найвища реальність» [1, с. 178].

Смерть – не просто кінець життя. Dasein постійно у якийсь спосіб виробляє ставлення до свого кінця. Отож, буття людини визначається виходячи з кінця. Парадоксальним чином смерть визначає життя, тобто, виходячи з інтерпретації структурних моментів смерті, кожен з яких має той чи інший стосунок до життя, ми можемо його по-справжньому збагнути.

Гайдегєрова дефініція смерті

У параграфі 52 «Буття і часу» знаходимо знамениту Гайдегєрову дефініцію смерті: «Смерть як кінець Dasein є найбільш своя, безвідносна, достовірна і як така невизначена, необхідна можливість» [6, s. 258].

Як бачимо, філософ розрізняє п'ять таких структурних моментів. Обмежимося розглядом трьох із них:

1) смерть – «найбільш своя» можливість Dasein. Тут смерть відкриває для Dasein «найбільш автентичну здатність бути». Як ми вже бачили раніше, ця здатність протиставляється до das Man. Перед обличчям смерті пробуджується емпатична здатність бути неповторною самістю.

Dasein в особливий спосіб здатне осягнути себе, замість того, щоб покладатися на «публічність» і розчинятися в ній. Незаміщуваність у моїй смерті переводиться у площину незаміщуваності у моєму бутті. Таким чином, перед обличчям смерті Dasein неминуче звертається до самого себе;

2) смерть є *безвідносною* можливістю Dasein. Смерть уможлиблює сприйняття Dasein як окремішнього буття. Вона звернена до Dasein як до окремішнього. Перед обличчям смерті всі внутрішньо-світові стосунки втрачають свою обов'язковість. У смерті перериваються всі наші взаємини з іншими, залишається лише самість. Отже, неспіввідношуваність узгоджується з емпатичним стосунком до себе самого. На основі цієї неспіввідношуваності релятивізується будь-яке співбуття з іншими.

3) смерть – *достовірна* можливість Dasein. Певність, неодмінність смерті не означає лише, що смерть обов'язково прийде. Як і у випадку з будь-яким іншим структурним моментом смерті, її достовірність переходить у достовірність буття. Перед обличчям певності смерті Dasein упевнюється у своєму бутті. Тобто, перед обличчям смерті Dasein стає свідомим свого буття-у-світі.

Як бачимо, у всіх цих аспектах провідною стає ідея залежності справжнього, автентичного буття від усвідомлюваності нею своєї скінченності, смертності.

Декілька заключних зауваг

Проблема смерті, хоч і не являє собою предмет рефлексії багатьох філософських течій, усе ж встигла набути дуже різнопланових інтерпретацій (особливо в антропологічній філософії). В екзистенційному тлумаченні смерті, де наявні напружене осмислення скінченності людського Я, стурбованість таїною небуття, наголос робиться передовсім на значенні усвідомлення смертності для *modus vivendi* будь-якої людини. Не становить винятку і гайдегерівське тлумачення смерті. Вона розглядається філософом як один із основних екзистенціалів.

Ключова для Гайдегерової філософії проблема часу тісно пов'язується у нього саме з проблемою смерті. Тільки виходячи із смерті, на думку німецького мислителя, може бути відкритий і по-справжньому осягнений вимір часовості. Характерно, що у розумінні часовості автор «Буття і часу» іде переважно за К'єркегором (зокрема, акцентуючи увагу, всупереч Гусерлю, не на такому модусі часу, як теперішнє, а на майбутньому; втім, на відміну від данця, німець свою концепцію значно менше співвідносить з догматами християнства).

У Гайдегера бачимо безпосередню інтерпретацію феномену смерті: він розглядає останню крізь призму онтології, тобто проблематика смерті

переміщується у сферу буття. Це, як сказано у назві статті, екзистенційно-онтологічне тлумачення. Філософ рішуче поміщає смерть у серцевину аналітики Dasein. Визначальною є рішучість щодо випереджуючого мислення про смерть, здатного релятивізувати вплив теперішнього і відтак загрози знеособлювання, нівеляції людської екзистенції. Редукція часовості до рівня теперішнього сусідить із прагненням витіснити думки про смертність, із амнезією щодо смерті, із своєрідним «хованням смерті» (такий підхід, як показав Філіп Ар'єс, є симптоматичним для новітнього часу).

Смерть сприймається у Гайдегера не як остаточний кінець і не як переддень вічного прокляття чи вічного блаженства, а як найдостемніша можливість – в тому числі як можливість глибшого осмислення власного буття і віднайдення автентичного існування. Тому смерть стає визначальним чинником людської екзистенції. При цьому варто пам'ятати, що смерть – один із екзистенціалів, який корелюється у Гайдегера з іншими екзистенціалами – такими, як турбота, закинутість, вина, совість.

1. Гайдено П. П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии.– М., 2006.– № 3.– С. 165–182.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духу.– К.: Основи, 2004.– 548 с.
3. Левінас Е. Вмерти за... // Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого.– К.: Дух і літера, 1999.– С. 217–227.
4. Перекличка веков: Размышления, суждения, высказывания. Сост. В. Г. Носков.– М.: Мысль, 1990.– 443 с.
5. A Companion to Phenomenology and Existentialism. Ed. By H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall.– Oxford: Blackwell, 2006.– 578 p.
6. Heidegger M. Sein und Zeit. Sechzehnte Auflage.– Tuebingen: Max Niemayer Verlag, 1986.– 445 s.
7. Kierkegaard S. Gesammelte Werke.– Duesseldorf-Koeln, 1956.– 512 s.
8. Krafft-Krivanec J. Todesbilder und Sterbensbewaeltigung. Ein kulturanthropologischer Versuch.– Wien: Passagen Verlag, 2003.– 246 s.
9. Rentsch T. (Hg.) Martin Heidegger. Sein und Zeit (=Klassiker Auslegen 25).– Berlin: Akademie, 2001.– 318 s.

Андрей Худенко

МЕСТО «ДРУГОГО» В ЦЕЛОСТИ ЗАБОТЫ

Розглядається теза М. Гайдегера, за якою інший має місце у розімкненні стурбованості й турботи. Артикулюється динамічна сутність розімкнення.

Ключові слова: *інший, турбота, прокладення справи.*

Разбирается тезис М. Хайдеггера о том, что «другой» имеет место в разомкнутости озабочения и заботливости. Артикулируется динамическая природа разомкнутости.

Ключевые слова: *«другой», забота, ведение дела.*

The theses of Heidegger that another man has place in openloop of concerning-for and taking-care is study in the article. Kinetic character of openloop is emphasizing.

Key words: *alius, care, transaction.*

Хайдеггер занимает позицию не за пределами феноменологического движения, а исключительно внутри него. Твердость этой позиции заключается в принципиальном уяснении того, что первое в феноменологии не может быть предвзятой идеей научного познания, но ее первое – свободное можествование встречи: акцентирование и артикуляция факта встречи. Фундаментальная онтология, таким образом, использует феноменологический метод так, что разбирает и вскрывает «плотную материю» интенциональности, которая обнаруживает себя в эстетике встречи с налично-сущим, где и «другому» необходимо есть место.

Нельзя сказать, что фундаментальная онтология была заряжена на прояснение места «другого». Хайдеггер ставит вопрос о подлинности, устойчивости – присутствии того, что есть. На первый взгляд кажется, что постановка вопроса учеником не отличается от задач, которые ставил перед собой Гуссерль. Действительно, указание Хайдеггера на то, что устойчивость сущего обнаруживается как всегда мое собственное, позволяет читать это «собственное» как я-конституирование и для него. Но это ли имел в виду Хайдеггер под всегда-моим Dasein? Он ведет речь о том *есть*, которое открывается во встрече; и здесь *то, что есть*, оказывается своим собственным. Потому всегда-мое Dasein разворачивается не как я-сущее и не как экзистенция *per se*, но как экстазис исполняющего размыкания, который *здесь* – во встрече – открывает то нечто, что есть как *вот это* нечто.

Фактически, то, что есть как оно суть само свое, фундаментально обусловлено разомкнутостью. При этом речь не идет о разомкнутости как некой нейтральной «территории» всего-равного; не идет речь и о разомкнутости как «территории» уравнивания и сращения со встреченным

в срединной точке. Но – об индифферентной срединности разомкнутости, где встречаемое есть как оно суть свое собственное. И здесь должно быть место «другому». Таким образом, предмет нашего исследования состоит в рассмотрении фактичности разомкнутости, где то, что есть в наличии, суть оно свое собственное и здесь есть место «другому».

Параграф 26 «Бытия и времени» носит симптоматичное название «Соприсутствие других и повседневное событие». Союз «и» в данном названии указывает ни на соединение, ни на разъединение соприсутствия и события, но на способ, каким разомкнутость есть.

Определяя сопричастие «другого», Хайдеггер отмечает: «‘Описание’ ближайшего окружающего мира, например, рабочего мира ремесленника, выявило, что вместе с находящимся в работе средством ‘совстречны’ другие, для кого назначено ‘изделие’. В способе бытия этого подручного, т. е. в его имени-дела лежит по сути указание на возможных носителей, кому оно должно быть скроено ‘по плечу’. Равным образом встречен в примененном материале его изготовитель или ‘поставщик’ как тот, кто хорошо или плохо ‘обслуживает’. Поле, к примеру, вдоль которого мы идем ‘за город’, показывает себя принадлежащим тому-то, кем содержится в порядке, используемая книга куплена у..., получена в подарок от... и тому подобное. Заякоренная лодка на мели указывает в своем по-себе-бытии на знакомого, который на ней предпринимает свои ходки, но и как ‘чужая лодка’ она указывает на других. Другие, – заключает Хайдеггер, – ‘встречающие’ так в подручной мироокружной взаимосвязи средств, не примысливаются к сперва где-то просто наличной вещи, но эти ‘вещи’ встречаются из мира, в котором они подручны для других» [1, с. 118]. Суть далее следующих комментирующих дополнений сводится к следующему: «другой» встречается из мира, в котором «присутствие находит ‘себя самого’ сначала в том, что оно исполняет, использует, ожидает, предотвращает, – в ближайше озаботившем подручном» [1, с. 119]; в подручности «мир есть всегда уже тот, который я делю с другими», и такое «внутримирное по-себе-бытие есть сопричастие» [1, с. 118]; уже вторично, т. е. из сопричастия бытия-в-мире, можно быть «с другим» [1, с. 120].

Кажущаяся исчерпанность определения места «другого» заставляет задать вопрос: каким образом встречаемый «другой» дан в сопричастии? Хайдеггер как бы отвечает: в подручном. Однако мы настаиваем: как происходит так, что в «ближайше озаботившем подручном» происходит деление мира с «другим»? кто такой этот «другой», что с ним необходимо делиться миром? С одной стороны, можно согласиться на ответ, который скорее представляет результат имени-дела. В самом деле, «‘вещи’

встречаются из мира, в котором они подручны для других»; и они подручны для «других», т. к. «другой» – «это сущее ни налично ни подручно, а существует *так же*, как само высвобождающее присутствие – оно *тоже- и со-присутствует* [1, с. 118]. Но и этот ответ заставляет нас с еще большей настойчивостью спросить о существовании самого имени-дела, в которое, по всей видимости, уже продуктивно встроено «другой», что вообще позволяет «другому» тоже и соприсутствовать.

Нельзя сказать, что Хайдеггер вообще не задавался этим вопросом. Как он сам отмечает, «в предыдущем разделе круг внутримирно встречающего был сначала сужен до подручного средства, соотв. до наличной природы, стало быть до сущего неприсутствияразмерного характера. Это ограничение было необходимо не только в целях упрощения экспликации, но прежде всего потому, что способ бытия внутримирно встречающего присутствия других отличается от подручности и наличности» [1, с. 118]. Указание на то, что встреча «другого» отличается от подручности и наличности, говорит о том, что «другой» не может быть самым средством, но, тем не менее, укоренен в способе бытия этого средства. Так или иначе необходимо обратиться к рассмотрению Хайдеггером «способа бытия средства», которое конститутивно для всякого средства, чтобы увидеть в этом «способе» место «другого».

«Способ бытия средства», которое Хайдеггер именуется подручностью, не есть, с одной стороны, наличествующая вещь, с другой – даже та вещь, которая просто под рукой, т. е. годная и применяемая в ближайшем подручном. Фактически «простое глазение» на вид вещей не способно открыть подручность, и чисто «теоретически» всматривающийся взгляд лишен ее понимания. Но, при этом, подчеркивается, что «уподобляюще-орудующее обращение однако не слепо, у него свой собственный способ смотреть, ведомый орудованием и наделяющий его специфической вещественностью. Смотрение такого прилаживания есть *усмотрение*» [1, с. 69]. Эта «специфическая вещественность усмотрения» суть – работа сама по себе. Именно в работе (или в самом забивании, как отметил Хайдеггер, говоря об удобстве применения молотка) и домашний мир подручен, и «мир» встречается орудующим обращением.

Однако простым указанием на «работу» не исчерпывается характеристика «способа бытия средства». Несмотря на то, что этот раздел изобилует примерами из области повседневных занятий, речь ни в коей мере не может идти только о каком-либо конкретном физическом усилии по орудованию чем-либо и срабатыванию чего-либо. Приводя эти примеры, Хайдеггер, скорее, акцентирует внимание на фактичности

самой по себе работы, или того дела, которое орудуется и срабатывается во множестве своих подробностей – в чем-то, с чем-то и ради-чего-то. Таким образом, дело в его фактичности имеет характер отсылания: в целости отсыланий покоятся обстоятельства дела, в которых чем-то орудуется и нечто срабатывается. Таковое дело, которое определено обстоятельствами отсылания, Хайдеггер называет именем-дела – *Bewandtnis*, т. е. то, в чем и с чем (в обстоятельстве отсылания) заключено само дело.

Отсылающая структура имени-дела, которая определяет, в чем, с чем дело суть, указывает на достаточно значимую характеристику самого дела: оно годологично. Мы сейчас обращаем внимание не на скорое достижение результата дела и, следовательно, сам по себе результат – то ради-чего ведет нас отсылающий путь имени-дела, но на само дело, которое шествует, так, что достигает того, ради чего оно ведется, – цели. Так вот, дело шествует с самого допущения дела – в-чем. Однако таковое допущение не может состояться без его с-чем, к-чему и ради-чего. Фактически, в целости обстоятельств проложен путь шествующей материи дела. При этом важно также отметить, что путь этот не прямой и ровный, но расчленен: в-чем, с-чем, к-чему, ради-чего – суть отдельные шаги целости пути ведения дела.

Шествующее в пути дело почленно (пошагово) ведется. Ведется оно, как отмечает Хайдеггер, «усматривающим озабочением» [1, с. 107]. Важно подчеркнуть, что речь идет не просто о рассмотрении – остроте и силе взгляда, но рассмотрении видимого, т. е. осмотрительно – с заботой о том, что есть в наличии. «Усматривающим озабочением» дело «настроено» править близостью и далькостью: оно и приближает, и отдаляет – ведет ход между далеким и близким. Собственно, шествием в переходе и справляется само дело: чем-то орудуется, что-то и ради чего-то срабатывается. Очевидно, что шествуя в пути, дело не только приближает, но и отдаляет: оно ведется направляющим от-далением, или в установлении и сохранении дистанции. Т. е. дело ведется о-граничением: подчиняется ритму направляющего от-даления.

Таким образом, «способ бытия средства» конституируется как ведение дела: шествие в пути целостной взаимосвязи отсыланий, направляемое ритмом от-даления. Граница, как конституция «способа бытия средства», исходно распоряжается присутствием чего бы то ни было в его самостной стати. Потому присутствие нечто суть ведение дела, в котором первичным является не *я-сам*, но *ко-мне* направляющее от-даление. В этом *ко-мне* наличествующее встречается озабочением, под тяжестью которого потом и «я» печатается. При этом даже не ответ «другому» нагружает

необходимостью ответственности. Задержка с ответом обусловлена той опасностью, что таится в каждом последующем шаге: «другой» стоит на страже, преграждая возможность следующего шага. Этот «другой» не обходим: шаг должен быть сделан, чтобы продолжить путь ведения дела, и потому с ним *должно* делить мир и, следовательно, то нечто, что усмотрено озабочением. Собственно, место «другого» определено тяготением шагов в пути ведения дела, и он встречается направляющим от-далением. Он фактически на страже – в ответе за то встречаемое, которое не *мое*, но *в-чем* – от там чужести – дело *с-чем* ведется. Он отдален как гарант продолжения ведения дела. В этой связи «другой» есть не в различающем выхватывании своей субъектности из прочих, тоже имеющихся субъектов, и не в первичном вглядывании в самого себя, когда метишь свое отличие, но он имеет отдельное место в цепи почленного ведения дела как не обходимый и гарантирующий его продолжение.

В пути происходит столкновение с «другим» лицом к лицу. «Другим» не абстрактным, но конкретным, т. е. тем, кто сам ведет дело. И не абсолютным: ни *он*, ни *я* не есть завершенные сами по себе. Каждый – и «я», и «другой» – от-граничены ведением дел, и в таковой разомкнутости встречаются в пути. Таким образом, стоя на страже встречаемого в пути, «другой» артикулирует перипетии ведения дела. И дабы продолжить само дело – не потерять и не забыть путь дела, с «другим» мир должно делить. Напротив, стирая границу, т. е. вне направляющего от-даления, ни о каком деле не может быть и речи. Таким образом, устанавливаемая и сохраняемая в озаботившемся усмотрении граница акцентирует продуктивную отдельность «другого» в его соприсутствии.

Ведением дела не исчерпывается содержание встречи, когда «другой» не-обходимо соприсутствует. Как отмечает Хайдеггер, «сущее 'ближайшим образом' есть безотносительно к другим» [1, с. 120]. Действительно, дело ведется без «другого» так, что оно в раз-воде с ним. То, о чем говорит здесь Хайдеггер, это сокрытость завязанного в ведении дела «другого». Конечно, сокрытость соприсутствия «другого» не является абсолютной катастрофой в ведении дела. Но только признание этой абсолютности заставляет стать пред ним в цепенеющем созерцании и разоблачить, далее, присвоить сокрытое в нигилизме и самовыведывании. Однако, сокрытость суть вина – причина продолжения дела. В этой связи «безотносительно к другим» – факт далекости «другого» и приближение его шествием в пути. Снятие же «другого» блокирует продолжение, прекращает само дело, зашивает годологическую природу его ведения. Само дело, почленно ведомое, предстает как методос меры, составляющих это дело членов. В «безотносительности» слышится звук машины и видится технолог. С таким

забвением Хайдеггер связывает победу «вычисляющего мышления». В конечном итоге, «вычисляющее мышление» разрушает и само дело, превращая его в технологию, руководимую жадной прибавления копий. Таким образом «безотносительно к другим» – суть приближение «другого» от далеко. Таковым *от* и причиняет возможность ведения дела в продолжение. Таковое продолжение настроено не отступлением или наступлением, а усматривающим озабочением, в котором артикулируемая отдельность «другого» споспешествует самому делу.

При этом сопричастный «другой» не то сущее, которым озабочиваются, но заботятся о нем, присматривают за ним. Таким образом, артикуляция членораздельной отдельности «другого» в усматривающем озабочении есть заботливое обращение к нему. В заботливости и под присмотром пребывающий «другой» имеет место в событии.

Событие с «другим» фактически доставляет возможность продолжения дела: споспешествует ему и тем самым оберегает дело от перспектив соскальзывания к калькулирующей технологии и разрушению – банкротству. При этом «другой» не может рассматриваться лишь как средство продолжения дела. Но и раскрытие возможностей продолжения дела в заботливости обращения с «другим» не должно затерять и само дело. Действительно, абсолютная близость «другого», его выделение как цели дела не менее губительно и для «другого», и для самого дела. Таковое вторжение «может с другого ‘заботу’ как бы снять и поставить себя в озабочении на его место, его заменить. Эта заботливость берет на себя то, чем надо озаботиться, на себя вместо другого. Он при этом выброшен со своего места, отступает, чтобы потом принять то, чем озаботились, готовым в свое распоряжение или совсем снять с себя груз. При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаенной. Эта заменяющая, снимающая ‘заботу’ заботливость определяет в широком объеме бытие-друг-с-другом, и она касается большей частью озабоченья подручным» [1, с. 122]. В структуре такой замещающе-подчиняющей заботливости «другой» вынужден заниматься моим делом и входит в него, как отмечает Хайдеггер, «в модусе отстраненности и сдержанности». Поэтому «бытие-друг-с-другом тех, кто приставлен к тому же делу, питается часто только недоверием» [1, с. 122]. Таким образом, следствием замещающе-подчиняющей заботливости, в которой «другой» уравнивается с «я» в одном деле, является не просто недоверие, но отстранение «другого» от дела, а потому превращение самого дела в калькулирующую технологию. В конечном итоге, во все-равном вообще не может быть никакого дела.

Но Хайдеггер выделяет не только замещающе-подчиняющую заботливость, но и заступнически-освобождающую. Последняя «не столько заступает на место другого, сколько *заспутничает* за него в его экзистенциальном умении быть, чтобы не снять с него ‘заботу’ но собственно как таковую ее вернуть. Эта заботливость сущностно касается собственной заботы – т. е. экзистенции другого, а не *чего*, его озаботившего, помогать другому стать в своей заботе зорким и *для* нее *свободным*» [1, с. 122].

Таким образом, факт встречи обнаруживает двоякость своей силы: с одной стороны, в нем задано дело, в ведении которого «другой» сопresentsует отдельно; с другой – в нем *заступничество* за заботу «другого», чем и отмечается акт продуктивного споспешествования самому делу. При этом если в озаботившемся обращении «другой» предстает в своей ответственной стати, то в заботливости обращения ответственность на стороне «я». В этом плане нам представляется, что нельзя говорить о том, что «другой» имеет место либо только как сопresentsующий, либо в событийности заботливого обращения. «Другой разомкнут ближайшим образом в озаботившейся заботливости», – говорит Хайдеггер [1, с. 124]. Чтобы подчеркнуть двоякость силы встречи, ее амбивалентность, отметим, что «другой» размещен в событийном сопresentsвии. Продуктивна забота «другого», таким образом, гарантирована ведением дела; как отдельный и споспешествующий ведению дела он имеет место.

Здесь – в событийном сопresentsвии «другого» – и лад в мире чинится. Разомкнутость озабочения и заботливости – суть *совместность*, что ткется почленным ведением дела. В этой связи *совместность* ни в коей мере не может быть тематизирована как некая общность вместе-жительствования. Действительно, как отмечает Хайдеггер, «в озабочении тем, что человек взял на себя вместе с другими, за и против них, постоянно покоится забота об отличии от других, будь то лишь чтобы отличие от них сгладить, будь то потому, что свое присутствие – отставая от других – хочет относительно них подтянуться, будь то потому, что присутствие в превосходстве над другими замахнулось их подавить. Бытие друг с другом – втайне от себя самого – обеспокоено заботой об этой дистанции. Выражаясь экзистенциально, оно имеет характер хранения дистанции. Чем незаметнее этот способ быть самому повседневному присутствию, тем упрямее и исходнее его действительность» [1, с. 126]. Однако совместность, которая только и есть в направляющем от-далении ведения дела, «берется на себя» тем *кто*, кого Хайдеггер называет *люди*¹. В упакованной в *люди совместности* посредством усреднения и уравнивания

и «я» растворяется, и «другой» исчезает в своей продуктивной и выразительной отдельности. Несмотря на то, что Хайдеггер явно (!) не различает *совместность* и *люди*, такое различие не только должно быть отмечено, но и подчеркнуто. Также и их характеристики – «дистанция», «середины», «уравнение», «публичность», «облегчение» и «шаг навстречу» должны предстать в двух различных модусах.

Так, совместность, чем мир ладится, есть способ направляющего отдаления ведения дела; в устанавливаемой и сохраняемой дистанции «я», ради продолжения дела встречаю «другого», деля с ним мир и проявляя заботу о его заботе; равенство заботы обнаруживает себя в озабочении «серединой» – в том *между*, чем ведется дело в-чем, с-чем, и что правит толкующей ипостасью самого дела в «публичности». Таковая «середины» суть целостность заботы. «Середины» не является неким самостоятельным членом – мерой, а сбывается в пути членораздельного ведения дела, чем (членораздельным ведением) совместность утверждается на границе встречи. Граница ведет совместность ради мира, в котором и «я», и «другой» встречаются направляющим от-далением ведения дела и заботливости друг в отношении друга. Годос этого ради-чего-ведения и определяет лад в мире и ладность мира – мировость. Конституция границы фактически вершит встречу «я» и «другого» как обращение и ответственание: в озабочении стояния пред уже данным – в ответе за него – «я» пребывает как «обращающийся» (или истец), «другой» – «ответствующий» в озаботившемся обращении «я»; в заботливости же ответственность несет уже «я», а «другой» выступает истцом. Таким образом, граница встречи «я» и «другого» исходно распоряжается ведением дела, утверждая очевидную красоту мира. Таким образом, в границе встречи «другой» открывает возможность продолжения дела и обращение к нему споспешествует его ведению; реальность «другого» – суть ведение самого дела. В этом вот ведении дела совместно, в которой «я» и «другой» совстречны друг другу в способе ладного обхождения с тем нечто, что есть в наличии, такое сбывается в своей собственной стати. Ведение дела совместно суть способ каким нечто наличествующее утверждается как оно само свое.

Per contra люди «держатся фактично в усредненности того, что подобает, что считается значимым, а что нет, за чем признается успех, чему в нем отказывают. Эта срединность, намечая то, что можно и должно сметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Всякое оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу» [1, с. 127]. Потому и «публичность» здесь

«оказывается во всем права», «замутняет все и выдает так скрытое за известное и каждому доступное» [1, с. 127]. В серединности и уравнении для *людей* повседневность облегчается, и в таком «заложена тенденция к упрощению и послаблению» [1, с. 128]. Эта тенденция еще более укрепляется в оборонительном стремлении и желании быть защищенным, в которых *ко-мое* упаковывается и мнит себя. Таковая *окопная* оборона уже не требует обращения к «другому» как споспешествующему в деле, и «другой» здесь, действительно, предстает как ад. Можно ли, пребывая в окопе, который есть ничто иное как окоп беззаботности, продолжать дело? можно ли говорить об адекватности я-самости, которая лишь мнит себя, под защитой окопа? вообще об идентичности нечто, которое было бы утверждено, а не просто копировалось? Если мы будем отвечать на эти вопросы лишь из *люди*, то получим утвердительный ответ на все эти вопросы. Хайдеггер заключает: «Пока *люди* облегчением бытия постоянно делают шаг навстречу всегдашнему присутствию, они удерживают и упрочивают свое жесточайшее господство» [1, с. 128]. Однако, даже если невыносимая легкость «жесточайшего господства» и заставляет идти во вперед-себя, то исток заступающей решимости лежит в самой заботе: озабоченно-заботливой разомкнутости, чем конституирована совместность, и где в событийном сопричастии есть место «другому», и потому слышен зов совести, вызывающий к продолжению. Конструкт же *люди* предстает лишь как фигура, в которой ведение дела представляется. Представление запирает, упаковывает – зашивает фактическую структуру ведения дела и стирает границу. В предельно плотной среде *людей* дело не ведется, но грезится. В безграничьи не только невозможно избежать падения, но и избегать его. Ведение дела совместно если и не боится от ошибок и падений (совершение которых неминуемо), то отрывает возможность их исправления в продолжении шествия.

Как нам представляется, Хайдеггер был ориентирован на продолжение: путь вел его к акцентированию и артикуляции разомкнутости, где то, что есть, открывается в своей собственной стати. И в продолжающемся ведении дела рождение нечто, как оно есть само, действительно случается: в *событии* событийного сопричастия, которое фундаментально основано в озабоченно-заботливой разомкнутости.

Примечания:

¹ Так В. Бибихин переводит *das Man* (примеч. ред.).

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М: Ad Marginem, 1997.

Розділ 4.

**РОЗМАЇТТЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ
ІДЕЙ У XX СТОЛІТТІ**

*Сергей Шевцов***ФЕНОМЕН ТЕОРИИ АПРИОРНОГО ПРАВА
АДОЛЬФА РАЙНАХА**

Феноменолог Адольф Райнах запропонував теорію права, яка спиралася на незалежні апіорні засади, як логіка та математика. Такий його підхід є дуже цікавим, але ж він не знайшов широкого розповсюдження та підтримки незважаючи на зростання уваги до теорії права у ХХ столітті. У статті розглянуті певні причини такої долі правового вчення німецького феноменолога.

Ключові слова: *правова теорія, феноменологія, апіорний, соціальний акт, правові утворення.*

Феноменолог Адольф Райнах пропонує теорію права, опираючись на незалежні апіорні основи, подібно логіці та математиці. Його підхід представляє значущий інтерес. Тем не менше, він не отримав широкого розповсюдження та підтримки, незважаючи на зростаючий в ХХ столітті інтерес до теорії права. В цій статті розглянуті можливі причини невдачі правового вчення німецького феноменолога.

Ключевые слова: *теория права, феноменология, априорный, социальный акт, правовые образования.*

Phenomenologist Adolf Reinach proposed the theory of Law, which was based like logic or mathematics on the independent a priori foundations. Nevertheless this theory had not wide success and supporting, in spite of increase of attention to Law Theory in 20 century. The some probable reasons of the failure of German phenomenologist's Law theory are considered in this article.

Key words: *Law Theory, phenomenology, a priori, social act, law constructions.*

В данной работе не выдвигалось в качестве цели ни обзор, ни критический анализ правовой концепции, предложенной Адольфом Райнахом в 1913 г. Скорее нас будут интересовать отношение теории А. Райнаха к современным проблемам философии права. В этой статье мы постараемся сократить количество используемой литературы до минимума, сосредоточив внимание на анализе самой проблемы.

Если представить на мгновение, что феноменология – учение, опирающееся на непосредственный опыт и очевидное восприятие (но, конечно, без всякого сенсуализма), то какова, интересно, должна быть критика такого учения? Если мы допускаем в качестве исходных некоторые другие основания – например, рациональный анализ – то едва ли можно говорить о конфликте, опровержении, противоречивости положений и т. д. Всегда можно предположить, что в этом случае диалог

разворачивается на двух различных плоскостях, возможно – смежных, возможно – комплементарных, но возможно также – вообще ничего общего не имеющих. Если же исходить из посылок самой же феноменологии, то мы получим лишь свой собственный непосредственный опыт и собственное очевидное восприятие. Феноменолог, правда, скажет, что опора должна осуществляться не на личностное индивидуальное сознание, а на сознание как бы следующего порядка, на «трансцендентальное Я», но разные феноменологи выразят и поймут это по-разному. Здесь-то и проходит граница, по одну сторону которой оказывается Эдмунд Гуссерль, а по другую – Адольф Райнах.

Как известно, несколько учеников Э. Гуссерля («Гёттингенская группа») сперва восторженно приняли его учение, но отказалась принимать последующие шаги учителя, считая их поворотом к неокантианскому идеализму. Т. е., по их мнению, Гуссерль перенес внимание на работу сознания, конституирующего объекты (на «ноэзис»), в то время как они восприняли лозунг «Назад, к самим вещам» буквально, выдвигая на первый план «сами вещи» («ноэму» – в терминологии Гуссерля, которую они не использовали). А. Райнах был одной из ключевых фигур этой группы, чему способствовали черты его личности, ясный стиль изложения и исключительная личная близость Э. Гуссерлю. Следует также учитывать то, что Райнах был старше большинства членов группы и специализировался не только по философии, но параллельно – по уголовному праву. Работа «Априорные основания гражданского права» была опубликована в 1913 г., и в определенной мере могла бы считаться основным трудом, так как в 1914 г. Райнах добровольцем ушел на фронт, а в 1917 был убит. Известно, что во время войны интересы Райнаха претерпели существенное изменение: его мысли и планы были связаны с философией религии. (Райнах был еврей, но в 1916 г. во время отпуска вместе с женой принял евангелическое крещение). Труд Райнаха не получил широкого распространения в философии права – к нему обращаются только при рассмотрении феноменологического движения или при обзоре работ по философии права в Германии в соответствующий период. Насколько мне известно, развития не получила и изложенная Райнахом позиция об особом онтологическом характере правовых сущностей. Правомерен и вопрос о том, была ли она вообще услышана, так как иногда интерпретировалась как новое истолкование старой естественно-правовой доктрины, что, конечно, никак не соответствует истине [6, с. 221].

Тем не менее, эта работа чрезвычайно любопытна не только своей целью, но даже своими слабыми сторонами. Что касается цели, то обычно в этой работе видят демонстрацию феноменологического метода в облас-

ти права [6, с. 221–222]. Поскольку позиция Райнаха в основном по-прежнему базировалась на феноменологии «Логических исследований» Гуссерля, то предположение, что Райнах и написал ее как своего рода развитие гуссерлевских «Логических идей» на материале права, кажется вполне оправданным, но вместе с тем, можно предположить также, что Райнах стремился противопоставить прежнюю позицию учителя его нынешним взглядам, казавшимися ему неприемлемыми.

Любопытно, почему при растущем интересе к феноменологии, с одной стороны, и философии права, с другой, сочинение Райнаха осталось скорее фактом истории философии (ранней феноменологии), но собственной теоретической значимости так и не приобрело. Возможно, конечно, что Райнах просто был слабым философом. При такой постановке вопроса на него едва ли возможно ответить. Поставим вопрос иначе: представляет ли теория априорного характера основ гражданского права научный интерес? На этот вопрос ответить легко – да, безусловно. Но не в том виде, как она сформулирована у Райнаха.

Если свести позицию Райнаха к самой простой и достаточно грубой схеме, то ее можно представить следующим образом: подобно тому как существуют основания математики и логики (вне зависимости от восприятия их субъектом), существуют особым онтологическим образом и правовые образования (*rechtlichen Gebilden*), но их онтология хотя и независима от субъекта, но отличается от математических и логических истин, так как они существуют темпорально, или условно (создаются одними условиями и уничтожаются другими) [5, с. 157; 10, с. 5]. Реализацией этих условий и одновременно путем к выявлению таких правовых сущностей являются социальные акты (некое намерение субъекта, направленное на адресат) [5, с. 174; 10, с. 23].

Если вспомнить, что вся область философии права стала в XX веке полем безжалостной битвы сторонников естественного права и права позитивного (историческая школа права имела в XIX веке гораздо меньше приверженцев, чем любая из ее соперниц), если учесть, что наиболее актуальной проблемой в этой сфере стала проблема примирения или объединения этих позиций (так называемая *интегрированная юриспруденция*) [2, с. 341], если добавить к этому, что необходимость правового осмысления исторических форм развития общества была насущно необходима, но вызывала серьезные затруднения (достаточно вспомнить трудности в поисках правовых оснований для Нюрнбергского процесса, для оценки сталинизма или американского вторжения в Югославию и Ирак), то факт полной неостребованности доктрины онтологически независимой сущности права кажется поразительным.

Пусть даже сама бы теория Райнаха не могла бы преодолеть тот глубокий кризис философии права, о котором иногда говорят [2, с. 48–55], но она могла бы послужить основанием, исходным пунктом для продвижения к этой цели. Подумать только: обнаружить онтологически независимый источник права... Если бы это действительно удалось, то тем самым оказался бы открыт путь и к обнаружению онтологически независимым основаниям морали (уже неважно, формальной или материальной) – многовековой мечте и стремлению едва ли не всех философских учений. Казалось бы, сама по себе такая попытка должна была неизбежно привлечь к себе внимание, по крайней мере, она достойна столь же обстоятельной, как и она сама, критики, достойна раскрытия хотя бы ее несостоятельности. Ведь даже доказательство того, что подобная задача относится к числу принципиально неразрешимых, было бы существенным шагом вперед, что чрезвычайно существенно для такой устойчивой области как мораль. Но даже если говорить только о праве, то и эта область не менее консервативна: за всю обозримую историю европейской цивилизации мы имеем, в сущности, только три уже ставшие классическими школы – теорию естественного права, историческую школу и правовой позитивизм. Все существующие учения так или иначе помещаются в этих рамках, интегрированная юриспруденция остается скорее проектом, областью поиска или метатеорией. Есть, конечно, еще теория божественного происхождения права, но здесь мы ее учитывать не будем. Отметим только, что частично она пересекается с первыми из двух названных школ (возможно и с третьей, но мне такие случаи неизвестны, хотя они, безусловно, теоретически возможны).

Выходит так, что проблема общего невнимания к райнаховскому проекту права приобретает загадочный характер. Возможные объяснения столь удивительного игнорирования перспективной теории можно разделить на две группы (исключив наиболее причудливые): либо (1) теория априорного права Райнаха ложна и непродуктивна, либо (2) ее изложение автором содержит в себе существенный изъян, отбрасывающий ее «на обочину» научных поисков. Можно, правда, предположить еще, что (3) общество оказалось неспособным (глупым или неподготовленным) осознать ценность и важность этой теории, или что (4) просто так случайно сложилась ее историческая судьба. Вариант (4) исключает возможность его обоснования, поэтому рассматриваться не будет. Вариант (3) нужно отбросить, так как существует достаточно критической литературы, свидетельствующей о хорошем понимании теории априорного права позднейшими исследователями, но нужно отметить, что подавляющая число работ, посвященных этому, относится

к области истории философии (или феноменологии), а не к философии права. Таким образом, остаются варианты (1) и (2).

При анализе этих двух вариантов мы обнаруживаем любопытную и даже в каком-то смысле парадоксальную ситуацию: эти два возможных решения неизбежно оказываются лишь разными сторонами одного. О парадоксальности мы скажем позже, а сначала уделим внимание содержательной стороне. Утверждение, что предложенная А. Райнахом теория априорного права ложна или непродуктивна, не может быть просто постулировано, оно с необходимостью требует обоснования. Ложность или непродуктивность теории не могут быть усмотрены непосредственно, методом самого Райнаха. Эта теория постулирует наличие особой онтологической сущности (правовых образований). «Мы покажем, что... это бытие независимо от того, постигается ли оно людьми или нет, что оно, в частности, независимо от какого бы то ни было позитивного права» [5, с. 156; 10, с. 4]. Для опровержения такой позиции необходимо найти либо методологическую, или логическую, или еще какую-нибудь существенную ошибку в рассуждениях автора. Но ключевым моментом рассуждений самого Райнаха является непосредственное интуитивное усмотрение, метод, который Гуссерль называл *идеирующей абстракцией*. Райнах выделяет в качестве единиц действительности *социальные акты* и, вглядываясь в некоторые из них (обещание, обязательство и др.), видит скрытую в них правовую составляющую, независимую от субъекта обещания и даже от самого акта. Это своего рода «логический скелет» подобного действия, и усматривает его Райнах аналогично тому, как Гуссерль усматривал в «Логических исследованиях» особое существование логических законов или истин. Утверждать, что их там нет, на основе собственного усмотрения бессмысленно – тогда наше мнение будет просто противостоять мнению Райнаха. (В данном случае я и не собираюсь этого делать, тем более что в значительной мере согласен с ним.) Сходство с Гуссерлем тем разительнее, что эти образования носят скорее логический, чем чисто правовой характер: обещание, данное кому-то, необходимо предполагает право требования со стороны адресата. Это своего рода импликация: если – то. Сразу отметим, что ее специфику Райнах видит во временном и условном характере: правом требовать обладает только тот, кому дано обещание, это право, объективно существующее, тем не менее исчезает при выполнении обещанного или вследствие произошедших и заранее оговоренных в обещании обстоятельств. (Этим правовые образования отличаются от логических и математических – тем не присущ временной или условный характер.)

В итоге обнаруживаем, что опровержение теории Райнаха неизбежно предполагает обнаружение существенного изъяна в ее изложении автором, то есть только вариант (2). Здесь открывается та парадоксальность ситуации, о которой шла речь выше. Работа Райнаха уступает «Логическим исследованиям» Э. Гуссерля прежде всего в обстоятельности и полноте своего раскрытия. Есть, конечно, много других отличий, даже существенных, но оставим их пока вне рассмотрения. Работа Гуссерля состоит из двух томов, и практически весь первый том посвящен критике существующих теорий логики [3]. Из одиннадцати глав первого тома в семи (3–9) Гуссерль методично вскрывает недостатки (предрассудки) основных господствующих логических теорий. Только в последней главе первого тома и во втором томе он переходит к изложению собственного учения, при этом время от времени в случае необходимости снова возвращаясь к критическому рассмотрению мнений предшественников по тому или иному вопросу. В итоге его теория оказывается действительно фундаментальной – она охватывает и проясняет его позицию по большинству спорных вопросов. Возможно, эта обстоятельность и требовательность в достижении полной ясности позже обратит Гуссерля к трансцендентальной феноменологии – для него оказывается невозможным сказать что-либо определенное о предмете исследования, не прояснив до конца способы его конституирования сознанием (сознанием не индивидуальным, а трансцендентальным). Именно в этом вопросе Райнах, как и многие его товарищи по Геттингенской группе, отказались следовать за Гуссерлем, и именно здесь оказалась скрыта слабость априорной теории права. Райнах не рассматривает существующие теории права, а если говорит, например, о позиции правового позитивизма, то представляет его в общих чертах. Надо отметить также, что Райнах и не намеревается подвергнуть позитивный подход к праву критике, считая его во многих отношениях оправданным и уместным, лишь указывая на тот факт, что при таком подходе сущностная априорная природа права оказывается вне рассмотрения.

Справедливо сказать, что теория Райнаха оказывается неприменимой к актуальным правовым проблемам и заявляет свои права в сфере исключительно чистой теории. В конечном счете, говорит Г. Дж. Берман, различные подходы к праву расходятся в двух ситуациях: «первая и наиболее очевидная – когда суверен принимает закон или закрепляет процедуру, находящиеся в грубом и фундаментальном противоречии с разумом и совестью; вторая – когда суд или иной правоохранительный орган интерпретирует закон или правовую норму без достаточного внимания к моральной цели, ради которой они существуют» [1, с. 347]. Ни первая,

ни вторая проблема оказываются в работе Райнаха даже не затронуты. И не потому, что он не придает им значения или не осознает их важности. В своей докторской диссертации «О понятии причинности в действующем уголовном праве» (1904) Райнах сосредоточивает внимание как раз на второй из сформулированных Берманом проблем, хотя, конечно, она представлена и сформулирована у него там совершенно иначе, в терминах и проблемах немецкой философии права начала века (а не американской конца века, как у Бермана). Для Райнаха это прежде всего проблема отношения между правом и психологией – и он строит свое изложение точно по лекалам «Логических исследований», изученных за год до написания работы: критическое рассмотрение существующих решений проблемы, уточнение постановки вопроса, собственное решение [11].

Итак, парадоксальность ситуации для работы Райнаха об априорных основаниях гражданского права заключается именно в том, что, оставаясь на позиции Гуссерля периода «Логических исследований» и отстаивая их, Райнах устраняет зачаточные элементы интереса Гуссерля к роли трансцендентального сознания в конституировании объектов внешнего мира. В итоге теория Райнаха сводится к выделению социальных актов и основанной на их рассмотрении интуиции, то есть в конечном итоге, чистой теорией, почти гипотезой, нуждающейся в модификации для применения к решению стоящих перед философией права практических задач.

И тем не менее заявленную Райнахом позицию нельзя недооценивать. Проблема онтологии правовых образований, безусловно, одна из самых ключевых не только для чистой теории, но и для практического применения. Выдвинутое Райнахом положение о том, что правовые образования возникают вследствие специфического характера определенных социальных актов и существуют независимо как от субъекта, так и от позитивного права, чрезвычайно интересно. В какой-то мере это положение можно считать предтечей теории перформативных высказываний Д. Остина [4], и соответственно, его же теории перлокутивных актов, вызвавших к жизни иллокутивную логику, что уже было отмечено в исследованиях [7]. Конечно, Райнах двигался совершенно в ином направлении и решал иные задачи, и вероятнее всего, Остин ничего о работе Райнаха не знал, да и у самого Райнаха тоже был найден «предшественник» – шотландец Томас Рид, с теорией «социальных актов» которого Райнах едва ли был знаком [8]. И все же даже в обстоятельной и объемной работе Армина Бурхардта, посвященной рассмотрению теории социальных актов и философии права Адольфа Райнаха в контексте современных дискуссий прежде всего в области логики и лингвистики [7], учтено не все. Профессор Дж. Холл, создатель термина и общей концепции «интегрированной юриспруден-

ции», определяет право как тип социального акта, как процесс, в котором соединяются воедино и вызываются к жизни нормы, ценности и факты [8, с. 78–82]. Я не нашел в его книге упоминаний о правовой концепции Адольфа Райнаха, но сама подобная переключка чрезвычайно интересна.

В качестве заключения вполне можно согласиться с тем банальным утверждением, что каждой книге или теории достается та судьба, которой они заслуживают. Никакие раскопки и установленные связи не смогут, по-видимому, оживить и придать актуальность работе Адольфа Райнаха об априорном характере правовых оснований. Но ничуть не менее верно (и почти так же банально) и то, что выход из кризисного противостояния различных правовых концепций может быть найден только на основании детальной разработки специфики правовой онтологии. В этом отношении теория Райнаха представляется сейчас, быть может, даже более актуальной, чем в момент ее создания. Предложенное Райнахом решение едва ли может быть принято даже при условии некоторой модификации и расширения, но сама постановка вопроса и гипотеза кажется чрезвычайно перспективной. В этом и заключается главный вывод данной работы.

1. Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии.– М.: Ad Marginem, 1999.– 432 с.
2. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования.– М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА ”” М – НОРМА, 1998.– 624 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.– С.175–353.
4. Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Д. Избранное.– М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.– С. 13–135.
5. Райнах А. Собрание сочинений.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.– 482 с.
6. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. Пер с англ. / Перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3).– М.: Логос, 2002.– 680 с.
7. Burkhardt A. Sociale Akte, Sprechakte und Textillokutionen: A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik.– Tübingen: Niemeyer, 1986.– 466 s.
8. Hall J. Comparative Law and Social History.– Baton Rouge, 1963.– 167 p.
9. Mulligan K. Speech act and Sachverhalt: Reinach and the foundations of realist phenomenology.– Dordrecht / Boston: Kluwer Academic Publishers, 1987.– 344 s.
10. Reinach A. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes.– Halle: Verlag von Max Niemayer, 1913.
11. Reinach A. Über den Ursachenbegriff im gelten Strafrecht.– Leipzig: Verlag von J. A. Barth, 1905. – 69 s.

Татьяна Литвин

**К ИНТЕРПРЕТАЦИИ О. ФИНКОМ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ВРЕМЕНИ Э. ГУССЕРЛЯ**

Стаття, створена на підставі неопублікованих манускриптів О. Фінка, присвячена його інтерпретації аналізу часу Е. Гуссерлем. Розглянуті ідеї щодо інтенційності у феноменології часу, конституювання темпоральної форми, взаємозв'язку часу і уяви.

Ключові слова: феноменологія, філософія часу, інтенційність.

Статья, основанная на неопубликованных манускриптах О. Финка, посвящена его интерпретации анализа времени Э. Гуссерлем. Рассмотрены идеи, касающиеся интенциональности в феноменологии времени, конституирования темпоральной формы, взаимосвязи времени и воображения.

Ключевые слова: феноменология, философия времени, интенциональность.

The paper is based on the unpublished manuscripts of E. Fink and aimed to describe the phenomenology of E. Fink and his interpretation of the time-analysis of E. Husserl. I consider the ideas concerning to intentionality in phenomenology of time, the constitution of temporal form, interrelations of time and imagination.

Keywords: phenomenology, philosophy of time, intentionality.

Философия Ойгена Финка представляет собой пример исторического влияния феноменологии на философское мышление двадцатого века. Темой данной статьи является та часть феноменологических идей Финка, которая касалась феноменологии времени, и прежде всего, концепции Гуссерля. Ойген Финк (Eugen Fink) был одним из ассистентов, учеников и постоянных собеседников Э. Гуссерля. Постоянно Финк стал работать с основателем феноменологии после защиты своей диссертации в 1929 году, и до самой смерти Гуссерля, в том числе и после известных событий 1933 года, участвовал в организации и проведении его частных семинаров. Постоянное сотрудничество и интенсивное научное общение феноменологического кружка, редакторская работа над рукописями своего учителя не могли не повлиять на феноменологические взгляды философа. Феноменология Финка представляет собой довольно самобытный и оригинальный вариант развития и воплощения идей основателя феноменологического движения. К сожалению, в русскоязычном философском пространстве вклад Финка в разработку концепции времени является редкой темой для дискуссий. Намного более известна его социальная философия, то есть те идеи, которые он разрабатывал в более поздние периоды своей деятельности. Популяризацией же тех идей, о

которых ниже пойдет речь, международное научное сообщество обязано Рональду Бружине (Ronald Bruzina), сумевшему доказать своеобразие и законченность феноменологии времени Ойгена Финка. Целью данной статьи является представление основных пунктов в интерпретации Финка и той роли, которую она может сыграть для понимания феноменологической концепции времени и философии времени в целом.

Интерпретация Финка направлена на феноменологический анализ времени Гуссерля как на детально разработанную схему сознания времени. Те дополнения и прояснения, которые делает Финк, касаются именно нюансов, структурных особенностей сознания времени, так сказать, технологических подробностей самого процесса конституирования временной формы. Финк берет за основу готовую концепцию Гуссерля и комментирует наиболее глубокие понятия как бы изнутри, возможно, более интуитивно, чем сам автор. Вероятно, такой способ, связанный с собственными представлениями Финка о феноменологическом методе, вряд ли что-либо существенно добавляет к концепции Гуссерля. Однако демонстрирует ее спорные и наиболее глубокие принципы, а также своеобразие взгляда самого интерпретатора, долгие годы проработавшего рядом с основателем феноменологии.

Комментарии Финка посвящены так называемым *Veinauer Manuskripte*, то есть рукописям Гуссерля по сознанию времени, созданным в 1917–1918 годах и названным так по местечку Бернау, где, как считается, они были написаны. Именно Финку была поручена обработка и подготовка к печати этих материалов, которые увидели свет значительно позже [5].

Во взгляде Финка на концепцию Гуссерля нетрудно заметить влияние Хайдеггера, в особенности, в отношении Финка к языку феноменологического описания. Философию Финка иногда называют своего рода «связующим звеном» между системами Гуссерля и Хайдеггера. Возможно, это справедливо и для тематики темпоральности в феноменологии Финка, несмотря на то, что сам Финк, по мнению комментаторов, находил ошибки у обоих¹ [1, р. 371].

Манускрипты Финка представляют собой набор заметок и записей длиной в один, два абзаца, которые, в отличие от рукописей своего учителя, редко составляют целостный текст. Это либо размышления на отдельные темы, например «О Боге», «О сущности...» и т. д., либо замечания и собственные возражения на вопросы тогдашних дискуссий, например «К тезису Хайдеггера...», «К вопросу о...» и т. д. Именно из этих заметок и формируется интерпретация Финком анализа времени Гуссерля.

Комментаторские заметки Финка посвящены, в основном, проблеме конституирования «живого настоящего» как ключевой проблеме гуссерлевской феноменологии времени, от которой он переходит к проблемам воспоминания, жизненного мира и метода философии в целом.

Итак, одной из особенностей в схеме акта сознания времени Финка является его внимание к разделению на наполненность и пустоту. Наполненность (Füllung)² и пустота (Leere) являются естественными составляющими процесса конституирования времени. Доминирующей является наполненность, процесс конституирования осуществляется именно как процесс наполнения, но и пустота играет роль структурного компонента. Пустое время (Leere-Zeit) не обладает самостоятельностью, но является условием возможности опыта, наполнение происходит в опыте³. Разделение на пустоту и наполненность подчеркивает динамику конституирования времени и призвано отграничить различные «этапы» в процессе конституирования. Обыденная интуиция нам подсказывает, что наполненность возможна там, где существует пустота. Поскольку время всегда понималось через метафору потока, то нет ничего удивительного во внимании Финка к этой структурной особенности конституирования времени. Финк не только указывает на пустое время как на сущностный компонент, но модифицирует в связи с ним понятие интенциональности в акте сознания времени.

Пустое время у Финка представляет собой так называемое единство колебаний времени, *Schwingungseinheit der Zeit*. То, что единство колебаний является пустой характеристикой, должно, по-видимому, указать на физическую основу времени как недостаточную для феноменологической представленности. Но Финк не только выражает пустое время через термин единства колебаний, но и раскладывает пустоту на составные части. *Schwingungseinheit* – это единство *Entgegenwärtigung* и *Feldintentionalität*⁴.

Entgegenwärtigung, или де-презентация⁵,– термин, введенный самим Финком для того, чтобы подчеркнуть отличие его анализа времени от анализа Гуссерля. *Entgegenwärtigung* – это акт сознания, демонстрирующий не-предметность, не-наполненность конституирующего процесса. Под де-презентацией Финк объединяет конституирование прошлого и будущего, которое осуществляется иначе, чем (наполненное) конституирование настоящего⁶. *Entgegenwärtigung* означает процесс, противоположный *Vergegenwärtigung*⁷, ре-презентации, помещению в настоящее, «обнаствяванию». Противоположность не означает противоречие, но автор счел нужным указать на данное отличие, так же как и в целом на отличие между наполненностью и пустотой. Де-презентация является своего рода

негативной стороной процесса конституирования времени, в отличие от «позитивной» ре-презентации. И эта «негативная» сторона становится для Финка ключевой, поскольку не только вскрывает внутреннюю динамику конституирования времени как живого настоящего, но собственно концентрирует на себе весь процесс бытия сознания во времени. Термину *Feldintentionalität*, интенциональность поля, в рукописях Финка не уделяет особого внимания, используя его как нечто само собой разумеющееся. В схемах этот термин фигурирует как «*Feldintentionalität u. Raum*», обозначая, очевидно, пространственную (чувственную) составляющую.

Модифицируя понятие интенциональности в акте сознания времени, Финк настаивает на разделении интенциональности на «продольную интенциональность» (*Längsintentionalität*) и «поперечную интенциональность» (*Querintentionalität*)⁸. Это самобытное разделение связано с теми же целями, что и разделение на наполненность и пустоту, на ре-презентацию и де-презентацию. Как отмечает Р. Бружина, «продольную интенциональность» следует отнести к структуре де-презентации как к своего рода «горизонтной де-презентации», то есть включающей в себя горизонты прошлого и будущего. «Поперечная» же интенциональность является свойством акта сознания настоящего. Разграничивая эти два вида интенциональности, Финк опять-таки вычленяет компонент «пустотности», «отсутствия» в конституировании времени. И указывает на тот факт, что сознание настоящего (*Vergegenwärtigung*), приведение-в-настоящее осуществляется «в горизонте отсутствия» [1, р. 370–371], в динамике внутренней взаимосвязи присутствия и отсутствия. Де-презентация (*Entgegenwärtigung*) лишь условно может быть названа отсутствием, лишь в том смысле, в котором через отсутствие понимается сознание прошлого и будущего. Де-презентация Финка добавляет еще одно измерение в феноменологию времени, и требует тем самым особый вид интенциональности.

Для Финка является значимой проблемой сама взаимосвязь между *Entgegenwärtigung* и *Feldintentionalität*, благодаря которой время и раскрывается как единство колебаний времени, *Schwingungseinheit der Zeit*⁹. Иными словами, взаимосвязь между компонентами пустого времени (*leere Zeit*), конституирования пустого времени. Как уже отмечалось, столь пристальное внимание к пустотности времени связано с настаиванием Финка на рассмотрении времени как не-предметного условия любой предметности, времени как условия опыта, отличного по своей сути от «наполненного» опыта. Термин «единство колебаний», демонстрирующий естественнонаучную метафорику феноменологического языка, не является единственной возможностью прояснить природу времени. Финк

приписывает времени также надломленность (*Brüchigkeit*¹⁰), заменяя традиционную метафору потока метафорой звука. «Суть времени, – пишет Финк, – состоит в его «надломленности». Надломленность времени делает возможным сущее»¹¹.

Таким образом, основой рассуждений Финка является попытка объяснить кантовскую формулу времени («время как условие») с помощью феноменологической дескрипции. Эта цель, которую, несомненно, ставил и Гуссерль, Финк приводит к не менее спорным результатам. На мой взгляд, эта цель, по Финку, требует решения двух основных задач. Во-первых, необходимости связать теорию времени в трансцендентальной философии Канта с феноменологическим анализом Гуссерля. И во-вторых, решить проблему языка феноменологической дескрипции применительно именно к темпоральной тематике.

По поводу первой задачи мы находим следующее. В заметках, относящихся к его диссертации, Финк пишет: «[Необходима] более глубокая интерпретация кантовского предложения о том, что трансцендентальная способность воображения есть “ингредиент восприятия”: таким образом, не только трансцендентальная способность воображения как протенция и ретенция, принадлежащие презентии, но и трансцендентальная способность воображения как чистое колебание времени (пустое время) есть наполняемость восприятия: таким образом, презентия, также и в качестве первичной импрессии, как наполнение, а именно как первичное наполнение, лежит в основе колебаний времени»¹².

Почти отождествляя трансцендентальную способность воображения с колебаниями времени как «ингредиентом восприятия», Финк вряд ли вносит ясность в феноменологическую схему сознания времени. Однако возможностью столь радикального хода он обязан не только Хайдеггеру, как может показаться, но и самому Гуссерлю. В одном из приложений тома, посвященного анализу пассивного синтеза, мы находим замечание Гуссерля о том, что синтез продуктивной способности воображения Канта в феноменологии является ничем иным, как пассивным конституированием [4, S. 275–276].

Что же касается второй проблемы, то здесь Финк, как представляется, испытал то же влияние, что и Хайдеггер, однако в отличие от своего коллеги, не выстроил самостоятельного языка описания. Финк упоминает пример Гуссерля о звуке как темпоральном объекте не только как один из возможных примеров. Звук – это не просто модель изучения восприятия времени, это и модель для создания языка описания этого восприятия. Феноменологическая соотнесенность звука и времени дает повод для более глубокой интроспекции, нежели просто поиск аналогий

между восприятием звука и восприятием времени. В комментариях Финка звук – это пример «имманентной данности»¹³, описания которого строится не по принципу описания его чувственного содержания, но как описание содержания сознания. Однако используется метафорика звукового восприятия – громкость (Laut), тишина (Stille), слушание (Hören), удерживание (Aushalten). Иными словами, именно акустическое восприятие послужило основой метафорики описания феноменологии времени.

Как известно, в философии Гуссерля мы не найдем достаточно разработанной феноменологии чувственности. – На это указывал Мерло-Понти, обосновывая собственные феноменологические идеи. У Гуссерля нет разницы между акустическим, оптическим или тактильным содержанием восприятия. В феноменологии времени Гуссерля чувственность, как и сама по себе пространственность, не выделена как значительный структурный компонент. Конституирование пространства (вещи) не включено как нечто само собой разумеющееся в проблему конституирования времени.

В отличие от Гуссерля, Финк вводит инстанцию пространства в качестве четвертого временного горизонта после прошлого, настоящего и будущего. «Если воспоминание настоящего является ре-презентацией, то должна быть показана лежащая в ее основе де-презентация. И тут мы наталкиваемся на проблематику пространства. Воспоминание настоящего можно феноменологически объяснить только исходя из фундаментального анализа пространства. Тем самым “пространство” проявляет себя как четвертое измерение времени. Иными словами, анализ “временности”, насколько временность должна быть временностью потока переживаний, как трансцендентальное время, не отделим от момента “пространства”. Изначальная временность как смысл бытия трансцендентальной субъективности всегда пространственна»¹⁴.

Более того, в качестве пятого горизонта у Финка выступает «возможность» как сфера потенциального опыта мира и сознания, как возможность действительности (Wirklichkeit) времени. Финк модифицировал, таким образом, традиционную схему времени, состоящую из трех горизонтов, исходя из феноменологического видения. Пять горизонтов времени, по Финку, составляют процесс конституирования сознания времени – прошлое, настоящее и будущее как актуальное время, пространство и «возможность»¹⁵.

Концепция Финка отличается, тем самым, его вниманием к «пустотным», но отнюдь не бессодержательным сторонам процесса конституирования времени. Акцентируясь на горизонтах де-презентации,

то есть «нереальных» горизонтах прошлого и будущего, анализ времени тем не менее направлен на взаимосвязь и динамику всех конституэнттов. Не-предметные горизонты выполняют роль связующих компонентов в живом потоке времени и бытии сознания.

Единственная трудность, возникающая при рассмотрении феноменологии времени Финка – не является ли время, внутренняя взаимосвязь которого осуществлена за счет «не-реальных» горизонтов, и само не реальным? Не приводит ли феноменологическая соотнесенность основных конститутивов времени с трансцендентальной способностью воображения к тому, что время – лишь плод воображения¹⁶? Вряд ли, на мой взгляд, идеи Финка дают достаточно оснований для столь неправильных выводов, так же как и идеи Гуссерля или Хайдеггера. Однако, невозможно не оценить оригинальность и чуткость интуиций Финка, демонстрирующих истинно феноменологический подход к фундаментальным проблемам времени и сознания.

Примечания

¹В данной статье я намерено «оставляю за скобками» вопрос о влиянии, или взаимовлиянии, Хайдеггера, с целью сохранить аутентичность идей Финка. Эта тема заслуживает, несомненно, более глубокого исторического анализа.

²Здесь и далее терминология Финка цитируется по его манускриптам, прежде всего манускрипту ZVII, посвященному данной теме. Я благодарю г-на Зеппа, руководителя Архива Финка во Фрайбурге, за возможность работы с данными манускриптами в феврале 2008 года. Ich danke Herrn Sepp, den Leiter des Fink-Archives in Freiburg, für die Möglichkeit, die Manuskripte von E.Fink im Februar 2008 anzusehen.

³Z VII IX/2a: Die Füllung der Leeren-Zeit geschieht in der Erfahrung. Leere-Zeit = Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.

⁴Z VII IX/2a: Die Einheit von Entgegenwärtigung u. Feldintentionalität nennen wir die Schwingungseinheit der Zeit oder die leere Zeit.

⁵В переводе этого труднопереводимого на русский язык термина я предлагаю латинообразную версию, опираясь на английский вариант de-presencing, введенный Рональдом Бружиной [1, p. 368–369].

⁶Z IV 23a: Zeitanalyse: Meine unterscheidet sich von der Husserls durch den Aufweis der andersartigen Intentionalität der Konstitution des Zeitzusammenhangs. Zeit ist “Bedingung der Möglichkeit” jeder Gegenständlichkeit, ist aber selbst nicht gegenständlich. Zeit ist die Einheit von Gegenwart und Horizonten (Entgegenwärtigungen). Entgegenwärtigungen sind vorgängig vor den Protentionen und Retentionen. Vergangenheit und Zukunft sind keine “einlösbaren” Strecken. [Анализ времени: Мой

отличается от гуссерлевского указанием на другого рода интенциональность конституирования временной взаимосвязи. Время есть «условие возможности» любой предметности, но само не предметно. Время есть единство настоящего и горизонтов (де-презений). Де-презении предшествуют протенциям и ретенциям. Прошлое и будущее не являются «выполнимыми» отрезками.]

⁷Термин, используемый Гуссерлем, Финк также интерпретирует весьма своеобразно [3]. Варианты перевода этого термина на русский язык различны. А. В. Михайлов в переводе Идей 1 (Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999) использует различные варианты, такие как «реактуализация», «актуализация в настоящем», «вызывание в себе». В. И. Молчанов в переводе десятого тома Гуссерлианы «Феноменология внутреннего сознания времени» использует термин «воспроизведение».

⁸Возможный вариант перевода этих двух терминов также: «вдоль-интенциональность» и «поперек-интенциональность». Ср. Z IV 3a: Die Zeitanalytik Husserls leidet unter dem Mangel, dass die prinzipielle Scheidung von „Querintentionalität“ und „Längsintentionalität“, die doch bereits in „Zeitbewusstsein“ von 1905 gefunden, nicht radikal und konsequent durchgeführt wurde. [Аналитика времени Гуссерля страдает тем недостатком, что в ней не было радикально и последовательно проведено принципиальное разделение на «поперечную интенциональность» и «продольную интенциональность», открытое уже в «Сознании времени» 1905 года.]

⁹Z VII XVII/5a: Mein wichtigstes Problem in Chiavari ist die Aufhellung des Zusammenhangs von „Entgegenwärtigung“ und „Feldintentionalität“: beides ist am Ende einig und nichts anderes als die ursprüngliche Einheit der Zeitlichkeit oder besser Zeitigung. [Моя важнейшая проблема в Хиавари (название местности – *Т. Л.*) – это прояснение взаимосвязи «де-презении» и «интенциональности поля»: обе в конечном итоге едины и являются ничем иным как изначальным единством временности, или лучше, времени.]

¹⁰Это немецкое слово в обычном случае переводят также «хрупкость», «ломкость», «шаткость». Мне показалось подходящим слово «надломленность», поскольку прилагательное brüchig употребляют также, говоря о дрожащем голосе.

¹¹Z VII X/7a 2: Das Wesen der Zeit besteht in ihrer „Brüchigkeit“. Zeitbrüchigkeit ermöglicht Seiendes.

¹²Z VII XXI/3a: In „Vergegenwärtigung und Bild“ II: eine tiefere Interpretation des Kantischen Satzes, dass die transcendente Einbildungskraft „ein

Ingrediens der Wahrnehmung” sei: also nicht nur die transcendente Einbildungskraft als Protention und Retention, also mitgehoerig zur Praesentation, sondern die transcendente Einbildungskraft als reine Zeitschwingung (leere Zeit) ist die Fuellbarkeit der Wahrnehmung: also die Praesentation, auch als Urimpression, eben als Fuellung und zwar als Urfuellung, ruht auf dem Grunde der Zeitschwingung.

¹³ZVII X/5a; ZVII IX 3a; ZVII IX/4a. Cp.также [2, S. 153].

¹⁴Z VI 26a: Wenn die Gegenwarterinnerung eine Vergegenwärtigung ist, so muss die ihr zugrunde liegende Entgegenwärtigung aufweisbar sein. Damit stoßen wir an die Problematik des Raumes. Gegenwarterinnerungen sind nur phänomenologisch aufklärbar aus einer Fundamentalanalyse des Raumes. Damit zeigt sich der “Raum” als die 4. Dimension der Zeit. M.a.W. die Analyse der „Zeitlichkeit” sofern sie Zeitlichkeit des Erlebnisstromes sein soll, transcendente Zeit, ist gar nicht ablösbar vom Moment des „Raumes”. Die ursprüngliche Zeitlichkeit als der Seinssinn des Transcendentales Subjektivität ist immer räumlich. Данная цитата приведена по статье Бружина [1, p. 381].

¹⁵ZVII XVII/29a: Statt der traditionellen 3 Zeithorizonte weise ich 5 auf: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeit mit dem Raum als 4. Horizont. Dann die „Möglichkeit” als 5. Horizont.

¹⁶Cp. R. Bernet. Real Time and Imaginary Time: On the Husserlian Conception of Temporal Individuation. In: Husserl on the Logic of Experience. Edited by Gary Banham. Palgrave Macmillan. 2005.

1. Bruzina R. The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: New Ideas.– Freiburg, 1930–1933. Alter № 2. 1994.
2. Fink E. Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs.– Den Haag, 1958.
3. Fink E. Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit, in Studien zur Phänomenologie. 1930–1939.– Den Haag, Nijhoff 1966 (Phaenomenologica, 21).
4. Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis // Husserliana XI.– The Hague, 1966.
5. Husserl E. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18), hrsg. von D.Lohmar, R.Bernet // Husserliana XXXIII, 2001.

Анна Шиян

**ТРАКТОВКА ОЙГЕНОМ ФИНКОМ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ**

Аналізується розуміння Ойгеном Фінком завдань і особливостей гуссерлевої феноменології і запроваджене Фінком розрізнення «тематичних» і «оперативних» понять. Розглядається оперативне поняття філософування самого Фінка – буття, що зумовлює зміщення інтересу Фінка від гуссерлевої до гайдеггерової феноменології.

Ключові слова: тематичні й оперативні поняття, трансцендентальне, буття.

Анализируется понимание Ойгеном Финком задач и особенностей гуссерлевской феноменологии и введенное Финком различие «тематических» и «оперативных» понятий. Рассматривается оперативное понятие философствования самого Финка – бытие, которое обуславливает смещение интереса Финка от гуссерлевской к хайдеггеровской феноменологии.

Ключевые слова: тематические и оперативные понятия, трансцендентальное, бытие.

Eugen Fink's understanding of main problems of Husserl's phenomenology and his incorporation of difference between thematic and operative notions are analysed. Being as the operative notion of Fink's philosophy as the reason of Fink's moving from Husserl's to Heidegger's phenomenology is investigated.

Keywords: thematic and operative notions, transcendental, being.

Творчество Ойгена Фінка умовно можна розділити на дві частини. Перша частина включає роботи по роз'ясненню, інтерпретації і критичній феноменології Гуссерля. До другої частини відносяться власні розробки Фінком онтологічної проблематики і його дослідження буття людини в світі. Творчество Фінка цього періоду явно знаходилося під впливом М. Хайдеггера. Це ділення не є строго хронологічним. Якщо розробкою онтологічної проблематики Фінк займався, в основному, в пізній період творчості, то феноменологія Гуссерля привертає його, пускає не систематичне, увагу на протязі всієї його життя: з 1928 по 1937 г. він є асистентом Гуссерля (спочатку – штатно, потім – приватно) і публікує ряд досліджень по філософії свого вчителя, після Першої світової війни регулярно виступає з доповідями на феноменологічних конгресах і пише статті по феноменології.

В данной статье мы не будем анализировать VI Медитацию, опубликованную Финком (по данному в свое время совету Гуссерля) в качестве своей диссертации после войны, в которой систематически излагается трансцендентальная феноменология и трансцендентальный метод. Эта работа требует специального внимания и рассмотрения. Настоящий текст можно рассматривать как пропедевтику к такому исследованию.

Здесь мы обратимся к работам О. Финка, посвященным феноменологии Гуссерля («Оперативные понятия феноменологии Гуссерля», «Что хочет феноменология Гуссерля», «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля и ее критика в современной литературе», «Рефлексия в гуссерлевской феноменологической редукции», «К проблеме онтологического опыта», «Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля» и др.) с целью выявления его понимания, критики и интерпретации феноменологии Гуссерля. Экспликация позиции Финка в отношении философии Гуссерля представляется очень важной и необходимой, так как не только предоставляет возможность зафиксировать предпосылки и не проявленные моменты в феноменологии Гуссерля, но и открывает новый подход к анализу любого философствования.

Соответственно этим моментам данная статья включает в себя две части. В первой части рассматривается финковская экспликация и критика феноменологии Гуссерля. Во второй части речь пойдет, возможно, о самом главном достижении Финка в философии – о различии тематических и оперативных понятий, о различии, которое уже сегодня используется как средство для историко-философского анализа текстов.

1. От трансцендентальной субъективности к бытию мира

Финк придерживается трансцендентальной версии феноменологии Гуссерля и при рассмотрении философии своего учителя опирается именно на нее. Возможно, это потому, что именно в последние годы Гуссерля он в качестве его помощника проводил с ним много времени.

Тем не менее, мы сначала попытаемся найти в работах Финка понимание им задач феноменологии, которое эксплицируется не на трансцендентальном языке. В статье «Феноменологическая философия Гуссерля и ее критика в современной литературе» Финк пишет, что главная проблема феноменологии – это понять мир в его целостности. Понять мир – означает понять его сущность (Wesen), бытие (Sein), первоначало (Ursprung, Anbiginn), основание (Grund). В данном контексте Финк использует (в разных местах этой статьи) эти слова как синонимы и замечает, что этот вопрос является вечным вопросом для человека, на который отвечает миф, теология, философские размышления [4, с. 338]. «Мир, – пишет

Финк, – в загадочности и вопрошаемости своего бытия схватывается посредством отношения к «миротрансцендентной» первопричине, мировому началу, богу и т. д.» [4, с. 338]. То есть феноменология, как и другие области культуры, пытается ответить на вопрос, что такое мир.

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что Финк подчеркивает, что основание, сущность мира находится вне мира, является трансцендентным миру. На первый взгляд, кажется, что для феноменологии эта исходная установка звучит несколько странно. Она противоречит общепринятой интерпретации феноменологии как имманентной философии и идет в разрез с ее лозунгом «к самим вещам», который подразумевает раскрытие «вещей» исходя из них самих, без отсылки к чему-то другому. Может быть, Финк предлагает какое-то свое, особенное понимание феноменологии, которое отличается от «аутентичного» Гуссерлевского варианта? Вовсе нет! Самым простым подтверждением этому служат слова из предисловия Гуссерля к статье Финка «Феноменологическая философия Гуссерля и ее критика в современной литературе» в Кант-штудиум. В нем Гуссерль подчеркивает, что у Финка нет ни одного предложения, которое я (то есть Гуссерль) не мог бы себе полностью присвоить, которое я не мог бы признать как исключительно мое убеждение [4, с. 320].

Попытаем понять с содержательной точки зрения, почему Финк прав. Прежде всего необходимо заметить, что феноменология, как и любая философия, начинается не с редукции, эпохе и с феноменологической установки, а с фиксации исходной проблемы и описания (осознания) этой проблемы. У Гуссерля чаще всего речь идет о конкретных вопросах, на которые мы наталкиваемся в повседневной или научной установках (для феноменологии эти установки равнозначны – как естественная установка, в отличие от феноменологической). Например, это проблема восприятия трансцендентного предмета, непроясненности в логике и т. д. Чтобы решить эти вопросы, надо несколько отстраниться от них, выйти из привычного мира, в котором они функционируют. То есть совершить ту операцию, которую Гуссерль назвал позже эпохе и редукцией. Или в случае с Гуссерлем можно сказать так: Ответ на вопрос Гуссерль пытается найти путем исследования того опыта сознания, в котором эти проблемы нам даны, а для этого надо из этого опыта выйти. Здесь реализуется очень простая мысль: нельзя одновременно думать и рассуждать о том, как ты думаешь; действовать и думать о том, как ты это делаешь. То есть ответ будет находиться вне мира, в котором ты наткнулся на проблемы. Это и означает, что он будет ему трансцендентен.

Можно сказать, что феноменология начинается с фиксации различия между миром и сознанием. В «Логических исследованиях» это различие фиксируется как различие между предметом, значением и актом сознания; в Идеях I Гуссерль обосновывает различие двух видов бытия – бытия вещей и бытия сознания – через различия внешнего и имманентного восприятия. И сознание в феноменологическом понимании (как осознание опыта сознания) вместе с его смыслами всегда трансцендентно миру.

Финк замечает, что именно этим феноменология отличается от неокантианства, где интерпретация проблемы мира остается имманентной миру (с учетом имманентных форм мира) [4, с. 338]. Вероятно, Финк имеет в виду, что в неокантианстве мир является миром, сконструированным субъектом. Априорные формы чувственности и категории рассудка тоже относятся к субъекту, и субъект при помощи их в ходе своей мыслительной деятельности конструирует мир. То есть различие сознания (мышления) и мира, как нечто трансцендентного сознанию, в неокантианстве отсутствует.

Да, в статье «Феноменологическая философия Гуссерля и ее критика в современной литературе», когда ее автор говорит о едином начале мира и т. д., то невольно Финком совершается некая метафизикация феноменологии. Гуссерль занимался, в основном, конкретными «вещами», конкретными проблемами, но все-таки иногда опускался/поднимался до рассуждений о мире в целом. Я думаю, эта линия, идущая от всеобщих систем немецкого идеализма, не является самой интересной в философии Гуссерля. Но в принципе, мысль Финка вполне верна и в отношении к конкретным вещам, которыми занимается феноменология: феноменологом должен тематизироваться переход от повседневного мира в имманентный мир сознания, где и ищется смысл (сущность, первоначало и т. д.) вещей окружающего мира. «Познание (в широком смысле), – пишет Финк, – есть одностороннее отношение одного сущего (в бытийном способе сознания) к другому сущему» [4, с. 358]. «Другим» сущим, через которое понимается все остальное сущее, в феноменологии может выступать лишь сознание. Сознание, понимаемое определенным образом, в поздний период творчества обозначается Гуссерлем как «трансцендентальная субъективность».

Редукция, эпохе и достигаемая в результате применения этих операций трансцендентальная субъективность и есть путь к постижению основ мира. «Всеми способами, истолковывающими постановку задачи “естественно ориентированной” философии, – пишет Финк, – феноменология спрашивает о бытии мира. Но, не захватывая сам мир в бытии, она спрашивает об этом после того, когда она – познавая бытие

мира как трансцендентальную значимость – соотнесется с трансцендентальной субъективностью, в жизни которой мир «значим» [4, с. 353–354]. Финк подчеркивает, что вопрос о бытии мира превращается в вопрос о сущности трансцендентальной субъективности. Именно поэтому в этой и других своих статьях Финк пристально и внимательно всматривается в трансцендентальную субъективность, подвергает ее критическому анализу. Мне представляется интересным, что среди других критических замечаний Финка есть и такие, которые, несмотря на всю корректность и уважительность, с которой они высказываются, ставят под сомнения, хотя и неявным образом, саму возможность трансцендентальной феноменологии достигнуть своей цели, то есть понять мир, исходя не из него самого, а из другого сущего, то есть из сознания. Для пояснения этой мысли рассмотрим в осторожную критику Финка внимательней, привлекая для этого другие статьи, посвященные феноменологии Гуссерля.

Финк обращает внимание на то, что при последовательном проведении линии трансцендентального субъективизма трансцендентальную ноэму приходится трактовать как *сам предмет*, в то время как у Гуссерля есть также утверждения, что ноэма *указывает на предмет*. И то, и другое встречается в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии». Финк подчеркивает, что ноэму как сам предмет исследует трансцендентальная феноменология, а во втором случае, когда ноэма есть указание на предмет, ее рассматривает трансцендентальная психология. Сам Гуссерль в «Идеях I» не всегда четко и однозначно их разделяет. В этом его упрекает Финк, подчеркивая, что тематика трансцендентальной феноменологии – сам мир как ноэма, а точнее становление мира в трансцендентальной субъективности.

Но если мы, следуя Финку, встанем на позицию жесткой и последовательной трансцендентальной феноменологии, то увидим, что она имеет тотальный характер. Это означает, что ничего, кроме трансцендентального сознания, не существует и стирается принципиальное для феноменологии различие между двумя видами сущего: между сознанием и миром. То есть феноменология становится имманентной философией, похожей на трансцендентализм Фихте и «критицизм» кантианцев, от которого и пытается жестко отгородиться Финк. Но к такому выводу в статье «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля и ее критика в современной литературе» Финк не приходит. Но в статье «Проблема феноменологии» Финк отмечает определенную наивность Гуссерля, который, по мнению Финка, переносит эйдетический метод исследования сущего на сознание [3, с.

217]. Возможно, здесь Финк косвенно упрекает Гуссерля в имманентизме, подразумевая, что разные типы сущего требуют различных методов исследования, в противном случае их различие не имеет смысла.

Более определенно об опасности последовательного трансцендентализма в феноменологии (мы не утверждаем, что трансцендентализм у самого Гуссерля был последовательным) Финк пишет в работе «Рефлексия в гуссерлевской феноменологической редукции». В ней Финк обращает внимание на то, что «"сами вещи" "со всеми своими потрохами" принимаются обратно в трансцендентального субъекта» [5, с. 320]. Для Финка это означает, что «сами вещи» являются призраком трансцендентальной субъективности. Или, другими словами, которые, впрочем, сам Финк не произносит, трансцендентальная субъективность сама становится единственным бытием. Это для Финка является абсолютно неприемлемым. Он считает, что выход трансцендентальной субъективности на передний план во многом обусловлен непроясненностью понятия бытия у Гуссерля. В работе «Рефлексия в гуссерлевской феноменологической редукции» Финк обращает внимание на то, что понятие «бытие» неявно присутствует у Гуссерля и в Генеральном тезисе естественной установки, и в лозунге «К самим вещам», но Гуссерль его не проясняет [5, с. 306].

Чтобы понять, насколько обоснованы претензии Финка к Гуссерлю, необходимо разобраться со значениями слова «бытие». Дело в том, что «бытие» у Гуссерля не несет никакой особой нагрузки, означает просто «существование» и в этом своем значении не требует никакого дополнительного прояснения. И когда Финк повторяет вслед за Гуссерлем (в разных вариантах), что феноменология возвращается к бытию мира и т. д., то у последнего «бытие» играет лишь техническую роль (также как и в лозунге «К самим вещам», если оно там вообще подразумевается). Главная задача Гуссерля – конституировать, усмотреть не просто существование «самих вещей», а их суть, что они сами есть такое. Видимо, то, что поиски «бытия» для Гуссерля не принципиальны, понимал и сам Финк. Так, в статье «Рефлексия в гуссерлевской феноменологической редукции» он пишет: «Если темное имя «бытия» ничего другого не означает, кроме законности полагающего субъекта, кроме «тетического характера» предмета для сознания, то только тогда может быть с помощью «эпохе» открыт размер изначальности» [5, с. 320]. То есть, по мнению Финка, никакого Бытия с большой буквы феноменология Гуссерля достигнуть не может. Мы добавим, и не стремится.

Сам Финк ставит акцент на понятии «бытие», сначала очень осторожно, почти незаметно (в статье «Феноменологическая философия Эдмунда

Гуссерля и ее критика в современной литературе»), а потом все настойчивее и настойчивее, видимо, находясь под влиянием Хайдеггера. Но что же Финк понимает под бытием? Четкий ответ на этот вопрос он не дает.

Но как же соотносить стремление Финка вслед за Гуссерлем создать строго трансцендентальную философию с его убеждением в том, что до конца проведенный трансцендентализм не оставляет нам возможности непосредственно приблизиться к бытию, поскольку в этом случае бытие будет лишь тенью трансцендентальной субъективности. И, кажется, из-за опасности имманентизма, когда все есть лишь трансцендентальное сознание, Финк готов отказаться от трансцендентализма и заняться непосредственным исследованием бытия, без исследования опыта сознания, в котором оно дается. Это означает, по сути, отказ исследовать одно сущее с помощью другого сущего, то есть это есть отказ от провозглашенного им основного принципа феноменологии. Как объяснить эти интенции в философии Финка? Мы сделаем рискованное предположение, что на формирование Финка особое влияние также оказала немецкая классическая философия (а не только феноменология Гуссерля) с всеобщими и всеохватывающими понятиями, такими как дух, разум, Абсолют и др. Так, например, в работе «Что хочет феноменология Гуссерля» Финк формулирует задачи феноменологии, в основном, на языке немецкой классики: он говорит о феноменологии как о самоосмыслении духа, о движении разума, о необходимости поиска сущности субъективного духа и т. д. Конечно, Гуссерлю тоже не чужд этот язык, но все же он его пытается вписать в свое понимание философии, но не наоборот, что иногда можно наблюдать у Финка.

Может быть, это объясняет тот факт, что в феноменологии Гуссерля заложены возможности избежать любого вида имманентизма. И в связи с этим, то, за что осторожно критикует Финк Гуссерля в статье «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля и ее критика в современной литературе», нам представляется скорее сильной стороной основоположника феноменологии. Так, то, что Финк называет вслед за Гуссерлем феноменологической психологией, как раз и позволяет удерживать два вида сущего: трансцендентальное сознание и предмет, к которому оно относится. Возможно, удерживать два вида сущего в ходе описания опыта сознания в феноменологической установке Гуссерлю помогает внимание к понятиям обыденного опыта, которые отсылают нас к миру естественной установки. Например, при рассмотрении восприятия вещи в лекциях «Вещь и пространство» и др. работах Гуссерль пишет об изменении оттенков в окраске вещи, говорит о восприятии переднего и заднего плана, о восприятии поверхности вещи,

ее формы, окружающих ее предметов и т. д. Все это и многое другое (например, отсутствие ясного разграничения между трансцендентальной феноменологией и феноменологической психологией в Идеях I. Это утверждает Финк в статье «Феноменологическая философия Гуссерля и ее критика в современной литературе» и посвящает этой проблеме несколько страниц. И Гуссерль со всем абсолютно согласен. – См. предисловие к этой статье) позволяет утверждать, что Гуссерль так и не стал строгим трансценденталистом.

2. Трансцендентальные и оперативные понятия

В трансцендентальной феноменологии Гуссерля Финк обнаруживает «непроясненные понятия», он их называет «оперативными понятиями» [2]. Это понятия, которые философ постоянно использует в своей работе, но при этом их не разъясняет. Они всегда остаются в тени. В отличие от оперативных, в тематических понятиях выражается содержание конкретной философии, фиксируется мысль философа. Оперативные понятия – это понятия, используемые для образования и проявления тематических понятий. Оперативные понятия фиксируют принципы конкретного философствования, его предпосылки; характеризуют само понятийное поле данной философии. Важно обратить внимание на тот момент, что оперативные понятия, анализируемые Финком, можно понимать не только как непроявленные предпосылки конкретного философствования, но и как мыслительные средства философа, за которыми стоят определенные способы мышления. Оперативные понятия есть ответ на вопрос «как» мыслит философ, в отличие от тематических, характеризующихся вопросом «что» говорит мыслитель. То, что средства мышления не рефлексуются самим философом, отнюдь не умаляет их значения, считает Финк. И даже наоборот, оперативные понятия – это самое интересное и важное в философии. С этим легко можно согласиться: философия Платона, Декарта, Канта, да и любого другого творца (по выражению Финка), не обязательно философа, сейчас для нас интересна прежде всего своим методом мышления, своим способом рассуждения и рассмотрения проблем, и в меньшей степени – своим содержанием, которое со временем все равно в какой-то мере устаревает.

Особое место по отношению к оперативным понятиям, по Финку, занимает феноменология Гуссерля. Одна из задач Гуссерля – выявление предпосылок в человеческом сознании, действующих в ходе восприятия окружающего мира. Для этого он направляет свой взор на само сознание и понятийно выражает то, над чем мы раньше не задумывались, но что всегда присутствует в нашем опыте. То есть на языке Финка можно сказать,

что Гуссерль проясняет оперативные понятия, которыми мы пользуемся в обыденной жизни. Гуссерль пытается описать, как мы осознаем, воспринимаем, слышим, видим и т. д. Для осуществления этой своей задачи Гуссерль сам использует такие методы (или мыслительные средства) как редукция, эпохе, переход из естественной установки в трансцендентальную, которые сам понятийно фиксирует и подробно описывает. Поэтому они являются одновременно и предметом его исследования, и средством достижения поставленных целей, в том числе и цели их описания, то есть являются одновременно и тематическими, и оперативными понятиями.

Хотелось бы обратить внимание, что главной причиной непроясненности «оперативных понятий» Гуссерлем для Финка является то, что Гуссерль, по его мнению, не смог достаточно долго удержаться в трансцендентальной установке и не создал специальной трансцендентальной логики и трансцендентального языка. С точки зрения Финка, они бы сняли все противоречия, к которым ведет непроясненность оперативных понятий, и тогда понятия обыденного языка не вклинивались бы в феноменологическое описание опыта, внося в него явную неоднозначность. Так, например, снялось бы противоречие в понимании феномена как самораскрытия вещи и феномена как данности сознания, в понимании конституирования и исполненной работы как конструирования и как усмотрения данности. Видимо, Финк считает, что мышление на трансцендентальном языке и с помощью трансцендентальной логики дало бы возможность философствовать вне этих классических дихотомий. По Финку получается, что метафоры, используемые в философском описании и взятые из обыденного языка¹, надо не только распознать как метафоры, но и совсем убрать, заменить их на трансцендентальные выражения, не имеющие ничего общего со сферой обыденного опыта. Эту мысль подтверждает также высказывания Финка о своеобразной закрытости трансцендентального языка [4, с. 177].

Однако существуют и другие пути прояснения трансцендентальных понятий. На один из них указал В. И. Молчанов [1, с. XXII–XXIII]. Речь идет об использовании в феноменологическом описании понятий, более адекватных нашему опыту сознания. Я думаю, здесь речь идет об описании конкретного опыта с помощью свойств и характеристик предмета этого опыта, которые мы в обыденной установке не замечали, но которые проявляются в феноменологической установке, при более пристальном всматривании. Не случайно в поздний период творчества Гуссерль много пишет о соотносительности «трансцендентального опыта» с психологическим (в гуссерлевском смысле) опытом сознания: в

«Амстердамских докладах», в статье «Феноменология» для Британской энциклопедии и т. д. Это говорит о понимании невозможности осуществить описание опыта сознания только на трансцендентальном языке и о необходимости учитывать два языка описания.

Финк же в статьях, посвященных феноменологии Гуссерля, предпочитает говорить об «опыте бытия», но в силу непроясненности самого бытия, также становится непонятен и язык, на котором может быть описан его опыт. Тем не менее, на что мы уже обратили внимание в начале статьи, сам Финк формулирует задачи феноменологии в том числе на языке, близком к повседневному опыту (он говорит о понимании окружающего мира и пр.), хотя в работах о Гуссерле он пытается этого избежать.

К сожалению сам Финк не оценил важность собственного различения оперативных и тематических понятий. В статье «К проблеме онтологического опыта» Финк утверждает, что главная задача философии – мышление бытия, а отнюдь не прояснение оперативных понятий [7, с. 133]. То есть Финк отказывается от рефлексии над собственным (или чьим-то другим) мышлением и предпочитает мыслить. То есть он выбирает философствовать самому, а не рефлексировать над философствованием (неважно своим, или чужим). Но ведь рефлексия над собственными предпосылками и над собственным сознанием – неотъемлемая черта феноменологии. Значит ли это, что Финк теперь окончательно от нее отвернулся? Однако не все так просто. Маркировка Финка как отступника от феноменологии Гуссерля не может быть однозначной и окончательной. Это не позволяет сделать один из принципов феноменологии, а именно, о необходимости различия между высказанными философом мыслями и тем, как они реализуются в конкретной философской работе. В отношении Финка это означает, что нельзя смешивать принципы, которые он декларирует, говоря о бытии, и то, как он их осуществляет в своих работах. То есть, чтобы разобраться, как Финк осуществляет мышление бытия, является бытие у самого Финка оперативным или тематическим понятием, надо обратиться к работам его позднего периода: «Существование и сосуществование» («Existenz und Coexistenz»), «Мир и конечность» («Welt und Endlichkeit»), «Основные феномены человеческого вот-бытия» («Grundphänomen des menschlichen Dasein») и др. Но это тема совсем другого исследования.

Примечания

¹ Финк считает, что в естественной установке мы также используем понятие «феномен»: Там оно обозначает, прежде всего, саму себя показывающую вещь, вещь (Ding) в своем явлении». Кроме того, Гуссерль использует метафору потока (поток сознания), говоря о сознании-времени.

Да и сам лозунг «К самим вещам» – это тоже метафора, вполне встречающаяся в обыденном языке (а в русском она употребляется в виде выражения «суть дела»). Эпохе тоже можно понимать как метафору, ведь его точный перевод – задержка, остановка. Именно в таком значении это слово использовалось (а может, и сейчас используется) в обыденном греческом языке. Гуссерль нагружает эпоху новыми значениями. Я, считаю, что выражение акт сознания – тоже метафора, так как никакого отдельного акта сознания выделить невозможно.

1. Молчанов В. И. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в «Картезианских медитациях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. IX–XXX.
2. Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. – М.: РГГУ, 2008. – С. 361–381.
3. Fink E. Das Problem der Phänomenologie // Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. – Den Haag, Verlag Martinus Nijhoff, 1966.
4. Fink E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik // Kant-Studien, XXXVIII, Berlin, 1933.
5. Fink E. Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion // Fink E. Nähe und Distanz. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1976.
6. Fink E. Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? // Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag, Verlag Martinus Nijhoff, 1966.
7. Fink E. Zum Problem der ontologischen Erfahrung // Fink E. Nähe und Distanz. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1976.

Анна Бородецкая

СМЫСЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ФИНКА

Стаття присвячена дослідженню сенсу людського існування крізь призму основних екзистенційних феноменів – смерті, праці, панування, любові та гри. Згідно з Фінком, дані феномени дозволяють знайти справжній сенс життя, пробуджуючи приховані можливості людини і пошук нових рішень.

Ключові слова: *гра, екзистенційні феномени, сенс буття.*

Статья посвящена исследованию смысла человеческого существования сквозь призму основных бытийственных феноменов – смерти, труда, господства, любви и игры. Согласно Финку, данные феномены позволяют обрести подлинный смысл жизни, пробуждая скрытые возможности человека и поиск новых решений.

Ключевые слова: *игра, экзистенциальные феномены, смысл существования.*

This article is devoted to research sense of human existence through the prism of the basic existential phenomena – death, labour, domination, love and game. According to Fink these phenomena allow to find authentic sense of life, waking up the hidden possibilities of person and searching the new decisions.

Key words: *game, existential phenomena, sense of existence.*

Извечные поиски смысла жизни тревожат человечество на протяжении всего периода его существования. «Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да – то какой именно? Или жизнь есть просто бессмыслица, бессмысленный, никчемный процесс естественного рождения, расцветания, созревания, увядания и смерти человека, как всякого другого органического существа?» Мечты о том, что «мы родились не «даром», что мы призваны осуществить в мире что-то великое и решающее и тем самым осуществить и самих себя, дать творческий исход дремлющим в нас, скрытым от постороннего взора, но настойчиво требующим своего обнаружения духовным силам, образующим как бы истинное существо нашего «Я», постоянно волнуют нашу душу [11, с. 5]. Эта проблема стала центральной темой в экзистенциальной философии, представители которой рассматривали жизнь как «бытие к смерти». Ибо на грани смерти человек начинает иначе воспринимать окружающий мир и свое место в нем, освобождаясь от погруженности в будничные интересы, человек способен обрести понимание подлинного смысла собственного бытия. Но немецкий феноменолог Ойген Финк позволяет по-другому взглянуть на эту проблему. Ставя в основу своей концепции потенциальную

неограниченность человеческих возможностей, в качестве характерных для человека форм существования он выделяет такие феномены как смерть, труд, господство, любовь и игру, сопутствующие бытию человека и открывающие ему смысл бытия. Именно анализу концепции Финка и посвящена настоящая работа.

Рано или поздно каждый человек задумывается о смысле собственного существования, это прекрасно можно выразить словами Брэдбери: «С тех пор как мы научились говорить, мы спрашивали об одном: в чем смысл жизни? Все другие вопросы нелепы, когда смерть стоит за плечами. Но дайте нам обжить десять тысяч миров, что обращаются вокруг десяти тысяч незнакомых солнц, и уже незачем будет спрашивать. Человеку не будет пределов, как нет пределов вселенной. Человек будет вечен, как вселенная. Отдельные люди будут умирать, как умирали всегда, но история наша протянется в невообразимую даль будущего, мы будем знать, что выживем во все грядущие времена и обретем уверенность, а это и есть ответ на тот извечный вопрос. Нам дарована жизнь, и надо уж хотя бы хранить этот дар и передавать потомкам – до бесконечности. Ради этого стоит потрудиться!» [2, с. 417–418].

Смерть как «темная, устрашающая, пугающая сила», во все века и у всех народов несла отпечаток таинственности и мистичности [10, с. 382]. В связи с чем, вероятно, в обыденной жизни мы обычно избегаем темы смерти, чувствуя, хотя бы подсознательно, что, сталкиваясь с ней, даже косвенно, мы неизбежно становимся перед перспективой нашей собственной смерти. Отношение людей к тайне смерти всегда было двояким: с одной стороны, не хочется ни знать, ни думать о ней, а с другой – преодолеть боязнь и пугающие нас ужасы смерти, проникнуть в ее тайну, лишив чуждости и враждебности. Бессилие человека перед неминуемым концом прекрасно иллюстрирует Жан Бодрийяр с помощью притчи о Солдате, встретившего Смерть по пути с базара и вообразившего, что она ему подала какой-то угрожающий знак. Он просит у царя лучшего коня, чтобы ночью бежать в далекий Самарканд, подальше от Смерти. Царь удовлетворяет его просьбу, а затем призывает во дворец Смерть, чтобы упрекнуть ее за то, что она перепугала одного из его лучших слуг. Но удивленная Смерть отвечает: «Я вовсе не хотела его напугать. Этот жест я сделала от удивления и неожиданности, увидев здесь Солдата, ведь на завтра у нас с ним назначено свидание в Самарканде» [1, с. 133–135].

Хайдеггер, подобно Финку, представляет смерть онтологической характеристикой человеческого бытия. Жизнь, по его мнению, есть «бытие-к-смерти», выводящее человека из анонимности жизни к «собственному» бытию, дополняя возможное бытие человека до полного

бытия, таким образом, человек постулируется в мире осознанием собственной смертности [14, с. 250–251]. Свое собственное существование – тот факт, что он есть, – человек принимает во внимание и осознает благодаря феномену смерти, в котором открывается, что человек может и не быть. Иначе говоря, именно возможность не быть побуждает человека осмыслить, что же такое быть. Человек, в отличие от других живых существ, способен осознавать свою смертность и тем самым истину своего бытия, что он – есть, когда же он «забывает» эту истину, его существование не является подлинным. Так, своя собственная смертность открывается человеку в состоянии страха или ужаса как особого, тревожного состояния души, в котором человек пытается выйти из узкого круга сиюминутности и помыслить о своем существовании до крайнего возможного предела. Смерть как раз и есть этот предел, который придает какие-то очертания бытию, определяет его. Не помыслив своей смерти, невозможно осознать свое бытие, свое пребывание (*Dasein*) в мире и возвыситься к подлинному существованию, достойному человека [14, с. 254–256].

Так же и Финк утверждает, что «страх перед смертью, перед этой абсолютной властительницей есть, по существу, начало мудрости», поскольку смерть выводит человека перед самим собой, устраивает ему очную ставку со всей его судьбой и пробуждает рассуждения и смущающие душу вопросы [10, с. 382].

Что касается труда, то здесь следует подчеркнуть следующее: «Работая, человек высвобождается от инстинктивного руководства природы, начинает творить свою жизнь, создавая все необходимые для жизни средства; он деятельно изменяет девственную природу, вырывая у нее материал для постройки дома, изготовления одежды, производства всевозможных приспособлений, орудий труда, оружия и украшений. Работник гуманизирует природу и «о-натуривает» человека» [9, с. 190]. Труд основывает и обустроивает, возводит дом, очаг и приют, создает разные приспособления, изделия, снаряжения, машины, средства, необходимые для жизни [9, с. 192]. Исходя из вышесказанного, труд является способом самоутверждения человека в мире: в нем создаются не только продукты потребления, но и сам деятель, субъект труда – человек. Животное лишь пользуется природой и производит в ней изменения только в силу своего присутствия, человек же заставляет природу служить своим целям и тем самым господствует над ней. В развитии форм труда, от примитивных, навязанных внешней необходимостью, до свободно-творческих, нашел свое отражение процесс прогрессивного развития человечества. Становление труда было

фундаментальным процессом выделения человека из животного мира, образования современного типа человека в качестве общественного существа. Более того, труд, являясь сущностным экзистенциальным измерением человека, не изолирован от других форм жизни, а скреплен с ними и несет на себе отпечаток других существующих измерений жизни. Взятое грубо понятие «производимой работы» означает процесс «установления», «изготовления», «производства». Но ремесленник производит нечто замечательное, когда он мастерски изготавливает какую-то техническую деталь. И оратор также производит нечто необычное, когда он умеет истинное выразить прекрасным образом (см.: [8]).

Отсюда, труд есть явное выражение самозаботы, поскольку человек в «теперь» предвидит «позже», в «сегодня» – «завтра», он может позаботиться, спланировать, потрудиться, принять на себя теперешние тяготы ради будущего удовольствия [10, с. 372].

Господство также выделяется Финком в качестве одного из феноменов человеческого существования. Обычно мы понимаем под господством институциональную форму проявления особого вида власти, связанную с угнетением и сопровождаемую разделением классов, социальных групп и индивидов на господствующих и подчиненных. Следовательно, господство выступает как возможность заставить или убедить других людей действовать определенным образом или по определенным правилам. В отношениях господства/подчинения находятся Президент по отношению к гражданам страны, сержант по отношению к солдату, родители по отношению к ребенку.

В «Феноменологии духа» Гегель выводит возникновение господина и раба из взаимного спора о признании двух естественных существ, которые находятся на переходе к человеческому бытию. В борьбе за признание один из сражающихся попадает под власть страха перед смертью, тогда как у другого преобладает инстинкт сохранения жизни. Итак, «господин – сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность», раб – несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для другого есть сущность [3, с. 103]. Господин является представителем человеческого возвышения над природой, он властвует над бытием, а бытие властвует над рабом, следовательно, он подчиняет себе раба. Раб также имеет предпосылку более богатого развития, проявляющуюся в том, что его человечность не приобретена ценой насильственного подавления телесности. Раб формирует вещи, но одновременно он формирует и самого себя. Работа есть образование, и благодаря ей сознание раба возвышается над своим первоначально низким уровнем, раб приходит к самосознанию, к постижению того, что

он существует не только для господина, но и для себя самого. Господин, наслаждаясь тем, что создает ему раб, впадает в полную зависимость от раба, а раб, формируя вещи, приобретает господство не только над ними, но и над своим господином. В итоге их отношения переворачиваются: господин становится рабом раба, а раб – господином господина. «Сущность господства есть обратное тому, чем оно хочет быть, так и рабство в своем осуществлении становится противоположностью тому, что оно есть непосредственно» [3, с. 104].

По мнению Финка, господство имеет значение как «модель мира, понимающая бытие как неистовство космической «воли к власти», как «чудовищная власть негативного», как подчеркивание противоположностей и как сила уничтожения, которая лишь тогда жива, когда повергает противника» [9, с. 189]. В свете отношений господства/подчинения необходимо упомянуть один из наиболее известных анализов типов господства, предложенный Максом Вебером в работе «Хозяйство и общество». По его мнению, «господством» называется власть, которая признана управляемыми индивидами, другими словами, это возможность встречать повиновение определенных групп людей специфическим (или всем) приказам. В этом смысле оно может основываться на самых разных мотивах повиновения, начиная с неопределенного приучения до чисто целерациональных соображений. Исходя из определения, Вебер выделяет три вида господства: легального, традиционного и харизматического характера. В случае легального господства люди подчиняются законно установленному объективному безличному порядку (и установленным этим порядком начальникам) в силу формальной законности его распоряжений и в их рамках. В случае традиционного господства личность подчиняется господину, правящему на основании традиции и связанному традицией в силу ее почитания по привычке. В случае харизматического господства подчиняются харизматическому вождю как таковому в силу личной веры в его откровение, доблесть или образцовость, то есть в его харизму, необычайное качество личности, благодаря которому она оценивается как одаренная сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, особыми силами и свойствами, не доступными другим людям [13, с. 153]. Но в любом случае, независимо от вида господства, оно выступает как разделяющая, сталкивающая и провоцирующая противоречия сила, которая ставит единичное сущее на опасный путь самоутверждения: одним оно повелевает быть богатыми, другим – бедными, одних оно делает рабами, других – свободными. Исходя из понимания этого, Финк утверждает, что человеческое господство, которое в силу своей жестокости называется

как раз «нечеловеческим», является основным феноменом, который пронизывает наше понимание бытия и дает ему собственные возможности выразить себя. [9, с. 189]. Однако, именно в сфере господства, борьбы за власть людей над людьми возможно обеспечение будущего, стабилизация отношений насилия институционально закрепленными правовыми отношениями, оно создает государства и удерживает их от разрушения. Так, господство свидетельствует об отнесенной к будущему самозаботе человеческого бытия [10, с. 372].

Любовь в качестве одного из основных экзистенциальных феноменов является самой таинственной и парадоксальной реальностью, с которой сталкивается человек, поскольку ее нельзя «ни просчитать, ни вычислить» [6, с. 361]. Под любовью понимается интимное и глубокое чувство, устремленное на другого человека и возникающее как свободное и «непредсказуемое» выражение глубин личности. Она может быть в разной степени развита, но без нее не было бы человека, ибо человек знает о любви, подобно тому, как слепой знает о свете, а глухой – о звуках [4, с. 205].

Любовь – это искусство, заявляет Эрих Фромм, сравнивая способность любить со способностью, например, к рисованию: представим себе человека, который хотел бы замечательно рисовать, но вместо того, чтобы учиться этому делу, стал бы дожидаться счастливого случая, когда ему повстречается «достойный предмет», воображая, будто тогда он сразу станет рисовать великолепно [12, с. 75]. Разобщенное существование невыносимо для человека, оно вводит и держит его в состоянии тревожности, а с помощью любви мы способны преодолеть эту отделенность друг от друга. Но подлинная «любовь начинает проявляться только тогда, когда мы любим тех, кого не можем использовать в своих целях» [12, с. 120]. Фромм убежден в том, что способность любить – важнейшая черта человеческой личности, критерий подлинности человеческого бытия, ответ на проблему человеческого существования.

Подобного мнения придерживается и Финк, полагая, что лишенность другой половины порождает в нас томление по непреходящему бытию – «загадочное стремление обреченных на смерть людей к некой вечной жизни» [10, с. 357]. И приблизиться к бессмертной и вечной природе возможно лишь одним путем – «порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого» [7, с. 13]. Человек не в состоянии избежать разрушения своего бытия, но он способен обрести вечность в объятии, так как доставляемое Эросом переживание вечности содействует «выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов,

возникновению понятия бытие, разделившего смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону времени» [10, с. 358].

Наряду с вышеперечисленными феноменами, немецкий феноменолог выделяет и игру, которая обладает исключительным статусом, поскольку «все основные феномены бытия сплетены друг с другом, игра отражает в себе их все, в том числе и саму себя», давая человеческому бытию возможность созерцания в зеркале чистой видимости [10, с. 396]. Она представляет собой «импульсивное, спонтанное протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению бытия в себе самом» [10, с. 364].

Для игры характерна двоякая структура, она, с одной стороны, является реальным событием в повседневной жизни, а с другой – принадлежит миру образному, существующему только в нашей фантазии. Происходит, своего рода, «игровая инверсия: смещение полей, доминирование в игре смыслового символического поля над вещным» [5, с. 23]. Нереальность игрового мира, в том смысле, что игра не существует в простой реальности, есть предпосылка для того, чтобы в нем мог сказаться некий смысл, затягивающий нечто такое, что реальнее так называемых фактов. Именно «игра-представление нацелена на возвешение сущности», так как через единичные воображаемые ситуации в игре проявляется сущность мира и человеческой природы [10, с. 387]. И пусть мы не можем перемотать ленту нашей жизни назад, но игра открывает перед нами горизонт возможностей, уводя «из состояний, закрепленных необратимыми решениями в простор вообще никогда не фиксированного бытия, где все возможно» [10, с. 399–400].

Поскольку человек не обладает однозначно определенной сущностью (он есть смертный, трудящийся, борец, любящий и игрок, причем эти сферы жизни никогда не изолированы друг от друга), то основные экзистенциальные феномены захватывают человека всецело, и для этого не обязательно, чтобы они проявлялись всегда. Ведь смерть как конец бытия настигает индивида только однажды, и мы никогда не можем иметь опыта собственной смерти, однако она явно или неявно накладывает отпечаток на всю жизнь человека как смертного существа. «Смерть – не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком. Так и игра: не просто калейдоскоп игровых актов, но, прежде всего, основной способ человеческого общения с возможным и недействительным» [10, с. 363].

В качестве заключения отметим, что основные экзистенциальные феномены – это не только бытийные способы человеческого существования, они также и способы понимания, с помощью которых

человек понимает себя как смертного, трудящегося, борца, любящего и игрока и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей [10, с. 361–362]. Итак, можно сказать, что человек есть не только и не столько homo cogitans, сколько homo faber, homo ludens, homo amans и homo politicus [9, с. 195].

1. Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. с фр. А. Гараджи.– М: Ad Marginem, 2000.– 321 с.
2. Брэдбери Р. Конец начальной поры // Брэдбери Р. Сборник научно-фантастических произведений.– Кишинев: Штиинца, 1985. – С. 415–419.
3. Гегель Г. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. Ф. Сочинения.– Т. IV.– М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959.– 440 с.
4. Рубенис А. Сущность любви – тема философского анализа // Философия любви.– Ч. 1.– М.: Политиздат, 1990.– С. 205–231.
5. Смирнов С. Философия игры (пролегомены к построению онтологии игры) // Кентавр.– №2.– 1995.– С. 20–28.
6. Стрельцова Г. Я. Судьба любви сегодня // Философия любви.– М.: Политиздат, 1990.– Ч. 1.– С. 331–380.
7. Философия любви. Ч. 2. Антология любви / Сост. А. А. Ивин.– М.: Политиздат, 1990.– 605 с.
8. Финк О. Оперативные понятия феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. – М., РГГУ, 2008. – С.361-381.
9. Финк О. Отношение к миру и понимание бытия // Метафизические исследования.– СПб., 1998.– № 6.– С. 185– 195.
10. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова.– М.: Прогресс, 1988.– С. 357–403.
11. Франк С. Смысл жизни.– Мн.: ТПЦ «Полифакт», 1992.– 480 с.
12. Фромм Э. Искусство любить.– СПб.: Азбука-классика, 2004.– 224 с.
13. Фурс В. Н. Вебер // Всемирная энциклопедия: Философия / Глав. ред. и сост. А. А. Грицанов.– М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001.– С. 153.
14. Хайдеггер М. Бытие и время.– М.: Ad Marginem, 1997.– 452 с.

Лина Ярош

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДРУГОГО – ИНОГО – ЧУЖОГО

Автор порівнює постановку проблеми «інакшого-чужого» у феноменології Гусерля, Левінаса, Вальденфельса. Помічено, що сенс вищезазначених термінів у різних авторів визначається, по-перше, феноменологічним підходом, а по-друге, контекстом, що в ньому вони розташовані.

Ключові слова: *іниший, інакший, чужий, alter ego.*

Автор сравнивает постановку проблемы «иноного-чужого» в феноменологии Гуссерля, Левинаса, Вальденфельса. Замечено, что смысл вышеуказанных терминов у разных авторов определяется, во-первых, феноменологическим подходом, а во-вторых, контекстом, в который они помещены.

Ключевые слова: *другой, иной, чужой, alter ego.*

Presentations of the problem «Other-Aliens» in phenomenology of Husserl, Levinas, Waldenfels are compared. Sense of these terms in various conceptions is determined by the phenomenological position and the context of using.

Key words: *Other, Aliens, alter ego.*

Феноменологическая концепция смыслообразования сталкивается с трудностью построения модели чистого сознания, а именно: феноменом alter ego как фактом, нарушающим требования эгологической философии, в которой презентованным является только мое собственное. Существование Другого остается производным от аподиктичности моего собственно-го Я. Но в акте мысли ego выходит за пределы одновременного и отграниченного. Движение мысли во времени как бы переступает некий порог. То, что остается в прошлом, оказывается как бы в ином месте, за порогом. Но нельзя одновременно находиться по обе стороны порога. То, что за порогом, проявляется как иное по отношению к моему Я. Порог отделяет мое актуальное Я от оставшегося в прошлом и делает его другим, иным и – даже чужим.

Феномен другого – иного – чужого переживается как животрепещущая проблема человеческого сознания и имеет ряд вариантов осмысления в русле феноменологической традиции. Целью статьи является сравнительный анализ средств решения этой проблемы на примере творчества Э. Гуссерля, Э. Левинаса, Б. Вальденфельса.

Отношение «я – другой» в феноменологии Гуссерля представлено как асимметричное. «Cogito alterum cogitatum» есть формула признания Другого. Движение мысли в «Картезианских размышлениях» [1] – это восхождение к solus ipse эгологии без онтологии. Различая естественную и трансцендентальную установку, Гуссерль подчеркивает, что в

естественной установке я нахожу «других» отличными от меня и противопоставленными мне. Если я абстрагируюсь от «других» в обычном смысле слова, то остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна. Такое одиночество еще ничего не меняет в естественном смысле мира. В трансцендентальной же установке мое эго живет как конституирующее некий объективный мир. Находясь в трансцендентальной установке, я устанавливаю границы «моего собственного» внутри горизонта моего трансцендентального опыта, и некий бытийный смысл, выходящий за пределы самостного эго и отражающийся в моей монаде (собственном я) как alter ego, как «другой», указывает на меня самого как мой аналог. Пятое из «Картезианских размышлений» может рассматриваться как замена онтологии, где Гуссерль пытается выйти за границы Эго с помощью alter Ego, т. е. благодаря конституированию в моем Эго инаковости Другого. Восхождение к Другому есть как бы ключом к решению проблемы объективности мира. В феноменологии бытие мира (Другого) редуцировано к бытию смысла, и тем самым все смыслы бытия рождаются во мне. Поэтому возникает трудность сочетания двух требований феноменологии. Во-первых – конституирования Другого как смысла, рождающегося в моем «Эго». Во-вторых – его же конституирования в качестве Другого. Надо учитывать, что Гуссерль исследует не хронологическую последовательность связи опыта моего Эго и опыта Другого. Бытию моего Эго как монады, как самости присуща интенциональность, в том числе и направленная на Другого. И в этой интенциональности для меня конституируется новое смыслобытие (Seinssinn), которое выходит за горизонт моего Эго в его собственной самости. Здесь конституируется какое-то Эго не как «Я сам», а как отраженное в моем собственном Я, в моей монаде. Это другое Эго конституировано как alter Ego, т. е. Другое в моей же самости, свидетельствующее о невозможности моей абсолютной уникальности и единственности. Без идеи Другого идея Я не может иметь опыта объективного мира. Феноменология рассматривает опыт, связанный с Другим, как дополнительный смыслопласт, основанный на первичном опыте трансцендентального Эго, который превышает его собственное бытие. Гуссерль подчеркивает, что не все мои собственные способы сознания есть способами моего самосознания. Избыток смысла, обусловленный переживанием Другого, оказывается укорененным в моем собственном опыте и объединяет в качестве интенционального истолкования два требования феноменологии: требование корректно описывать первичные переживания трансцендентального субъекта;

требование конституировать смысл трансцендентности Другого в имманентности Ego.

Другой дается нам не в прямой презентации, т. е. не непосредственно, а благодаря процессу смыслообразования, сходному со знакомящим нас с невидимыми сторонами объекта, который невозможно воспринять сразу целиком, т. е. благодаря аппрезентации (соприсутствию). Центральная тема пятого из «Картезианских размышлений» Гуссерля – тема осмысления Другого как другого Я. Другое Ego предстает в моем опыте не непосредственно. Оно аппрезентировано через его тело. Конституирование смысла Другого движется благодаря аналогии его тела с моим телом, которое аппрезентирует для меня другую жизнь. Следствием телесного сходства является парное объединение Ego и alter Ego, которое обуславливает то, что смысл одного отсылает к смыслу другого и есть перенесенным смыслом. Я распространяю на Другого смысл Ego, благодаря чему осуществляется переход от Ego к alter Ego. Парное объединение есть первичная форма пассивного синтеза – синтеза ассоциации (в противоположность активному синтезу идентификации). Тем самым презентация тела Другого в моей собственной сфере опыта становится аппрезентацией внутренних переживаний Другого как внешних относительно меня. Но поскольку Другой остается аналогом моего Ego, он, как монада, конституируется через аппрезентацию в моей собственной монаде. Но Другой как собственно Другой становится таковым в показывании себя как направленного ко мне в согласованном поведении. Последующее освобождение Другого из моей собственной сферы связано с представлением, которое разворачивается в сфере свободных эйдетических вариаций. Благодаря представлению я подчиняю пространственные местонахождения как акты актуального и потенциального опыта. Это позволяет углубить проникновение в аналогичное существование Другого. Но несомненно, что Жизнь Другого дана мне не такой, какова она сама по себе, а в соответствии с принципом «как-если бы я сам». Жизнь Другого представляет для меня эквивалент моей жизни в соответствии с фикцией «als ob». Тем не менее такая ассоциация способствует движению за собственные границы, что обогащает смысл собственного Ego.

Интенционирование Другого Ego движется от первичного смыслоохватывания ко все более наполненному смыслоосуществлению. Тем не менее преодоление горизонта сферы собственного Ego не придает моей самости переживания опыта Другого в оригинале. С другой стороны, невозможно ввести Другого в сферу опыта моей самости. Мое «здесь» и «там» Другого взаимно исключают друг друга. Другая монада

только аппрезентативно конституирована в моей. Их движение ко встрече никогда не приводит к слиянию. В феноменологии Гуссерля Другой открывается как: объективный в качестве феномена; тело субъекта среди других тел; чужая жизнь (в отличие от собственной); alter ego – двойник, получивший смысл в результате аналогии, указывающей на меня; асимметричный, тематизированный элемент моего опыта; то, что выходит за пределы моего опыта в тот момент, когда я полагаю свое существование как уникальное и единственное в своем роде. Через Другого фиксируется проблема раздвоения сознания [5, с. 146–147]. Инаковость всегда несет элемент чуждости и является тем, из чего мое Я исходит, когда оно познает нечто как нечто и самого себя как самого себя. В таком смысле чуждость начинается не вне меня самого, а во мне самом в форме внутрисубъективной чуждости. При этом «чужое я» не является немым «не я», а иным моего собственного Я.

Тема иного определяет смысл феноменологических исканий Эмманюэля Левинаса, что отражено в заглавии первой послевоенной книги «Время и иной». Левинас признает влияние Гуссерля на свои исследования горизонтов смыслообразования. Но в событиях 1933–1945 гг. коренится причина отклонения от поздних положений трансцендентальной философии, утверждавшей в соответствии с западной традицией приоритет теоретического знания, в сторону той перспективы, которая открывается утверждением приоритета отношения к иному. И в этой традиции понятие смысла налагается на мысль существенно иным образом. Левинас обращает внимание на то, что Гуссерль описывает теоретическое знание в его наиболее завершенных формах – знания, которое объективирует и тематизирует. Активность мысли является всегда основанием для инаковости, и именно в этом коренится сама рациональность. Но если начинать с интенциональности, то «сознание должно быть понято как модальность волевого... разве интенциональное сознание не есть в бытии деятельным преимуществом на сцене, где бытие, которое бытийствует, разворачивается, собирается, проявляет себя?» [4, с. 143–144]. В «Диалоге на тему «Мысль об Ином» Левинас обращает внимание на то, что в факте события бытия происходит и удерживается усилие быть, «как будто в самом бытии как-то звучит и угрожает определенное незабываемое первородство небытия, которое соревнуется с бытием. Поэтому, в бытии, как в жизни, ограниченность собой, какое-то «для себя», «инстинкт сохранения» – это уже борьба за жизнь, а в бытии, которое мыслит, – воля быть, заинтересованность, эгоизм [4, с. 235–236].

В статье «Не-интенциональное сознание» Левинас говорит, что каждой интенции предшествует невыразимое, неинтенциональное сознание, пассивное, недейственное. Неинтенциональное сознание не может быть описано как осознание этой пассивности, не есть коррелятом никакого действия. Это присутствие, которое боится присутствия, скинув с себя все атрибуты. Нагота до воления, которая отступает перед своим утверждением. Такое сознание может быть растроганным или раздраженным, где эмоция оказывается избытком состояния, приводящим в действие «Я» и началом рефлексии. Вследствие своего жизненного опыта Левинас особое внимание уделил переживанию тревоги. Это позволило коснуться предельных экзистенциальных состояний. Он говорит, что «обязанность отвечать за свое право быть коренится не в отношении к абстракции определенного безымянного закона, какой-то юридической сущности, а в страхе за иного. Страх за все, что есть моим существованием, невзирая на его интенциональную и осознанную невинность, способен содействовать насилию и убийству. Страх, который поднимается за моим «сознанием себя», какими бы не были возвраты к чистому сознанию, – искренние стремления бытия. Страх, который исходит от лица иного. Чрезвычайная прямизна лица ближнего, который разрывает пластические формы явления. Прямизна выставляет на смерть, без защиты, и, перед всяким речевым актом и перед какой-либо мимикой, вопрос к Я, поставленный из глубины полного одиночества, адресованная просьба или значимый порядок, сомнение в моем присутствии и моей ответственности» [4, с. 147]. Следовательно, наблюдение экзистенциальных состояний, свидетельствующих о присутствии трансцендентного относительно порядка бытия открытого человеческой субъективности, позволяет услышать в человеческих переживаниях некий призыв инаковости, обращенный к Я, вопрошающий и требующий ответа.

Такой поворот исследований позволяет рассматривать Э. Левинаса как представителя «философии диалога», ставящую в центр понимания человека встречу Я и Иного, где монологическое мышление оказывается производным от диалога. В поиске первоисточков философствования на тему иного Левинас обращается к неоплатонизму, где обнаруживает зарождение интенциональности в действии Единого. В статье «От “Единого” к “иному”». Трансценденция и время» Левинас обращается к пятой «Эннеаде» Плотина, утверждая, что метафора «движение Неподвижного», т. е. Эманация бытия Единого, продуцирует множественность. И первичная экстерниорность как понимание Единого «мыслит этот принцип, но желая схватить его в его простоте, отходит от него, чтобы принять в себя Иное, что умножается <...> Она имела

расплывчатый эскиз объекта своего виденья, без чего она не приняла бы его в себя, но одно-единое стало множественностью. Таким образом, она знает его, чтобы видеть, она таким образом становится визией в действии» (см.: [4, с. 151]). Множественность, по Левинасу, – это не абсолютное отделение от Единого, поскольку она остается ностальгией за Единым, неудовлетворенностью, болезненной жаждой возвращения, надеждой. На следующем уровне гипостазирования душа (носитель множественности) сохраняет эту надежду как способность сосредоточиться и приготовиться к слушанию горних голосов. Эти все понятия: «ностальгия», «надежда», «слушанье» – свидетельствуют об Ином. «Необходима определенная философия для увековечивания этой ностальгии и любви Единого, расположенных в “недовольстве” понимания, которая является безразличием относительно Единого, от которого она отделена, который остается иным. Классичность греческой мысли, минув неоплатонизм, передается в западную философию и запрещает ей, аж до появления Гегеля, не узнавать в надежде свое недовольство. Вот и все “несчастье” сознания!.. О, эта философия, всегда недовольна тем, что она лишь философия!» [4, с. 152–153].

Левинас утверждает, что встреча с лицом иного, безразличие к его жизни и смерти из глубины своей незащитности вызывает к человеческому Я, снимая онтологическое ограничение. «Только в личном моем отношении к иному этическое “событие”, милосердие и сочувствие, аристократизм и послушность ведут к “по ту сторону” или возвышаются над бытием» [4, с. 236]. Именно поэтому первой философией у Левинаса является этика, поскольку то, на что я отвечаю, т. е. иное, предшествует тому, что появляется как ответ.

Левинас считает фальшивой зрелость современных ученых, которые не находят для этики места в интеллектуальном дискурсе. И именно феноменологическая философия исследует и называет горизонты, которые открываются вокруг первичных «интенций» абстрактности событий, где проговаривание слов и предложений конкретизирует неосмысленное. Вскрывая этическую нагруженность акта смыслообразования, Левинас указывает на респонзивность мышления и неизбежность перехода феноменологических исследований из русла эгологии к философии диалога. Не случайно и в работах представителя современной феноменологической мысли Б. Вальденфельса опыт другого-чужого рассматривается как одна из основных проблем феноменологического мышления. Позиция Вальденфельса в современной философии определяется его тяготением к тематизации экстремальных, ненормируемых ситуаций и приглашает мыслить исходя из напряжения между нормой и тем, что находится за ее пределами.

Путь Вальденфельса в феноменологии выразился в разработке теории диалога. Плоды исследований воплощены в его диссертации «*Das Zwischenreich des Dialogs*», где обозначен основной лейтмотив творчества – мотив чужого. По Вальденфельсу, феноменологическое отношение к вышеуказанной проблеме дает возможность вступить в разговор чужому именно как чужому, не определяя ему место в существующем порядке, не мешая его чужеродности. Это находит свое осмысление в теории ответа, или в респонзивной феноменологии. Постановка проблемы Вальденфельсом оказывается близкой к позиции Гуссерля и, вместе с тем, намечает собственные решения на основе рецепции основных понятий родоначальника феноменологии XX столетия. Вальденфельс отмечает, что его ссылки на Гуссерля выражены в очень свободной форме и отклонения легко заметны для знатоков.

В книге «Порядок в полусвете» определения Чужого рассматриваются Вальденфельсом как нечто внепорядковое, осмысление чего возможно на основе концепции порядка. Чужое оказывается феноменом особого рода. Это не «другое» Гуссерля, выступающее непосредственно как коррелят моего *cogito* в рамках трансцендентального *ego*. Поскольку бытие «других» (как феномен) для меня создается и истолковывается сообразно своему содержанию, т. е. является не результатом конструктивной деятельности мышления, как, например, знание о природе у Канта, – поэтому «другой» выступает как чужой по отношению ко мне интересубъективный мир. Но этот Чужой выступает как некий смысл внутри моей интенциональной жизни и происходит из нее. По Вальденфельсу, момент интенциональности не способен сохранить пространство чужого как чужого, т. к. последний становится частью смыслового поля моего сознания. Речевое выражение чужого создает иллюзию понимания, поскольку чужое оказывается случаем в системе правил, которой оно подчинено и правила устраняют различия между своим и чужим [1, с. 129].

Вальденфельс указывает, что в истории культуры чужое вступает в сущностную сферу мышления как особый феномен достаточно поздно, частично в XVIII–XIX ст. и в большей мере в XX ст. Изменения внутри западного мышления связаны с двумя преобразованиями: с изменением нововременного понимания разума, пересмотром понятия рациональности, обнаружением того, что всякие порядки имеют границы, где чужое обнаруживает себя как внепорядковое по краям и в лакунах всяких порядков; с изменением нововременного понимания субъекта, где человек теряет свое господствующее положение центра мира и носителя разума как арбитра бытия. Происходит потеря дома, в котором человек

был бы господином у себя. И в этих условиях чужое настигает нас прежде, чем мы успеваем оглянуться и присвоить смысл чего-то иного. Для Вальденфельса в отношении чужого очевидно, что оно составляет пару собственному и относится к актуальнейшим проблемам современного пост- и гиперсовременного жизненного мира [3, с. 123]. Чуждость и ответ (Response) составляют единое целое, но таким образом, что чужое бросает вызов моему «я» тем, что уклоняется от схватывания и тем, что выходит за пределы понимания.

Рассмотрим две формы обозначения Я во французском языке. Местоимение (je) употребляется в качестве подлежащего, как неотъемлемая часть спрягаемого глагола, например (je prends – я беру) и относится к настоящему времени. Местоимение «moi» встречается в качестве подлежащего в самостоятельном употреблении, например, в случае ответа на вопрос: «кто написал письмо? – Я (Moi)» или для идентификации личности: Я, т. е. моя личность. (Moi) относится к состоявшемуся, растождествляющему прошедшее и настоящее время. Вальденфельс замечает, что мое Я не существует как ничем не обусловленное и проявляет себя в мире феномене расщепления, где тот, кто говорит Я (je) обнаруживает в потоке сознания пропасть, препятствующую совпадению с высказанным Я (moi).

Вальденфельс подчеркивает, что первая религиозная проповедь, предшествуя всякому религиозному опыту и откровению, начиналась в (винительном) падеже и никогда не в именительном me voicі (меня здесь [слышишь]). Это лицо «иногое», который призывает «меня» к ответу. Это «спрятанное в ином рождение религии» не допускает ни одной, отделенной от этики, философии религии. «Отправной точкой восхождения есть иной. Мы встречаемся с ним не за миром, но и он сам есть также не из этого мира. То, что выступает нам навстречу в виде человеческого лица (visage), есть не средним феноменом среди многих иных, а «эпифанией иного, который в своей трансцендентности, экстерриториальности, величию и чуждости вызывает нескончаемое желание (desir) и домогательство, удовлетворять которые мы способны лишь через дар речи, занимая при этом позицию гостеприимства. Это домогательство обезоруживает, поскольку оно опережает всякие интенции и проекты; сомневаясь в самости, она отдает нас свободе ответа» [2, с. 63].

Респонзивная феноменология говорит, что преодоление чуждости совершается в ответе на претензию Другого. Но эта претензия не только не имеет смысла для моего Я, но и не следует моему правилу. Эта претензия прерывает установленные смысло- и правилообразования и пускает в ход нечто новое. То, что я отвечаю, обязано своим смыслом тому, на что я

отвечаю. Чужое как чужое требует респонзивной формы феноменологии, которая начинается по ту сторону смысла и правил, откуда нечто вызывает мое Я и ставит под вопрос мое право конституировать смысл Другого как такового. Это происходит еще до того, как мы обращаемся к волею знания и понимания. Но чужое теряет чуждость, если респонзивное различие ответа и вопроса стирается в пользу интенциональности.

В итоге можно сделать вывод о том, что феноменология при построении модели чистого сознания, вскрывает проблему «другого–иногo–чужогo» как неотъемлемую составную изучения процесса смыслообразования, представленную в статье в контексте творчества Э. Гуссерля, Э. Левинаса и Б. Вальденфельса. Необходимо признать факт, что жизнеспособность этой концепции проявилась в переходе мысли от монолога к диалогу. При этом интенциональность обнаружила себя как волевой, этически и коммуникативно наполненный акт.

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.,1998.
2. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
3. Вальденфельс Б. Мотив чужогo.– Минск: Пропилеи, 1999.– 176 с.
4. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого.– К.: Дух і Літера, Задруга, 1999.– 312 с.
5. Ярош Л. Опыт Другого как фактор преодоления солипсизма // Феноменологія і мистецтво.– К.: ППС-2002, 2005.– С. 142–148.

*Гаянэ Мартикян***ЭММАНУЭЛЬ ЛЕВИНАС О ФЕНОМЕНОЛОГИИ: ОПЫТ
ЭТИЧЕСКОГО ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ**

Розглянуто варіант етичного переосмислення феноменології Е. Гуссерля, запропонованого Е. Левінасом. Особлива увага приділяється поняттю інтенційності та alter ego в аспекті розуміння Іншого як основи етичного відношення.

Ключові слова: *інтенційність, alter ego, Інший.*

Рассмотрен вариант этического переосмысления феноменологии Э. Гуссерля, предложенного Э. Левинасом. Особое внимание уделяется понятию интенциональности и alter ego в аспекте понимания Другого как основы этического отношения

Ключевые слова: *интенциональность, alter ego, Другой.*

The article is devoted to the version of ethical rethinking of the phenomenology of E. Husserl, proposed by E. Levinas. Much attention is paid to the notions of intentionality and alter ego in the aspect of understanding The Other as a basis of ethical relationship.

Key words: *intentionality, alter ego, The Other.*

Учение Эммануэля Левинаса, сформированное в рамках феноменологической традиции, отличается этической нацеленностью на обоснование принципиальной значимости Другого как несводимого к миру объектов, подвластных рационализации и схематизации. Этическое отношение к Другому, а также утверждение его абсолютной инаковости (Другой есть абсолютно Иной) являются отправной точкой в осмыслении Левинасом идейных установок всей философской традиции, рассматриваемой в аспекте степени реализации ею этического подхода к Другому сквозь призму понятий истины, блага, смысла, тождественного, единого и др. Не остается без внимания и феноменология Э. Гуссерля, а вместе с ней и позиция М. Хайдеггера. Несмотря на признательность Гуссерлю, благодаря которому Левинас, по его словам, понял, что значит «работать в философии», он не во всем согласен со своим учителем и, как следствие, предлагает вариант этического переосмысления феноменологии, в котором наряду с Гуссерлем, рассматривает и М. Хайдеггера.

В рамках данной работы укажем основные моменты анализа Левинасом идей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Однако прежде, чем перейти к этому, рисуем общий ход его мыслей в отношении всей западной философской традиции.

Анализ всей истории западной философии дает основание Левинасу сделать смелый вывод о том, что понятия, восходящие еще к

древнегреческой мысли, а именно – «благо», «единое», «бытие» и т. д. – олицетворяют стремление к «насилию» по отношению к Другому, что находит отражение, к примеру, в поисках единого начала, основного источника, к которому все восходит и из которого все возникает, – начала, которое, по мнению Левинаса, унифицирует Другого, отрицая его инаковость. «Вода» у Фалеса, «бытие» у Парменида, «нус» у Гераклита – все это яркие примеры сведения Иного к Тожественному, тому, чем являюсь я сам, другие люди, т. е. к некому основанию, общему для всех и образующему, тем самым, определенную систему, тотальность, обеспечиваемую деятельностью своих частей, лишенных, однако, возможности ее покинуть.

При этом, замечает Левинас, «западная философия, чаще всего выступала в качестве онтологии: она сводила Другого к Самотождественному посредством нейтрального среднего термина, обеспечивающего интеллигибельность бытия» [5, с. 82]. Приоритет Самотождественного, завещанный нам Сократом и строящийся по принципу «я не в состоянии взять что-либо у Другого, если этого уже не было у меня» [5, с. 82], продолжает жить, считает Левинас, и в новоевропейской мысли. Современная философия – это философия эгологии, где «отношение к Другому осуществляется с помощью третьего термина, который я нахожу в себе» [5, с. 82]. Первенство Разума, утвержденное Сократом и сводящее Иное к понятиям, составляет суть всех нынешних конструкций теоретической мысли, определяемых Левинасом как «насильственное отношение» к Другому в стремлении дать ему тематизацию и интерпретацию. С этих позиций Левинас и оценивает феноменологию Гуссерля, и экзистенциализм Хайдеггера, представляющих собой, по его мнению, философию онтологии, или философию власти.

В феноменологии Левинас в первую очередь не принимает понятие горизонта, которое, по его мысли, «играет ту же роль, какую в классическом идеализме играло понятие; сущий возникает на основе, которая, опираясь на понятие, превосходит его как индивида» [5, с. 83]. «Обретая силуэт» в интерпретационном поле горизонта, сущий тем не менее «теряет лицо», становясь не более, чем объектом «разумения». Сопоставляя идеи Гуссерля с Хайдеггером, Левинас снова приходит к неутешительным выводам: хайдеггеровская «онтология подчиняет любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым утверждает приоритет свободы (свободы Я – Г. М.) над этикой (этикой по отношению к Другому – Г. М.)» [5, с. 83–84]. Здесь опять-таки «отношение к бытию,

которое выступает в качестве онтологии, заключается в том, чтобы нейтрализовать сущего с целью понять его и «уловить» [5, с. 84].

Таким образом, резюмирует Левинас, философия и Гуссерля, и Хайдеггера устанавливает верховенство Я над Другим, при этом свобода Я не ставится под вопрос, что и ведет в конечном счете к власти Тожественного по отношению к Иному, становящемуся лишь объектом понимания и тематизации. В таком случае, полагает Левинас, возникает острая необходимость в поисках новых, этических подходов к решению проблемы Другого, опирающихся на новые, этические условия осуществления опыта Иного как несводимого ни к «горизонту», ни тем более к «бытию». Философ предлагает заменить существующую онтологию на метафизику, реализуемую как этическое отношение к Другому и призванную сохранить инаковость Иного, не образуя при этом тотальности между Тожественным (Я) и Иным. Однако проблема заключается в том, каким образом сохранить «нетронутость» Другого, его «неприкосновенность», сберечь дистанцию между Я и Другим (чего не пытается делать вся традиционная онтология, разрушающая расстояние между ними и превращающая, тем самым, Иное в Тожественное). Левинас бросает вызов всей рациональной философии и призывает отказаться от понятий единого, Тожественного и др. в попытке отыскать новое измерение реальности Другого, не лишаящее его индивидуальности и неповторимости, а способствующее его самораскрытию и самореализации.

Крайне важно, подчеркивает «метафизик», относиться к Иному как к Идеалу, т. е. тому, что, будучи воплощением совершенства, берет свое начало из бесконечности, оставаясь при этом недоступным, трансцендентным. Наличие дистанции по отношению к Другому – это главное условие сохранения его инаковости. Метафизика и служит тем самым способом, который позволяет устранить тематизацию как лишение индивидуальности Другого. Мыслить метафизически, т.е. «говорить по направлению к Другому» – отношение к Другому как собеседнику, как к сущему – предшествует любой онтологии» [5, с. 85].

Левинас переосмысливает гуссерлевское понятие интенциональности как основы деятельности сознания субъекта. Этическая константа побуждает Левинаса отказаться от трактовки интенциональности в духе Гуссерля, носящей, по мнению философа, сугубо объективирующее значение. Стремясь уклониться от понимания отношения к Другому как разновидности интенциональности, Левинас выдвигает следующие аргументы:

1. «Интенциональность – это репрезентация, то есть воспроизведение, делающее присутствующим то, что в опыте сущностно является отсутствующим» [8, с. 92], а именно Другого.
2. «В отношении к Другому сознание оказывается направлено на то, что принципиальным образом его превосходит, подобно тому, как в «Третьем размышлении» Декарта идея бесконечного превосходит *cogito*, обнаруживающее ее в себе. Это обнаружение исключает момент инициативы со стороны Я» [8, с. 92]. Инициатива, присутствующая в интенциональности (в виде телеологии, воли и т. д.), обуславливает своего рода насилие над Другим, считает Левинас.
3. «Интенциональность дает нам иллюзию объективного познания Другого, превращая Другого в объект теоретического рассмотрения» [8, с. 93], против чего выступает Левинас. Другой является ценным сам по себе, он несет смысл в себе, а не наделяется им со стороны интенционального Я.

Если и следует признать, делает вывод «метафизик», интенциональность как необходимый способ человеческого существования, то необходимо наделить ее полнотой этического отношения, заключенного в восприятии Другого как неисчерпаемой духовной реальности, выходящей далеко за пределы всякого теоретического осмысления и разрывающей цепи всякой тематизации и объективации. Левинас пытается изменить русло движения интенциональности следующим образом: «интенциональность не есть направленность человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдеггер, Сартр), это – обращенность к иному, в конечном счете к субъективности Другого, наделенной не только теоретическим сознанием, но и душевной жизнью» [1, с. 378].

Левинас предлагает использовать понятие близости в качестве альтернативы гуссерлевской интенциональности. Близость «не только не сводится к сознанию, но вписывается в него, как чуждое ему свойство; чувство близости – это метаонтологическая и металоогическая страсть, которой сознание захвачено до того, как оно стало образным, и постигается без каких-либо *a priori*» [1, с. 378]. «Близость – не интенциональность», – с воодушевлением заявляет Левинас. «Быть рядом с чем-то не значит открыться, быть открыто направленным или даже интуитивно «наполнять» направленное на него «знаковое мышление», всегда придавая ему тот смысл, который несет субъект. Приблизиться значит дотронуться до *ближнего* вне данных, воспринятых познанием на расстоянии, значит приблизиться к Другому» [4, с. 346].

Близость – это принятие Другого, построенное по принципу «один-для-другого» и значимое только в контексте ответственности за Другого как конечного, смертного существа, нуждающегося в помощи и милосердии со стороны Я. При этом специфика близости заключена в неустранимости ею определенного расстояния между Я и Ты, наличие которого только и обуславливает восприятие Другого как господина, как Вы, смотрящего на Я с вершин бесконечности и остающегося в своей инаковости недоступным и непостижимым. Ярким примером близости как этического отношения, лишённого интенциональности, может служить, полагает Левинас, ласка в отношениях между мужчиной и женщиной, ценная сама по себе в соприкосновении с кожей, ощущением нежности Другого без восприятия его как объекта сознания. «Близость по ту сторону интенциональности – <...> связь с Ближним в моральном смысле слова» – есть «контакт, не превращающийся в ноэтико-ноэматиическую структуру Гуссерля, где происходит любая передача посланий <...> – это изначальный язык, язык без слов и предложений, чистая коммуникация» [4, с. 340].

На основании вышеизложенных идей Левинаса можно сделать вывод о том, что отношение Я-Ты – это не только ответственность; это непосредственное никакими априорными категориями, знанием *внимания* в восприятии Другого. Диалог Я-Ты определяется философом как трансцендентное отношение, сохраняющее одновременно отделение и связь между двумя собеседниками, и, как следствие, способствующее раскрытию полноты обеих субъективностей.

Дальнейшее продолжение спора с феноменологией приводит Левинаса к переоценке им таких гуссерлевских понятий, как аналогизирующая аппрезентация и *alter ego*.

Как известно, восприятие другого человека, по Гуссерлю, возможно только в аналогизирующей аппрезентации, образующей «некий трансцендирующий опыт» [8, с. 89]. Другой для Гуссерля является исходным пунктом опыта чужого. Чтобы понять, что такое чужое вообще, необходимо встретить другого человека, другое Я. Чужое для феноменолога – это «то, что фундированным образом дано в опыте как первично неосуществимое и не как самоданное, однако, как то, на что последовательно указывает опыт и что опыт удостоверяет» (цит по: [8, с. 89]). Левинас же, делая перевод «Картезианских размышлений» Гуссерля на французский язык, по-иному располагает акцент в этой фразе: «чужое – это то, что может быть дано только посредством непрямого опыта, фундированного опыта, который не представляет сам объект, но который лишь предполагает его и поверяет это предположение внутренней

согласованностью» (цит по: [8, с. 89]). Таким образом, как указывает А. Ямпольская, «вместо «данного в опыте» в качестве «несамоданного», которое опыт, тем не менее, удостоверяет, у Левинаса выступает некоторое «предположение», которое поверяется или проверяется общей «согласованностью»» [8, с. 89–90]. Главное, что тревожит Левинаса, – это гуссерлевское «конституирование intersубъективности из солипсизма монады», которая «в принципе могла бы быть описана, как если бы она была единственной» (цит по: [8, с. 90]). Позднее критическое отношение Левинаса к идее Гуссерля об аналогизирующей аппрезентации усиливается еще в большей степени. Левинас пишет: «отношение с Другим не есть ... вчувствование, когда мы, ставя себя на место Другого, узнаем его как подобного нам, хотя и внешнего» (цит по: [8, с. 90]). Понятие alter ego – другой Я – не устраивает Левинаса, рассматривающего его как способ реализации «насилия» над Другим, заключенного в восприятии Другого только на основе его соотнесения с собой, со своим телом, своими мыслями, приписываемыми затем Другому. Для Левинаса боязнь лишиться Другого своей инаковости приводит к неприятию понятия alter ego: alter ego есть другое Я, пусть другое, но все же Я; в то время, как Другой не есть Я, Другой есть Другой, причем абсолютно Другой.

Выступая в защиту Гуссерля, Ж. Деррида в работе «Насилие и метафизика» подчеркивает, что нежелание Левинаса мыслить Другого в терминах alter ego связано с глубоким непониманием мысли Гуссерля: «... невозможно без искажения его наиболее явных и открытых намерений, предполагать, что Гуссерль превратил другого в меня другого (в фактическом смысле этого выражения), в реальную модификацию моей жизни» [3, с. 192]. Противясь мысли Левинаса о том, что аналогическая аппрезентация лишает Другого его абсолютной инаковости, сводя его к alter ego – другому Я, Деррида пишет: «Необходимость прибегнуть к аналогизирующей аппрезентации, никоим образом не означая аналогизирующей и ассимилирующей (уподобляющей) редукции иного к тождественному, подтверждает и сохраняет отделенность, непреодолимую необходимость непредметного посредничества. Если я иду к другому не путем аналогизирующей аппрезентации, если я приближаюсь к нему непосредственно и исходно, в молчании и через причастие его собственным переживаниям, то другой перестает быть другим» [3, с. 190]. Более того, касательно соотношения этики и феноменологии Деррида полагает, что «этика не только не растворяется в феноменологии и не подчиняется ей, но – как раз наоборот – обнаруживает в ней свой собственный смысл, свою свободу и радикальность значения» [3, с. 186].

Тем не менее специфичность идей Левинаса в отношении взглядов Гуссерля, указывает Ямпольская, заключается именно в том, что суть его критики не сводится в первую очередь к осуждению Гуссерля в аспекте вписывания Другого в некоторый горизонт конституирования, в создании системы. Вовсе не в этом смысл утверждения: «Другой как Другой есть не просто *alter ego*. Он является тем, чем я не являюсь». «Для Левинаса, – утверждает Ямпольская, – самое неприемлемое в гуссерлевской концепции то, что «я апперцепирую Другого не просто как дубликат себя самого, <...> я апперцепирую Другого как обладающего такими модусами явлений, которые я сам имел бы как им равные, если бы переместился Туда и был бы Там» [8, с. 91]. Таким образом, речь вовсе не о том, что Другой есть для меня тот, кем я никогда не смогу быть, и не о том, что, как указывает Деррида, интенциональный феномен *ego* рассматривается как исходная не-феноменальность. «В самой основе аналогизирующей аппрезентации лежит простой жест «поставить себя на место другого» («а что бы ты сделал на его месте?», «а если бы с тобой так поступили?»). Этот-то абсолютно базисный <...> опыт и представляется Левинасу наивным в этическом смысле. Радикальная чуждость другого заключается не в том, что у него есть кинестетические ощущения или его внутренняя жизнь, которые мне недоступны <...>, а в том, что он *этически* мне не равен, его переживания этически не равны моим аналогичным переживаниям» [8, с. 91].

Таким образом, согласно Левинасу, трансцендентность Другого не сводится к недоступности его переживаний. Трансцендентность Другого – это то, что не может быть мне дано ни в каком опыте; сама его инаковость есть в корне отличное от меня самого духовное измерение, предполагающее этическую асимметрию, образующую неравенство смысла Другого по отношению к Я. Инаковость Другого – это его абсолютная инаковость, не редуцируемая поэтому ни к моим переживаниям, ни к моим ощущениям. Другой предстает недоступным не потому, что он не доступен, а потому, что он исходит из совершенно другой реальности, бесконечной реальности, не поддающейся никакому соотносению с Я.

Именно на этом и основана оригинальность подхода Левинаса, которая, по мнению Ямпольской (и над этим есть смысл задуматься), обуславливает возможность критического отношения к описанию Другого в понятии *alter ego* или аналогизирующей аппрезентации. Чтобы лучше понять причины, побудившие Левинаса к критическому отношению к Гуссерлю и Хайдеггеру, отметим следующие цементирующие идеи концепции мыслителя:

1. Метафизика, по убеждению Левинаса, должна предшествовать онтологии. Метафизика есть этика, которая направлена на реализацию целостного отношения Я-Ты. Отношение Я-Ты, взывающее к подлинной духовной жизни, есть отношение, основанное на Желании, метафизическом желании Другого. Это Желание, устремленное в бесконечность Другого, не есть потребность, цель которой – в нахождении своего удовлетворения. В отличие от нее, Желание – это отношение к Другому, не знающее удовлетворения, а обретающее свой смысл в постоянном движении к Другому. «Метафизическое желание – это <...> желание, которое буквально своей кожей ощущает удаленность Другого, его инаковость и пребывание вовне. Для Желания эта инаковость, ее неадекватность идее имеют особый смысл. Она понимается им как инаковость Другого и как инаковость Всевышнего. Именно благодаря метафизическому Желанию зарождается ощущение выси» [5, с. 74–75]. Это Желание есть Доброта – одержимость, которая «не удовлетворяется, но углубляется Желанным» [4, с. 300]. Как видим, в Желании интенциональность занимает главенствующее место, однако эта «интенция направлена непосредственно к Другому...» [2, с. 544].
2. Доброта как Желание, заключающее в себе и справедливость, предусматривает неравенство Я и Другого, осуществляемое в восприятии Другого как беззащитного существа, не способного никоим образом защищаться и поэтому молящего о пощаде. «Не убий!» – призыв и требование одновременно – есть сама суть Другого, его способ существования как таковой. Другой, сопротивление которого – только нравственное сопротивление, – «в своей трансцендентности господствующий надо мной, – это чужеземец, вдова или сирота, по отношению к которым я испытываю чувство обязательства» [5, с. 218]. Левинас настаивает на асимметричности этического отношения к Другому: личность становится моральным субъектом как таковым только в том случае, если не рассчитывает на взаимность.
3. Особое значение имеет понятие лика в описании отношения с иным. «Лик» значим в попытке Левинаса определить диалог в аспекте отношения «лицом-к-лицу», рассматриваемом в первую очередь в качестве личностного восприятия Другого. Левинас полагает, что «Иное не указывает на себя своим ликом, оно есть этот лик: <...> абсолютно присутствующий в своем лике Другой – без какой-либо метафоры – поворачивается ко мне лицом» (цит по: [7, с. 407]). В этом состоит «нагота» Другого, который «дает себя «лично» и без аллегорий только в лике» [7, с. 407]. В то же время лик не есть лицо, это не внешнее оформление Другого, его пластическая форма: «лик предстает в своей

нагоге, это не форма, скрывающая – но тем и указывающая – глубину, не феномен, скрывающий и тем самым выдающий вещь в себе. Иначе лик совпал бы с предполагающей его маской» [4, с. 317]. Лик есть то, что исходит из бесконечной реальности, именно поэтому «это не просто, как утверждает происхождение слова, то, что видимо, так как обнажено. Это также то, что видит. Не столько то, что видит вещи – теоретическое отношение, – но то, что обменивается взглядом. Лицо есть лик только внутри ситуации лицом к лицу» (цит по: [7, с. 407]). В этом одна из причин отказа Левинаса от предлога «с», соответствующему, по его мысли, отношению «бок о бок», и принятия понятия «лицом к лицу» как отношения непосредственной встречи с Другим. Лицо есть начало философии как этическое требование соблюдения справедливости и одновременно условие ее появления: «справедливость возникает, если только мы сталкиваемся с Лицом Другого, она рождается из чувства ответственности за Другого; справедливость предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально; любой Другой уникален» [6, с. 356].

4. Отношения между Я и Другим – это «наукоучение», где богоявленность Другого – мой учитель, а Я – его ученик. Дискурс, являющийся основой такого этического урока, выступает в качестве реализации встречи, при которой поучение не сводится к майевтическому методу Сократа. Оно приходит извне, принося мне то, что во мне не содержится.

5. Отталкиваясь от оппозиции Тожественный-Иное, Левинас дает новое толкование объективации. Объективация предстает исключительно в этическом плане как то, что служит основой отношения Я-Ты: принимая Другого, воспринимая Другого, я «дарю» ему этот мир, объективируя с помощью речи, языка предметы окружающего мира. Именно таким способом отношения к Другому и оправдывается объективированный подход к человеческому миру – только желание «дарить» этот мир Другому позволяет тематизировать мир вещей, подводить его под категориально-понятийный аппарат.

6. Левинас использует также понятие следа, который несопоставим с физическим следом, оставляемым животными либо людьми. След – это то, чего уже нет, но что, тем не менее, присутствует в неявленном виде. След Лица – это отсутствие присутствия или присутствие отсутствия той бесконечной реальности, из которой приходит лик, – а именно из «оности». «Оность» – это третье лицо, «положение следа» есть условие отношения Я-Ты. Это способ, благодаря которому Я имеет право относиться к Другому именно как к Ты, видя в нем, тем не менее, источник оности,

чего-то не наблюдаемого, но все-таки незримо присутствующего во встрече двух субъектов. «Оность» этого Он – «не данность находящейся в нашем распоряжении вещи, которой Бубер и Габриэль Марсель для описания человеческой встречи справедливо предпочитали Ты. Движение встречи, – продолжает Левинас, – не добавляется к неподвижному лику. Оно – в самом этом лике. Лик сам по себе – явление и трансценденция. Но будучи совершенно открытым, лик может быть одновременно в себе, принадлежа следу «оности». «Оность» – это источник инаковости бытия, к которому причастно, выдавая его, «в себе» объективности» [4, с. 321].

Как можно убедиться, ряд вышеуказанных идей Левинаса определяет его стремление дать иное понимание тем или иным философским традициям, в частности, феноменологической. Причисляя себя к феноменологии, Левинас предлагает ее этический вариант, базирующийся на концепте Иного как носителя неисчерпаемого смысла и неисчерпаемой ценности, берущих свое начало в Бесконечном. Этическое переосмысление феноменологии, к которой призывает Левинас, – это, на наш взгляд, прекрасная возможность по крайней мере задуматься над отношением к Другому, по-новому взглянуть на его явление не только как на основу нашей теоретико-познавательной сферы, но и как на условие нашей духовно обогащенной жизни.

1. Вдовина И. Левинас Эммануэль // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 2001. – С. 378–379.
2. Воробьева В. С. Левинас Эммануэль // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 542–546.
3. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2007. – С. 127–250.
4. Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 292–349.
5. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
6. Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эммануэлем Левинасом. // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 356–364.
7. Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 404–407.
8. Ямпольская А. В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. – М., 2004. – № 1 (41). – С. 88–105.

Нина Ковалева

ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ОТНОШЕНИЙ

«СВОЙ – ЧУЖОЙ» В ФИЛОСОФИИ Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА

Розглянуто критику європейської моделі поводження з Чужим та переосмислення відносин «Своє-Чуже» в респонзивній феноменології Б. Вальденфельса. Виокремлено різноманітні культурологічні експлікації такої теоретичної настанови.

Ключові слова: феноменологія відповіді, досвід Чужого, інтеркультурні взаємодії.

Рассматривается критика европейской модели обращения с Чужым и переосмысление отношений «Свое-Чужое» в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса. Выделяются разнообразные культурологические экспликации такой теоретической установки.

Ключевые слова: феноменология ответа; опыт Чужого; интеркультурные взаимодействия.

Critiques of the European model of connection with Aliens and rethinking of the «One's own- Aliens'» relations in the responsive phenomenology of B. Waldenfels are discovered. Various culturological explications of such theoretical position are analyzed.

Key words: phenomenology of response, experience of Aliens, intercultural interactions.

В неклассической философии XX века, особенно во второй его половине, проблема Другого и его отношений с Я артикулируется как значимая в самых разных направлениях исследований. В экзистенциализме, философии диалога, философской герменевтике, лингвистической философии устойчивым мотивом является признание изначально коммуникативной природы бытия, понимание Другого как решающего фактора установления бытия Я; фундаментальной фигуры, единственно дающей возможность конституировать определенность человеческого сознания. Отношения к Другому различными способами проблематизировались в постклассических философских концепциях, в целом оставаясь созвучными идеям диалогизма.

В экзистенциализме Ж.-П. Сартра бытие есть возможность «быть увиденным другим», а подлинное бытие Я возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т. е. как то, что содержит в себе бытие Другого. По-своему разворачивает такую интенцию М. Хайдеггер, описывая «бытие-в-мире» в своей фундаментальной онтологии, акцентируя изначальноную погруженность человеческого существования в со-бытийность – совместный мир, в котором бытие-в есть со-бытие с другими. В герменевтике Г.-Г. Гадамера модели понимания выстраиваются

по аналогии с моделями коммуникативных отношений «Я-Ты». В философии диалога М. Бубера принципиальным является отстаивание приоритета в человеческом мире отношений Я-Ты в сравнении с отношениями Я-Оно. На раскрытие диалогической природы культуры направлены бахтиновские штудии. Обусловленность Я Другим, учет инаковости Другого в пространстве диалога становятся центральными темами при разработке Э. Левинасом этической концепции подлинных отношений. В современном постмодернистском дискурсе фигура Другого рассматривается как возможность для децентрированного субъекта, «фрагментарного человека» (Ж. Деррида) быть вновь собранным, в связи с чем на первый план выходит проблема критериев подлинности коммуникации. Анализ современной культуры Ж. Бодрийаром, например, не в последнюю очередь связан с жесткой критикой мира симуляции, уничтожающим Другого, заменяющим его *Тем же самым*, клоном, т. е. симулякром Другого.

В поле этих размышлений работы современного немецкого феноменолога Бернхарда Вальденфельса оказываются радикальной версией тематизации этой проблематики. Вальденфельс исследует парадокс отношений Свое/Чужое, опираясь на феноменологическую традицию, прежде всего на исследования Э. Гуссерля, в первую очередь на его концепцию интерсубъективности и жизненного мира. Гуссерль употреблял понятия «Другой» и «Чужой» как тождественные, Вальденфельс же вводит различие этих понятий, противопоставляя Чужое Своему, осуществляя феноменологическую дескрипцию отношений Свое/Чужое и анализ их экспликации в культурном и социальном пространстве.

Поиск места Чужого в пространстве современного мультикультурного мира связан с поиском новой парадигмы межкультурных взаимодействий и является, как нам кажется, ответом Б. Вальденфельса на вызовы современного перманентного межкультурного конфликта, когда понятие Чужого наделяется исключительно негативными коннотациями, а зачастую и однозначно редуцируется до отождествления с враждебным.

Б. Вальденфельс считает неслучайным, что Чужое, поставившее в западном мышлении столько вопросов, только в конце XVIII в. постепенно преодолевает порог проблематизации. Такая трансформация западного мышления вызвана двумя обстоятельствами. Во-первых, изменением в европейском Модерне понимания разума, связанным с прояснением ограниченности любого порядка и отсутствия универсального, неограниченного порядка. Философ характеризует современный тип изменчивого порядка как обладающий гетерогенностью норм и

неустрашимостью конфликтов. «Є смысл, але не царство розуму; є свободи, але не царство свободи. Порядки, за яких дещо може постати саме так, а не інакше, виявляються селективними й ексклюзивними; вони уможливають щось і водночас унеможливають щось інше. “Все разом” відступає перед неодмінною несумісністю, перед конфліктом на рівні досвіду...» [2, с. 6] Соглашаясь с Ф. Лиотаром относительно идеи иллюзорности всеобщего порядка («кризиса метанарраций»), Вальденфельс, в отличие от Лиотара, считает такую идею характерной для эпохи модерна, а не постмодерна. Таким образом, в полемике об отношениях модерна и постмодерна Вальденфельс поддерживает точку зрения немецкого исследователя Вельша, рассматривающего постмодерн как реализацию интенций модерна (см.: [3]). Дифференцируя классические и современные формы порядка, Вальденфельс связывает характеристики концепций порядка современности с их отношением к Чужому. Самоутверждение субъекта и овладение миром (в Веберовской трактовке), мягкое или насильственное освоение чужого – основные симптомы концепций порядка современности. Именно ограниченность порядков, по Вальденфельсу, делает заметным Чужое как внепорядковое, как то, что возникает на краях и «в дырах» различных порядков.

Вторым обстоятельством, позволяющим чужому стать заметным, является изменение в Новое время роли субъекта. Суть такой трансформации в том, что человек, долгое время рассматривающий себя как центр мира и основу всего сущего, утрачивает себя как цельное и самопонятное существо, открывая чужое и разнородное в самом себе, как, например, Фрейдовское Оно, обнаруживая, что мы не являемся хозяевами в собственном доме.

Такие коллизии европейского Модерна ставят перед нами проблему радикально Чужого, топографию которого и исследует Б. Вальденфельс.

Цель данной статьи – проследить, какие исследовательские стратегии возможны при анализе проблемы Свое/Чужое в культурологических исследованиях; как артикулируются отношения Свое/Чужое в интеркультурном дискурсе; какие базисные положения предлагает феноменология Чужого для построения новой межкультурной парадигмы.

Вальденфельс анализирует европейскую модель обращения с Чужим, которую он определяет как «багатовікове засвоєння Чужого, яке пов’язане з ім’ям Європи й кидає тінь у вигляді сумнівного європоцентризму» [2, с. 7]. Выявление мотива Чужого в исследовании феноменолога оказывается связанным с критикой европейской традиции обращения с чужим как в социальной и политической практике, так и в теоретической рефлексии.

Каковы же основные положения феноменологии Чужого? Чужое Вальденфельс рассматривает как:

- 1) то, что лежит за пределами сферы собственного;
- 2) то, что принадлежит другим;
- 3) то, что является чем-то другим, чужеродным.

Среди этих трех аспектов (места, владения и рода) решающим для определения чужого философ считает первый (место). Чужое в этом случае понимается не как то, что возникает в результате отграничения от своего, а как то, что выходит за пределы о- и отграничения. Вальденфельс указывает на отличие между понятиями «Другой» и «Чужой». Первое – указывает на отличие, несхожесть; чужость же характеризуется «местом особого рода» [1, с. 126]. Ее парадоксальную характеристику Вальденфельс усматривает в мысли Гуссерля, определявшего сущность Чужого как «возможность подтверждения доступности оригинально недоступного» [1, с. 19]. Чужое, отделенное порогом от своего, выступает в неразрывной связи с ним, и в то же время в непреодолимой недоступности. При попытке «схватить», о-своить его оно теряет свои характеристики чужести. Потому его ни в коем случае нельзя рассматривать как нечто еще не освоенное, еще не понятое (понимание тоже может выступать как форма освоения), нечто, что пока неизвестно, но может стать известным и понятным, неким случаем в существующей системе правил. Порог между своим и чужим непреодолим, и нельзя находиться одновременно по обе его стороны. «Данный факт остается в силе как для различия полов, так и для культурных различий», – настаивает Вальденфельс [1, с. 125].

Этот тезис становится основанием для критики теорий коммуникации и герменевтического опыта, представляющей, на наш взгляд, особую актуальность для культурологических исследований.

В современных герменевтических концепциях Б. Вальденфельс не принимает такого отношения к чужому, которое трактует его как недостаток, дефицит, требующий преодоления. Даже у Г.-Г. Гадамера, отмечает он, преодоление чужести выступает как основная герменевтическая трудность и задача. Теории коммуникации также рассматривают интеркультурные взаимодействия как включенные в поле общности, где чужое и свое выступают как заранее известные, включенные в общую систему правил. Т. е. и в том, и в другом случае Чужое нивелируется и тем самым уничтожается.

Понимание Чужого как выходящего за рамки любого сравнения приводит к выводу об ограниченности при исследовании интеркультурных взаимодействий компаративистских подходов. «...Не

существует арбитра по культуре, который мог бы внешне отличить друг от друга европейскую и восточную культуры, так как сначала европейцы должны отличить себя от азиатов, а затем азиаты должны отличить себя от европейцев, прежде чем может быть вынесено решение третейского судьи» [1, с. 126].

Вальденфельс рассматривает полемику между сторонниками сравнимости культурных форм («релятивистами») и сторонниками теории несравнимости культур, наличия универсального разума и единства культурных форм («универсалистами»). В основании позиции и тех, и других исследователь усматривает отношение к чужому, нивелирующее отличие между чужим и своим, т. е. освоение чужого. «Незалежно від того, чи наголошують на порівнянності життєвих та культурних форм або на їхній непорівнянності, і там і тут йдеться про порівняння, а отже про зрівнювання відмінності між Своїм і Чужим» [2, с. 40]. Ведь несравнимость, если рассматривать ее как предельную негативную оценку на шкале сравнения, все еще остается компаративистской характеристикой, Чужое же уклоняется от какого-либо сравнения и сравнивания, превосходя их.

Прагматическую стратегию исследований Чужого Вальденфельс рассматривает на примере Р. Рорти. Прагматизм допускает восприятие чужой культуры, только если она выдерживает нашу проверку, связывается с нашими убеждениями, т. е., если она уже *не чужая* нам. В случае конфликта этот политический либерализм прибегает к насилию и объявляет просто сумасшедшими выходящих за рамки наших норм «Чужих» (см.: [2, с. 83]).

Резюмируя критику Б. Вальденфельсом отношения к Чужому в современной западной философии, необходимо отметить следующее.

1. Основанием этой критики является различие понятий Чужого и Другого. Чужое не может быть сведено к инаковости, к простому отличию. Чужое есть нечто большее, чем неизвестное и непонятное, которое можно освоить по аналогии со Своим. Чужое не может быть также отождествлено с враждебным и рассматриваться как противостоящее Своему (как «истинному») и подлежащее уничтожению.

2. Эта критика усматривает общие основания по отношению к Чужому в различных европейских исследовательских стратегиях. Таким общим основанием является центрация на своем, предполагающая путь освоения или присвоения Чужого.

Такой опыт обращения с Чужим в своих культурных и социальных измерениях приводит к ориентации культуры исключительно на собственную традицию, к стратегии подавления, захвата чужой культуры,

лишения ее возможности «высказаться». Такая политика в буквальном смысле перечеркивает все стремления к взаимопониманию. Выйти из этой разрушительной ситуации необходимо. Основной сложностью на этом пути является то, что Б. Вальденфельс формулирует как дилемму опыта Чужого: «...як ми можемо говорити про чуже без того, щоб вкрасти у нього його Чужість?» [2, с. 41].

Основным понятием, позволяющим описать опыт обращения с Чужим, становится у Б. Вальденфельса понятие «ответа». Ответа на вызов, претензию, провокацию, требование со стороны Чужого. Теория ответа, разрабатываемая феноменологом, реализует такое отношение к Чужому, которое позволяет ему заговорить без лишения его чужести, без включения в имеющийся порядок. Свой феноменологический проект он обозначает как респонзивную феноменологию (от термина «response», первоначально заимствованного из бихевиоризма).

В рассматриваемом феноменологическом проекте ответ понимается не как ответ на вопрос, а как универсальный способ присутствия человека в мире. Взгляд и телесное движение, поступок и суждение могут не являться ответом на вопрос, но имеют смысл как ответ на беспокойство, как ответ на то, что привлекает внимание, вызывает удивление, домогается нас, что требует ответа. Т. е. человек изначально пребывает в мире не как одинокий и безразличный его созерцатель, а, говоря языком М. Хайдеггера, как тот, кто обеспокоен миром, затронут им, препоручен заботе. К человеку взывает нечто, что требует его ответа, требует реакции на вызов, что прорывает круг установленного порядка, ускользая от всех попыток рационализации и нормирования, и от чего нельзя уклониться. То, что затрагивает, беспокоит, требует ответа, провоцирует, домогается – это и есть Чужое. Т. е. Чужое есть не *что*, а *на что* – то, на что я отвечаю. А человек – существо, которое отвечает. «Старое изречение “Человек есть живое существо, обладающее речью или разумом” следует изменить так: “Человек есть живое существо, которое отвечает”», – пишет Б. Вальденфельс [1, с. 134].

В логике респонзивной рациональности необходимо акцентировать следующие моменты.

Она предполагает наличие изначального зазора, «трещины» между своим и чужим и априорную невозможность ее заполнения. Эта принципиальная недоступность Чужого выступает как креативная возможность самоидентификации и саморазвития. Отсутствие, даль, неопределенность чужого определяются не как явления недостаточности, а как конститутивные составляющие части опыта. *Свое* конституируется только в пространстве ответа на притязания *Чужого*. Свое и Чужое

конституируются одновременно, а значит Свое невозможно без Чужого. При этом границы между ними изменчивы и подвижны. Свое и Чужое переходят друг в друга в форме взаимозависимого переплетения.

Во-вторых, пространство ответа не принадлежит общему универсальному порядку, а представляет пространство встречи множества рациональностей, каждая из которых является рациональностью ограниченного порядка. Это пространство изначального пра-различия, а не пра-анalogии. Это пространство не общего интересубъективного (интеркультурного) мира, а пространство *между* мирами, *между* своим и чужим. И ответ творится не как заранее известный (кто знает ответ, тому нечего сказать), не как наполнение содержанием интенции спрашивающего, а как то, что возникает в интерактивном акте. Отвечая, я даю то, чего у меня нет. Б. Вальденфельс называет это парадоксом креативного ответа, когда ответ не просто репродуцирует уже существующий смысл, а смысл создается в самом ответе.

В-третьих, между притязанием и ответом существует неустранимая асимметрия, связанная с устойчивой преференцией своего не как лучшего и истинного, а как дающего возможность самоотличения. Мы предпочитаем свой мир не потому, что у него есть преимущества, которых нет у других, а потому что мы, не колеблясь, исходим из него, независимо от того, соглашаемся мы с этим или нет. Эта асимметрия делает невозможным сравнение своего мира и чужого мира. Сравнить можно только что-то в одном мире с чем-то другого мира (см.: [2, с. 97]).

Проецируя концепцию ответа на интеркультурные феномены, Б. Вальденфельс акцентирует следующие положения. Чужая культура не выступает как некое «после», получаемое в результате от-граничения от своей. Опыт своего/чужого в культуре и между культурами конституируется одновременно и существует в пространстве ответа и нигде больше.

Так же как интрасубъективная чужесть начинается во мне самом, интракультурная чужесть начинается в собственной культуре, в которую чужое вплетено как паутина. Так же как человек не является хозяином в собственном доме; так же как для человека исключено полное присутствие в себе и полное владение собой; так же как в его речи всегда присутствуют чужие голоса, так и в собственной культуре мы никогда не пребываем полностью дома. В современном гетерогенном интракультурном пространстве перекрещивание своего/чужого вариативны, многообразны и изменчивы. Кто для меня более чужой: арабский врач или немецкий психопат – замечает Б. Вальденфельс. Более того, он настаивает на том, что Чужое обладает эвристическим преимуществом: «Ми не починаємо

зі Свого, до Свого ми повертаємося від Чужого, через шок або поступово» [2, с. 126]. Допущення изначальной чистоты культуры базирується на иллюзии, ведь чистая своя культура была бы только культурой повторений, культурой, не дающей ответа. А именно в процессе ответа культура обретает своеобразие. Потому чужое, при всех его опасностях и угрозах, Б. Вальденфельс называет «эликсиром жизни».

В интракультурном пространстве границы своего и чужого изменчивы и подвижны. Чужое пронизывает Свое, становится Своим, так же как Свое может превратиться в Чужое. Т. е. чужесть не является неким навсегда данным клеймом, а выступает как нестабильная связь, меняющая свое направление.

В интеркультурном дискурсе, на наш взгляд, основным становится у Вальденфельса понятие междусферы, междумирья. Это такое «между», которое не сводится ни к общей культуре (универсализм), ни к множеству культур (релятивизм). «Партнери обміну живуть не в спільному світі і не в різних світах, а саме у міжсвіті» [2, с. 62]. Интеркультурность выступает основной характеристикой этого междумирья, являя собой нечто большее, чем соединение различных культур. Феномен интеркультурности не является частью ни своей, ни чужой культуры. Это пространство ответа на запрос Чужого, в котором создаются новые смыслы, не принадлежащие ни своей, ни чужой культуре. Интеркультурный процесс Б. Вальденфельс характеризует как децентрированный, изменчивый, многовариантный, включающий противоречия, которые не могут быть сглажены или унифицированы. Идея интеркультурного обмена как креативного нефинального процесса, происходящего в междумирье, дезавуирует финалистские концепции «конца истории» как основанные на поглощении чужого.

Такое описание процесса интеркультурности Б. Вальденфельс отстаивает в полемике с идеей Э. Гуссерля, допускавшего, что существует ядро своего «родного мира», а чужесть выступает как его модификация и конституируется в горизонте собственного настоящего как распространение опыта своего на чужое. Опыт чужой культуры оказывается вариацией опыта своей культуры. Модель порядка, которую применяет Гуссерль, Вальденфельс описывает как модель «...ядра або кола; ядро знайомості допускає розширення “у вигляді кіл” або “у вигляді оболонки ядра”» [2, с. 79]. Т. е. мир предстает как центр (свой мир), окруженный далекими горизонтами. Б. Вальденфельс считает, что такая центрированная модель не отвечает сегодняшнему мультикультурному миру, где сферы свойскости и чужести не могут быть устойчиво разделены, где они пронизывают друг друга в смешении культур.

В связи с критикой модели «культурного ядра» хотелось бы обратить внимание на полное корреспондирование такой теоретической модели с политической моделью расширения Евросоюза. Евросоюз развивается по модели концентрических кругов: в центре находится политически стабильное и материально благополучное главное ядро, по мере же отдаления от него уровень благополучия и политической стабильности пропорционально уменьшается. Причем между этими отдельными зонами существуют границы с различной степенью защиты. Процесс интеграции сводится к втягиванию окружающих концентрических кругов в рамки принятых условий. Способность такой модели в перспективе обеспечивать и расширение и интеграцию Евросоюза вызывает сомнения у политологов. Вотруба, например, отмечает, что такая центрированная модель делает отношения между ЕС и государствами Восточной Европы асимметричными и приводит к парадоксу, «...коли ЄС якраз своєю політикою недопущення стосовно бідної периферії створює у цих країнах сильну зацікавленність в інтеграції, що, у свою чергу, сприяє динаміці розширення “проекту Європи”» [4, с. 110]. Один из аргументов политологов отсылает непосредственно к проблеме своего/чужого в культуре. Чужое в европейской культуре не может рассматриваться лишь как находящееся вне, за границей этой культуры; чужое вплетено в нее, проявляясь на культурном, социальном, политическом уровне. Выразителен в этом смысле пример с Турцией: этнические турки представляют значительный потенциал в странах европейского ядра; их культура вплетена в европейское культурное пространство и интеграция не снимает противоречивых пересечений своего/чужого внутри европейского мира.

Б. Вальденфельс многократно акцентирует эту основную характеристику взаимодействия культур – одно-в-одном своего и чужого. Фигура «переплетения» дает возможность описать механизм такого взаимодействия. Отказавшись от идей Э. Гуссерля о центрации на собственном мире и осмыслении опыта чужой культуры как модификации своего опыта, философ предлагает поиск следов чужого в своем, взаимодействие в интеркультурном междумирье. Чужое в Своем найти невозможно (т. к. они разделены порогом); понимать чужое на основании расширения собственного опыта – значит лишать чужое «жала чужести», но, отзеркаливаясь в своей культуре, чужое оставляет след. Чужая культура познается с помощью эквивалентов и резонансов, находимых в собственной культуре. «Якби між культурами не було таких відзеркалювань, то не було б ніякого інтеркультурного поля, яке уможливило б пізнання власних можливостей і загроз для себе завдяки

пізнанню Чужого» [2, с. 91]. При этом возможным оказывается сравнение отдельных культурных аспектов, но не культур в целом. Мир культуры, по Б. Вальденфельсу, складывается из селективных связей и отсылок, которые невозможно расписать в виде аспектов и превратить в структурное построение. Связь между Своим и Чужим происходит как обмен в пространстве междумирья. Причем обмен этот не опосредован всеохватывающим Третьим (вертикальный универсализм) и не базируется в регионе Своего (как полагал Э. Гуссерль). «Той, хто переживає цей досвід, черпає це радше з “дикого регіону” себе самого, який не включено до його власної культури й через який він перебуває у зв’язку з іншими культурами» [2, с. 86].

В качестве заключения следует отметить, что отношения к Чужому становятся в феноменологии Б. Вальденфельса пробным камнем для любой концепции культуры. Выводя эти отношения за рамки, с одной стороны, универсалистских, с другой, – релятивистских подходов, философ определяет их как пространство креативного ответа, как подвижное изменчивое переплетение отзеркаливающих друг друга сингулярных событий, в которых свое и чужое конституируются одновременно и неразрывно друг от друга. Философия ответа дает возможность чужому быть услышанным, а не насильственно обреченным на молчание.

1. Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Мн.: Пропагеда, 1999. – 176 с.
2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с.
3. Вельш В. Наш постмодерний модерн. Пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Кулаєвої, Л. А. Сітніченко. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с.
4. Вотруба Г. Кордони “проекту Європа” // І. Культурологічний часопис. – Львів, 2005. – № 39. – С. 108–118.

Оксана Довгополова

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ ЧУЖОГО В РАЗРАБОТКАХ

Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА

Аналізуються особливості розуміння поняття Чужого в теорії Б. Вальденфельса в контексті феноменологічної традиції. Визначено різні сенси поняття Чужого, що присутні в роботах Б. Вальденфельса.

Ключові слова: Чужий, Інший, життєвий світ.

Проанализировано понятие Чужого в теории Б. Вальденфельса. Определены различные смыслы понятия Чужого в работах Б. Вальденфельса.

Ключевые слова: Чужой, Другой, жизненный мир.

The peculiarities of the concept of Alien in theory of B. Waldenfels in common context of phenomenological tradition appear are analyzed. The different senses of Alien's notion in B. Waldenfels texts appear are distinguished.

Key words: alien, other, LebensWelt.

Сложность теоретического определения понятия Чужого заключается, в первую очередь, в том, что его смысл частично перекрывается обыденным употреблением понятий Другого, Иного, а иногда и Отторгаемого. Зачастую эти понятия используются как синонимы, а разница между ними оказывается всего лишь своеобразным коррелятом степени «отдалённости» – идёт ли речь о феномене, слегка отличающемся от привычного в обжитом мире, или о том, что «пришло» из какой-то отдалённой страны. В обыденном словоупотреблении, как правило, этого оказывается вполне достаточно, и даже в теоретических разработках, если они не направлены специально на выяснение специфики Другого или Чужого, нормальной оказывается ситуация взаимозаменяемости названных понятий. При этом более пристальный взгляд в сторону всего комплекса отличающегося от Нормы заставляет задуматься над спецификой отдельных его (комплекса) составляющих. Такой взгляд зачастую обнаруживает внутреннюю противоречивость трактовок Чужого и Другого даже в рамках единого методологического подхода. Подобные соображения создали у автора этих строк потребность в уточнении смысла понятия Чужого, в частности, в традиции феноменологических изысканий. Рамки статьи не позволяют создать панораму вариантов понимания Чужого в указанном философском направлении в целом, поэтому оправданным будет сосредоточиться на анализе разработок одного представителя современной немецкой феноменологии – Бернхарда Вальденфельса. Подобные изыскания уже проводились на ином материале (см., в частности: [4]), таким образом, предложенная в данном тексте разведка

проводится в рамках уже намеченного направления уточнения понятий, используемых в феноменологической традиции.

Желание уточнить сущность трактовки Чужого в наработках Б. Вальденфельса возникло у автора этих строк как результат некоторого «скрипа», возникшего при сопоставлении вариантов понимания Чужого в работах немецкого феноменолога. Представляется оправданной в этой связи попытка заострения внимания на сути определения Чужого, его специфике и соотношении с другими понятиями, так или иначе обращёнными к обозначению Не-Своего.

Ясное на уровне обыденного мышления, понятие Чужого ускользает от теоретического препарирования. Кто такой Чужой? Б. Вальденфельс фиксирует на этом внимание и предоставляет читателю возможность выбрать несколько вариантов присутствия Чужого в нашей жизни, обозначая их как языковые разграничения. Во-первых, Чужое это то, что происходит за пределами нашего пространства. Во-вторых, Чужое это то, что принадлежит Другому. В-третьих, Чужое это что-то чужеродное [2, с. 15]. При этом Вальденфельс не только указывает на различия языкового употребления понятия Чужого, возможно отсылающие к различным феноменам, но различает формы присутствия Чужого в нашей жизни, различающиеся по уровню возрастания чуждости. Прежде всего, чуждость предстаёт в форме повседневной или нормальной чуждости – т. е. чуждость соседей или прохожих, которых мы не знаем лично, однако имеем механизмы понимания их поведения. Возрастание уровня чуждости приводит к оформлению структурной чуждости, которая указывает на всё, что находится за пределами нашего порядка. Именно понимание структурной чуждости лежит в основе разделения жизненного мира на «родной мир» и «чужой мир». Данный вариант чуждости включает наше понимание наличия некоего, пусть и непонятного нам, порядка на чужой территории. Наконец, предельный уровень чуждости обозначается Вальденфельсом как её (чуждости) радикальная форма, при столкновении с которой оказывается невыносимой сама постановка вопроса о возможности интерпретации [2, с. 28–29].

Напомнив классификацию уровней чуждости в «Топографии Чужого», хотелось бы заострить внимание на замечании Вальденфельса о том, что Чужое не отождествимо просто с Другим или Иным. Ведь когда мы различаем яблоко и грушу, нам не приходит в голову сказать, что они являются чужими по отношению друг к другу [2, с. 15]. Они разные, другие. Как же ухватить суть именно Чужого? Причину упомянутого «скрипа» в восприятии трактовок Вальденфельса составляет расширение границ феномена Чужого в области, на мой взгляд, уже

заняты другими феноменами, что размывает границы собственно Чужого. При этом именно в наработках Вальденфельса мы находим тщательное, скрупулёзное препарирование понятия Чужого, не оставляющее места для разночтений. Имеет смысл обратиться в этой связи к теоретическим разведкам Вальденфельса в области выяснения сущности Чужого. Сопоставление этих выводов с упомянутой классификацией форм чуждости даст возможность «прощупать» границы феномена Чужого и понять причины предполагаемого расширения этих границ в «Топографии Чужого».

Представляется очень удачной вальденфельсова интерпретация Чужого как интенционального сбоя. Именно такая интерпретация не позволяет смешать значения понятий Иного, Другого и Чужого. Суть интенционального сбоя становится ясной на фоне проблемы формирования картины обжитого мира, в котором даже незнакомое предстаёт первично освоенным. Не стоит напоминать тривиальное утверждение о том, что в повседневной жизни мы на каждом шагу сталкиваемся с тем, что никогда в жизни не видели, с абсолютно неизвестным, которое при этом ничуть не пугает нас. В феноменологической традиции тщательно разработана проблема отсутствия ужаса перед незнакомым в повседневной жизни. Механизмы создания картины обжитого пространства достраивают для нас обжитый мир, в котором отдельные явления предстают в истолкованном с помощью системы типизаций виде (А. Шютц). Чуждость в такой типизированной анонимной картине мира снимается, уходит на второй план – ибо сама процедура истолкования мира призвана уничтожить пугающую непонятность. Основной способ восприятия мира в повседневном течении жизни можно назвать «прохождением мимо» (О. Финк) – ибо ориентирование с помощью типизаций не предполагает необходимости индивидуального контакта со встреченным. Совокупная система отсылок, формирующая картину обжитого мира, позволяет нам действовать в нём автоматически, не нуждаясь даже в физическом присутствии других людей для истолкования их действий. В этой связи можно даже сформулировать несколько прямолинейный вывод: освоенный мир – это то, чего мы не замечаем. Мы просто функционируем в понятной нам среде обитания.

Как это ни странно, наш обжитый мир в его целостности и освоенности становится заметным только тогда, когда привычные «рецепты» (А. Шютц) не срабатывают, в тот момент, когда в привычную картину внедряется нечто, не имеющее в ней своего места. По словам М. Хайдеггера, целокупность бросается в глаза тогда, когда сущее окружающего мира, будучи «пригодным для...» *отказывается* служить,

выходит из строя, повреждается. Причём это в равной степени верно для самых разных уровней существования – «отказ служить» делает «видимым» как повседневный мир в целом, так и каждую отдельную вещь или группу вещей. Позволю себе вновь сослаться на М. Хайдеггера, утверждавшего, что вещь бросается в глаза, когда оказывается непригодной – именно в этот момент она становится собственно *присутствующей* в своей дефектности [3, с. 196]. Мы пользуемся вещью автоматически, можем не замечать её цвета и формы, если она выполняет свою функцию. Но стоит ей сломаться, как мы не преминём уделить ей внимание, рассмотрим в деталях, выискивая причину поломки, заметим особенности структуры, мелкие дефекты, остававшиеся незаметными для нас, пока вещь функционировала. Мы можем годами ходить по лестнице и не замечать, что она, скажем, деревянная до тех пор, пока под нашей ногой не сломается ступенька. То есть нарушение в функциональности делает вещь объектом нашего внимания, делает её заметной. Боль делает заметным поражённый орган – мы не «знаем» о существовании нашего сердца до тех пор, пока оно не заболит. Мы не замечаем своей способности говорить до тех пор, пока не потеряем голос. Точно так же нарушение нормального хода событий делает заметным обжитое пространство. Если мы, скажем, выйдем на улицу в час пик и обнаружим город полностью безлюдным, это может вызвать ужас. Та же картина в четыре утра пройдёт мимо нашего внимания – настолько она нормальна. Безлюдный город в час пик – это ситуация ненормальная, чужая, свидетельствующая о том, что произошло нечто полностью изменившее наш мир, но о чём мы не знаем. Именно на эту особенность сбоя в автоматическом ориентировании в мире обращает внимание Б. Вальденфельс, замечая, что самим фактом своего неведения мы оказываемся отданы в чью-то власть. Не могу отказать себе в удовольствии процитировать в этой связи одного из героев флеш-сериала «Магазинчик Бо», разъяснявшего смысл правительственных приготовлений к бомбардировке на вид безобидного, но слишком уж внезапно возникшего в центре Петербурга здания: «Не знают, чего бояться, вот и бояться». Действительно, даже самое приблизительное понимание ситуации даёт возможность представить себе возможный план действий – либо не обращать внимания на эту штуку, либо бежать, либо вступать в переговоры. Зная характер опасности, можно испытывать страх, не зная – ужас. Встреча с чем-то полностью незнакомым лишает нас свободы, бросает в чью-то власть.

Чужое становится заметно не «после» сбоя в нормальном течении событий, чужое *является* самым моментом сбоя. Оно *являет себя* в отказе

обжитого мира быть «пригодным для...», в невозможности применить привычные «рецепты». Бернхард Вальденфельс определяет ситуацию явления Чужого как *претерпевание* и раскрывает смысл этого явления описанием ситуации ранения. Физическое воздействие насильственно определяет меня к вниманию [1, с. 46], выводит из автоматического существования повседневности. Особенностью ситуации претерпевания Вальденфельс считает то, что смысл здесь погрязает в реальном воздействии – здесь мы не нацелены на нечто, что идет нам навстречу, что вызывает нашу инициативу и одновременно дожидается нашего ответа. Скорее, действительность перебивает нашу речь, она овладевает нами. Согласно Вальденфельсу, мешающее или ранящее не является чем-то, что разочаровывает наши интенции, словно негативный результат теоретических или практических усилий. Оно есть нечто, что пресекает наши интенции в их свершении [1, с. 55]. Ситуация интенционального сбоя, описываемая Вальденфельсом, характеризуется преимуществом пассивного претерпевания, отсутствия возможности активной реакции. Причём в данном случае пассивность означает не просто ситуацию, в которой я удовлетворяюсь восприятием того, что само себя кажет. В данном случае пассивность означает, что мое поведение стопорится, приостанавливается и, в крайнем случае, прекращается [1, с. 56]. Это и есть то самое нахождение во власти, о котором уже шла речь. В случае претерпевания мы приближаемся к *границе* человеческого поведения – претерпевание означает, что мы должны либо преодолеть каким-то образом негативное воздействие, либо умереть. Пребывание в реальности, не узнаваемой нами в её чуждости, невыносимо. Для того чтобы вернуть себе возможность активного воздействия, необходимо вновь оказаться в истолкованном пространстве. Таким образом, для преодоления интенционального сбоя реальность должна быть либо «узнана» с учётом определённых корректив, либо перетолкована заново, создавая новые контуры обжитого пространства.

Если следствием утраты обжитым миром контуров обжитости не стала смерть (в любом своём варианте, не обязательно в форме физического исчезновения), возникает возможность начать «лечение» своего пространства. Вальденфельс указывает на природу такого «лечения» – началом исправления интенционального сбоя является истолкование. Я толкую, что именно я вижу, пытаюсь подвести это неизвестное под знакомые и привычные мне категории, то есть начинаю осознанно осуществлять ту деятельность, которая в повседневной жизни осуществляется мной автоматически. Сталкиваясь с явлением, которое сопротивляется такой автоматической или полуавтоматической

идентификации, мы испытываем настоящий дискомфорт, всё наше внимание оказывается захвачено интерпретацией.

Таким образом, Чужое в трактовке Вальденфельса являет себя интенциональным сбоем, который после начинает исправляться с помощью интерпретационных процедур. Ещё раз подчеркну – согласно Вальденфельсу, Чужое оказывается самым моментом интенционального сбоя, а не последствиями этого сбоя. Присутствие Чужого обнаруживает себя ситуацией претерпевания, абсолютного преобладания пассивности над активностью, невозможностью интерпретации. Метафора ранения, использованная Вальденфельсом, наилучшим образом раскрывает сущность феномена Чужого, указывает на его специфику в сопоставлении с Другим или Иным. Если мы, имея в виду сказанное, возвратимся к описанным Вальденфельсом формам Чуждости, разграниченным на основе возрастания «концентрации» признаков Чужого, не должно ли нам показаться странным помещение в один ряд незнакомого соседа, чужеродного культурного пространства и «радикально» Чужого, являющего себя прерыванием нашей речи, перебиванием нашей интенции в её свершении? Ведь согласно собственному выводу Вальденфельса, под определение Чужого подпадает только третий элемент классификации – «радикально» Чужое. Недаром немецкий феноменолог замечает, что его более всего интересует именно эта, «радикальная» или даже «экстремальная» форма чужести [2, с. 80]. И незнакомый сосед (как и тысячи незнакомых людей, которых мы встречаем в повседневной жизни), и организованное согласно неизвестным нам принципам территориально отдалённое пространство отнюдь не перебивают наших интенций в их свершении. Мы уверенно ориентируемся в мире, наполненном другими людьми, даже не задумываясь об их чужести, а мысль о существовании других государств, культур или каких бы то ни было иных форм социальной организации не заставляет нас почувствовать остроту Жала Чужого. Зачем Вальденфельсу эта классификация? Не противоречит ли он себе?

Возможно, причиной желания отойти от категоричности собственного определения оказывается для Вальденфельса неизбежность столкновения с проблемой ускользания сущности собственно Чужого в процессе его препарирования. Ведь если мы уже интерпретировали и истолковали Чужое, оно перестало быть таковым, занимая приготовленное для него место в обжитом пространстве. Чужое в интерпретации лишается своего Жала [2, с. 92], утрачивает природу интенционального сбоя, которая, собственно, и составляет его суть. Замечая, что опыт Чужого оказывается опытом непреодолимого отсутствия, Вальденфельс говорит о своём

согласии с выводами позднего Мерло-Понти, Левинаса и Деррида – истолкование Чужого превращает опыт Чужого в вариацию опыта Своего [2, с. 77]. Естественно – делание недоступного доступным уничтожает Чужесть, суть которой мы пытаемся уловить в пристальном изучении. «Логос Чужого иссушил бы феномен Чужого логофикацией» [2, с. 83]. Указывая на это, Вальденфельс фиксирует парадокс – «феноменология как ксенология была бы наукой, которая в своём предмете сама себя растворяла бы. Ксенон был бы продуктом отчуждения, который после завоевания отчуждённого исчезал бы, как снег весной» [2, с. 83]. Не это ли опасение уничтожения феномена, суть которого мы изучаем (парадоксальным образом *зная* о его существовании, но не будучи способны его поймать и препарировать), заставляет подставлять на место собственно феномена его превращённые формы? Ибо они оказываются единственным, что не ускользает сквозь пальцы, когда мы пытаемся ухватиться за суть Чужого.

В своём продвижении к сути Чужого Вальденфельс опирается на известные выводы Гуссерля о значимости Другого – первым человеком является Другой, а не Я. Для Вальденфельса значимым и беспокоящим является тот момент, что в признании опыта Чужого как опыта непреодолимого отсутствия Гуссерль (в отличие от принявших этот тезис Мерло-Понти, Левинаса и Деррида) смягчает парадокс, когда неумолимо старается доказать, что Чужое, несмотря на всю его чужесть, конституируется в горизонте собственного настоящего из средств собственного [2, с. 77]. Он неоднократно возвращается к этой мысли, замечая, что наука о Чужом только в том случае избегает опасности самороспуска, если чужое оказывается чем-то большим, чем неизвестное и непонятное, которое должно быть освоено *per analogiam* [2, с. 91]. Возможно, именно желание одновременно следовать в фарватере мысли Гуссерля и преодолеть её в вопросе о сути Чужого порождает то напряжение, которое можно обнаружить в трактовке Чужого у Вальденфельса. Нормальная, или повседневная и в равной мере структурная чужесть предстаёт в трактовке Вальденфельса именно как неизвестное, которое может быть освоено *per analogiam*. И дело тут не в том, что оно пока *не освоено*, дело в том, что оно *пока* не освоено. С «радикально» Чужим (или с собственно Чужим) такого не получается – тут отсутствует сама возможность освоения и интерпретации.

Возможно, тот феномен, который описывается в «Картезианских размышлениях», сущностно отличается от затронутого Вальденфельсом. Одно и того же слово (напомню, что как Гуссерль, так и Вальденфельс используют слово «Чужой», это в русском переводе мы видим у Гуссерля

«Другого») отсылает к различным феноменам. Для Гуссерля значимо, что отправной точкой познания себя оказывается отличное от меня, то, что мы начинаем осваивать с помощью аналогизирующих процедур, конструируя образ alter ego. Таким образом, результатом этой деятельности оказывается как раз конструирование образа обжитого мира, накопление опыта для ежеминутного достраивания картины мира. Речь идёт главным образом о Другом в жизненном мире, воспринятом в качестве alter ego. В то время как мысль Вальденфельса направлена на иное – определение сути Чужого как Чужого, определяемого только в событии ответа и нигде больше. Собственно, желание «оставить под крышей» общего обозначения разных феноменов приводит к размыванию чёткости выводов самого Вальденфельса. В стремлении всесторонне рассмотреть объект своего интереса Вальденфельс обращается к самым различным проявлениям Чужого, вплоть до обращения к Чужому внутри нас. Но Чужое в сферах межличностных отношений, социального мира или экзистенциального столкновения с Чужим внутри себя нуждаются, скорее всего, в дифференцированном подходе. И инаковость немецкого соседа, заклинающего духов, неаполитанского карманника, островков чуждости внутри меня или некоего внешнего феномена, вбрасывающего меня в ситуацию «ранения», оказываются обладающими разной природой. Наделяя их единым именем, мы рискуем прийти к ложным выводам. К примеру, обращаясь к понятию Другого в построениях Жана-Поля Сартра или Мартина Бубера, мы имеем в виду феномен, отличающийся от названного Другим в разработках Альфреда Шютца. Если первое отсылает к экзистенциальной ситуации человека, то второе – к способу бытия-друг-с-другом в осуществлении совместной заботы, когда нас вовсе не интересует индивидуальная неповторимость встреченных нами в жизненном мире. То же, по сути, с Чужим (особенно учитывая, что в большинстве случаев авторы пользуются производными от одного и того же корня).

Стараясь подойти «со всей ответственностью» к определению Чужого и не расширяя сферу его действия, мы всё равно оказываемся в ловушке, подстраиваемой самой природой Чужого. Как быть с уже упомянутой возможностью самоуничтожения ксенологии – ведь из наличной данности знаний о Чужом мы имеем только факт осведомлённости о возможности интенционального сбоя и продукты «лечения» обжитого пространства, т. е. убитую в истолкованности чужесть. В таком случае о ксенологии в принципе говорить нельзя. В то же время представляется совершенно очевидным, что рассмотрение способов мысли о Чужом, механизмов «лечения» обжитого пространства и форм превращения Жала

в элемент пейзажа повседневности позволяет качественно обогатить возможности изучения конфигураций обжитого пространства. Просто зафиксировать наличие интенционального сбоя мало – нужно видеть, как он (сбой) преодолевается и, что не менее важно, иметь инструменты различения продукта этого преодоления (т. е. того, что собственно, видится в картине мира как Чужое) и разного рода элементов уже существующего жизненного мира, которые видятся как отличные от нормы. Это и делает объектом ксенологического изыскания упомянутые продукты «лечения». Они обладают специфическими характеристиками, которые позволяют увидеть, что в данной картине мира видится как чужое, а что – как другое, возможно, неприемлемое, вызывающее желание отторгнуть, но принадлежащее именно этой картине мира. Таким образом, ксенологическая разведка уточняет конфигурацию обжитого пространства, позволяет увидеть границы между своим и чужим миром, расположение которых вовсе не так очевидно, как может показаться на первый взгляд. Это значимо как для сравнения картин мира «по горизонтали» (то, что ближе Вальденфельсу, признавшемуся, что скорее предпочёл бы быть географом, чем историком), так и «по вертикали» (при сравнении исторических вариантов картин обжитого мира). Как обозначить продукт истолкования Чужого? Сбивает с толку то, что любая культура этот продукт обозначает именно как Чужое, и хочется последовать за источником в словоупотреблении. Автор этих строк не нашёл иного варианта, нежели воспользоваться определением «Образ чужого». Может быть, Вальденфельс, говоря о «структурной» или «повседневной» чуждости, имел в виду именно это? Однако уже было отмечено, что отличность и чуждость оказываются здесь смешаны.

Разработки Б. Вальденфельса создают серьёзную теоретическую базу для продвижения в области понимания сути Чужого. При этом вопрос о границах применения понятий Чужого и Другого нуждается в дополнительном уточнении, что представляется значимым для разработки проблемы метафорической топографии обжитого мира.

1. Вальденфельс Б. Мотив Чужого.– Мн.: ПроPILEI, 1999.– 176 с.
2. Вальденфельс Б. Топография Чужого: студії до феноменології Чужого.– Київ: ППС-2002, 2004.– 206 с.
3. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.– Томск: Водолей, 1998.– 384 с.
4. Шпарага О. Н. Другой в интерсубъективном мире (Проблематизация Другого в Пятой картезианской медитации Гуссерля) // <http://toposcentre.com/publications/index.htm>

Степан Іваник

ІДЕЯ ІНТЕНЦІЙНОСТІ АКТІВ СВІДОМОСТІ У ФІЛОСОФІЇ СТЕПАНА ОЛЕКСЮКА

Розглянуто основні положення теорії помилок українського філософа Степана Олексюка (1892–1941). Виявлено генетичний зв'язок цієї теорії з концепцією інтенційності психічних актів австрійського філософа Франца Brentano (1838–1917).

Ключові слова: *інтенційність, психічний акт, диспозиція.*

Rассмотрены основные положения теории ошибок украинского философа Степана Олексюка (1892–1941). Обнаружена генетическая связь этой теории с концепцией интенциональности психических актов австрийского философа Франца Brentano (1838–1917).

Ключевые слова: *интенциональность, психический акт, диспозиция*
The article examines main standings of the theory of mistakes of Ukrainian philosopher Stepan Oleksiuk (1892–1941). A genetic link of this theory with the concept of intentionality of mental acts of Austrian philosopher Franz Brentano (1838–1917) was found.

Key words: *intentionality, mental act, disposition.*

Початок наукової кар'єри поняття інтенційності в сучасній європейській філософській думці можна датувати 1874 роком, коли вийшла в світ робота австрійського філософа Франца Brentano під назвою «Психологія з емпіричного погляду». Саме в цій роботі Brentano проголосив тезу, що стала ядром його філософії і що мала дати відповідь на фундаментальне питання теорії пізнання про зв'язок свідомості з предметом (тобто, як в акті пізнання предмет може бути схоплений у своїх властивостях): «Кожен психічний феномен характеризується тим, що середньовічні схоластики називали інтенційною (або теж ментальною) інекзистенцією певного предмету і що ми б назвали віднесенням до певного змісту, скерованістю на певний об'єкт (під яким не слід розуміти щось реальне) чи іманентною предметністю. Кожен психічний феномен містить щось як об'єкт, щоправда кожен в інший спосіб. В уявленні щось є уявлене, в судженні – стверджене або заперечене, в любові люблене, в ненависті ненавиджене, в жаданні жадане і т. д.» [5, с. 126]. Дана теза про інтенційність актів свідомості і пов'язана з нею методологія філософських досліджень стала вихідною точкою для численних теорій згуртованих навколо Brentano філософів (Майнонг, Марті, Штумпф, Твардовський, Гусерль, Крейбіг, Краус) і взагалі дала початок аналітичній філософії та феноменології, яка «сформувалася як аналітичне зрозуміння апріорної суті самої інтенційності» [6, с. 117].

Одним з осередків брентанізму, окрім Відня, Грацу, Праги, Ляйпцігу та Вюрцбургу був також Львів, що у ньому заснував власну філософську школу і виховав цілу плеяду всесвітньо відомих польських філософів учень Brentano – Казімеж Твардовський [6]. Серед учнів самого Твардовського були однак не тільки поляки, а й представники інших національностей, в тому числі й українці. У зв'язку з цим постає питання, яке досі не бралось до уваги як дослідниками Львівської філософської школи, так і дослідниками української філософії: чи мав Твардовський (а за його посередництвом і Brentano) якийсь вплив на становлення представників української філософії та науки у Львові (Галичині) у першій половині ХХ століття, і якщо так, то в чому саме проявився цей вплив? Дана стаття буде своєрідною спробою дати відповідь на це запитання.

З-поміж українців до безпосередніх учнів Твардовського належали щонайменше два філософи: Степан Балея і Степан Олексюк. Що стосується першого з них, то дослідження наукового доробку Степана Балея поступово прибувають у вітчизняній та польській філософській літературі. Прізвище Балея, зокрема, фігурує у списку 81 філософів так званої Львівсько-Варшавської Школи, складеним відомим польським дослідником Львівсько-Варшавської філософської школи Яном Воленським [13, с. 338–339]. Зовсім інакше виглядає ситуація зі Степаном Олексюком, біографія і філософські твори якого до цього часу залишаються абсолютно невивченими ані в Україні, ані в Польщі. Єдиною спробою оцінки філософської спадщини Степана Олексюка у вітчизняній літературі стало в далекому 1962 році дослідження проф. Мирослава Олексюка під назвою «Філософсько-атеїстичні погляди С. Тудора (С. Й. Олексюка)» [3]. Ця монографія однак була написана під виразним впливом ідеологічних вимог свого часу, у зв'язку з чим важко говорити про її об'єктивність. Отже, з огляду на повний брак досліджень філософії Степана Олексюка придивимося у цій статті саме до його постаті¹.

Степан Олексюк брав активну участь в наукових засіданнях організаційної структури школи Твардовського – Польського Філософського Товариства (1904–1939)².

Приглянемося ближче до дебютної (і єдиної, текст якої зберігся) доповіді українського філософа на засіданнях ПФТ, а саме – «Спроба аналізу помилок» (17 засідання психологічної секції ПФТ 4 червня 1927 року). Така можливість у нас є завдяки рукописному тексту цієї доповіді українською мовою під назвою «Про помилки в шкільних письмових роботах з рідної мови (спроба аналізу і психологічної класифікації)», який щасливо зберігся до наших днів серед архівних матеріалів Олексюка [2]. Вищезгадана доповідь відбулася, судячи з усього, не в останню чергу

завдяки старанням Степана Балея, на той час керівника психологічної секції ПФТ, який залучав свого колегу до участі в засіданнях. Так, в своєму листі до Твардовського, датованому 23 березня 1927 року Балея пише до голови ПФТ – Твардовського: «Дуже прошу, наскільки це тільки можливо, зарезервувати найближчу суботу, тобто 28 травня, для Степана Олексюка, котрий міг би, спеціально приїхавши в цей день з Чорткова, виголосити реферат на психологічній секції. На жаль на основі переписки з ним я точно не знаю, як звучатиме назва реферату. Приблизно це буде: «Участь судження в чуттєвих оманах». Мені здається, що панові професору відома ця робота Олексюка. Якщо б цей термін не був можливим, то прошу ласкаво повідомити мене таким чином, щоб я міг затримати приїзд референта» [4]. І в наступному листі з 30 травня 1927 року: «Пишу в справі засідання секції, про яку пан професор вже був ласкавий розмовляти зі мною по телефону. Пан Олексюк написав мені листа, в якому доповідає, що він хотів би на секції говорити не на попередньо подану тему, а на тему «Спроба аналізу помилок». Отже, якщо б ще була можливою зміна назви в запрошеннях, то дуже прошу ласкаво замовити запрошення на доповідь з саме цією темою. Оскільки автор порушує там різні філологічні питання, то просить мене, щоб я, якщо б це було можливим, запросив на це засідання секції панів професорів Лєгр-Сплавінського і Яна Яньова. З огляду на це смію також просити ласкаво замовити запрошення також для цих двох осіб» [4]. В кінці-кінців доповідь відбулася 4 червня; в цей день Твардовський занотував у своєму щоденнику: «Після обіду був семінар, потім – психологічна секція з доповіддю Степана Олексюка на тему психологічного аналізу помилок, зроблених учнями I-го класу гімназії в письмових завданнях. Цікаво опрацьована річ» [12, с. 311].

Представлене в цій доповіді дослідження, отже, представляє собою оригінальну спробу аналізу і класифікації письмових помилок школярів на основі матеріалів, зібраних Олексюком в 1926–27 років, коли він працював учителем в приватній українській гімназії в Чорткові. Прослідкуємо за ходом думок, способом аргументації і використанням наукового поняттєвого апарату Олексюком.

Автор з самого початку виходить з засади, що письмові помилки є «*витворами психофізичних процесів (актів)*» [2, с. 1], які завжди мають свою основу у психіці особи. Виявлення *психологічної основи* кожного конкретного випадку помилки – основне завдання дослідження. Однак, перед тим як приступити до реалізації цього завдання, Олексюк здійснює дефініцію самого поняття «помилки». Отож, що таке «помилка взагалі» (не тільки в психофізичних актах, а й у актах спостереження, пригадування, судження)? При відповіді на це питання автор прямо

відштовхується від брентанівської концепції інтенційності психічних актів, згідно якою останні, на відміну від актів фізичних, завжди на щось скеровані, тобто «інтендують»: «Як спостерігаємо, то спостерігаємо щось, як пригадуємо, то пригадуємо щось, як бажаємо, то бажаємо чогось <...> Цю властивість назвав Brentano *інтенціональністю*³ психічних актів, а те «щось», до чого ці акти звертаються – *інтенціональним предметом психічних актів*» [2, с. 2]. Аналогічно виглядає ситуація і у випадку *актів волі*, які виникають в свідомості особи під час писання. Іntenція акту волі, спрямована на інтенційний предмет цього акту, може однак влучити не в цей предмет, а в інший, який не був предметом інтенції. Акт волі, який супроводжується переконанням, що його інтенція влучає у відповідний предмет, буде помилковим, тобто помилкою. Звідси Олексюк виводить таку дефініцію помилки: «Помилка – це акт волі, інтенція якого влучає в невідповідний предмет, і який супроводжується переконанням, що інтенція влучає у відповідний інтенціональний предмет. Коротше кажучи, помилка – це акт волі, інтенція якого несвідомо влучає в невідповідний предмет акту» [2, с. 4].

Олексюк переносить отримані теоретичні схеми безпосередньо на об'єкт свого дослідження: «В нашому випадку предметом інтенціонального акту волі є для дитини вірно написане слово. Під час завершення цього акту волі його інтенція збивається з правильного шляху і влучає в невідповідний предмет акту, в хибно написане слово. Коли дитина при цьому несвідома того, що вона написала слово хибно, тоді вона помилилася» [2, с. 4]. Звідси автор виводить основне завдання психологічного аналізу помилки, яке полягає в тому, щоб «намацати в психічному акті волі те місце, в якому заломлюється його інтенція і знайти причини, які збивають інтенцію з прямої дороги і спрямовують її до того і не іншого невідповідного предмету... Коли ми це вияснимо, аналіз буде завершений, помилка щодо своєї причини відкрита» [2, с. 4].

Далі Олексюк уводить до свого дослідження ще одне фундаментальне поняття, а саме поняття «диспозиція», під яким він розуміє недоступні нашому *внутрішньому досвіду (інтроспекції)* менш або більш тривкі умови, що існують всередині нас, завдяки яким у нашій свідомості виникають різні види психічних фактів. Своє розуміння стосунку диспозиції до пов'язаних з нею психічних фактів український філософ демонструє на прикладі пам'яті за допомогою методу інтроспекції: «Пригадую собі в цю хвилину чортківський костел. В моєму нутрі з'являється пливкий образ цього костела, про який я переконаний, то це той самий костел, який я бачу щодня по дорозі на філію. Я пригадав собі його. Одну хвилину стоїть він “перед очима моєї душі”, потім зезає, так

як і з'явився. Внутрішнє самоспостереження не виявляє мені ані якогось окремого творця цього образу – *facultas* [здібність], ані факту творення. Умови, завдяки яким в мені виник цей психічний факт, недоступні внутрішньому досвіду. Так само вони недоступні тоді, коли я пригадую собі Дніпро, бачений з Купецького Саду в Києві, або якусь пісню. Всім цим трьом психічним фактам спільне те, що переживаючи їх я переконаний, що їх предмети були вже мені раз дані. Завдяки цій спільній прикметі я зв'язую їх в одну групу разом з іншими подібними фактами і називаю цю групу *пригадовими психічними фактами*. Завдяки їй я приймаю теж для цієї групи щось спільне в умовах виникнення зарахованих до неї окремих фактів і те спільне називаю диспозицією пам'яті» [2, с. 5]. Таким чином, своє розуміння диспозиції автор прогиставляє використуваному в середньовічній філософії поняттю здібності (*facultas*), якому приписувалося власне метафізичне буття: відношення диспозиції до психічних фактів, згідно з Олексюком, не слід розуміти так, ніби диспозиція являється безпосередньою причиною цих фактів, їх творцем. Поняття диспозиції, натомість, виконує подібну функцію до поняття сили в фізиці, поняття доцільності в біології чи поняття прагматичного зв'язку в історії: воно дозволяє зв'язати певні факти (в даному випадку психічні) в одну групу, а також описати і класифікувати цю групу, тобто надає нам певні підстави до розуміння цих фактів і в цьому полягає його основна функція.

Диспозиції діляться на вроджені (пам'ять, мислення, уява, вразливість на подразники зовнішнього світу) та набуті (диспозиція до читання, писання, рахування і т. д.). В нашому випадку предметом аналізу є «диспозиція до мови», яку Олексюк називає артикуляційною. Цю диспозицію можна розглянути з двох сторін:

1. Якщо йдеться про артикуляційну диспозицію взагалі, під якою ми розуміємо психофізичні умови, що дають дитині можливість навчитися говорити, то це буде диспозиція вроджена. Таку диспозицію Олексюк називає «загальною артикуляційною диспозицією».
2. Якщо йдеться про диспозицію до якоїсь конкретної мови, то це вже буде диспозиція набута, оскільки вона залежить від мовного середовища, в якому виростає дитина. Таку диспозицію Олексюк називає «племінною артикуляційною диспозицією».

Загальна артикуляційна диспозиція в свою чергу являється сплетінням цілого ряду інших диспозицій, таких як:

1. Фізіологічна артикуляційна диспозиція, яка має свою основу в органах мовлення дитини.

2. Експресійна артикуляційна диспозиція – проявляється в людській схильності до вираження (експресії), виявлення психічного змісту.
3. Перцепційна артикуляційна диспозиція (акустична і оптична), завдяки якій людина спостерігає звуки та їх комплекси, а також відповідні до них рухи органів мовлення.
4. Імітаційна артикуляційна диспозиція – проявляється в людській схильності до наслідування спостережуваних предметів.

Племінна артикуляційна диспозиція виникає на основі загальної артикуляційної диспозиції (приблизно в кінці першого року життя дитини) внаслідок актуалізації усіх вищеназваних диспозицій, а особливо останньої з них (імітаційної).

Яким чином ми можемо описати якісний розвиток племінної диспозиції, якщо, виходячи з дефініції диспозиції, вона є недоступною для нашого внутрішнього досвіду? «Зробимо це,– пише Олексюк,– за посередництвом актуального *кореляту* цієї диспозиції, тобто психічного факту, який виникає в нас завдяки цій диспозиції. Сама диспозиція нам не дана, але даний нам її актуальний корелят. А якщо він виникає завдяки диспозиції, то його аналіз може нам дещо сказати про саму диспозицію» [2, с. 10]. Першим актуальним корелятом племінної артикуляційної диспозиції є окрик, за допомогою якого дитина наслідую почуте в середовищі слово. Під час цього процесу першою активізується перцепційна акустична диспозиція, яка доставляє матеріал для імітаційної диспозиції.

На підставі власних спостережень автор робить висновок, що певне слово носить в психіці дитини фонетичний характер, тобто існує в такому вигляді, в якому воно звучить в її вимові: наприклад, якщо слово «мама» звучить в устах дитини як «ма», це означає, що саме в такому вигляді це слово існує і в психіці дитини, так вона його чує. Це означає, що племінна артикуляційна диспозиція прибирає в своїй первинній актуалізації вигляд диспозиції фонетичної. Розвиток фонетичної диспозиції можна описати як її поступову зміну з індивідуальної на племінну – мова дитини поступово стає щораз подібнішою до мови середовища, втрачає свій індивідуальний характер. Прибравши характер племінної фонетичної диспозиції, артикуляційна диспозиція зберігає його як правило до кінця життя людини. В неграмотних людей (анальфабетів) це також єдиний характер, який прибирає в своєму розвитку артикуляційна диспозиція, оскільки «в психіці неграмотної людини слово ніколи не виходить за рамки тієї форми, яку воно має в у її власній вимові, зазвичай згідній з вимовою середовища» [2, с. 14]. Але інакше виглядає ситуація, коли в гру входить освіта.

До цього того часу, коли дитина розпочинає навчання, вона сприймає слово як замкнуту в собі єдність і користується виключно фонетичною диспозицією, яка діє синтетично. В процесі ж навчання слово починає відкривати перед дитиною своє нутро, його єдність розпадається. Дитина пізнає внутрішньо-фонемну і морфологічну будову слова, вчиться переживати його аналітично. Одним словом, в психіці дитини виникають умови, завдяки яким у ній може з'явитися слово у вигляді відповідному з його морфологічною будовою та орфографічними правилами. В протиставленні до фонетичної диспозиції, Олексюк називає дані умови «етимологічною диспозицією». Особливо розвинута етимологічна диспозиція у осіб з філологічною освітою.

Фонетична і етимологічна диспозиція – це основні поняття, які автор використовує для проведення аналізу і класифікації помилок в шкільних письмових роботах. З того часу як дитина «вперше взяла до рук буквар», в її психіці розпочинається історія боротьби цих двох диспозицій, причому «головними, якщо не єдиними *документами* цієї історії є помилки в письмових роботах дитини» [2, с. 17]. Отже, головна теза Олексюка звучить так: «Усі [письмові] помилки дадуться зрозуміти як результат боротьби між фонетичною та етимологічною диспозицією» [2, с. 17].

Суть цієї боротьби стане зрозумілішою, коли подивитися на неї через призму вихідної теорії даного дослідження, а саме теорії інтенційності психічних актів. Хід думки Олексюка можна проілюструвати таким чином:

1. Письмова робота дитини складається з ряду актів волі.
2. Характерною властивістю актів волі як однієї з груп психічних актів є «інтенціональність, яка проявляється в тому, що акт волі звертається, інтендує до якогось предмету» [2, с. 18].
3. Для того, щоб акт волі звертався до якогось предмету, цей предмет повинен бути в ньому *представлений* (уявлений). Отже, «в основі кожного акту волі лежить *представлення* (уявлення) предмету, до якого ми звертаємося», або іншими словами «представлення предмету становить *інтелектуальну основу* акту волі» [2, с. 18].
4. Кожен з тих актів волі, з яких складається письмова робота дитини, теж має свою інтелектуальну основу, а саме уявлення слова, яке слід написати.
5. Уявлення слів виникають у психіці дитини на ґрунті артикуляційної диспозиції. Ця диспозиція початково має фонетичний характер, на основі якого й виникає представлення слова в такій формі, в якій дане слово існує в вимові дитини чи середовища.

6. Фонетична диспозиція є єдиним видом артикуляційної диспозиції, яким володіє дитина до того часу, відколи у неї під впливом навчання почне розвиватися етимологічна диспозиція. З цього моменту розпочинається паралельне існування й боротьба в психіці дитини цих двох диспозицій.

7. Фонетична диспозиція, яка занадто глибоко вкорінена в психіці людини, а для дитини взагалі являється природним способом переживання слів, опирається розвиткові етимологічної диспозиції і вривається в область останньої при першій-ліпшій нагоді, проявом чого й є письмові помилки.

Таким чином, Олексюку вдалося «намацати в психічному акті волі [яким є помилка] те місце, в якому заломлюється його інтенція і знайти причини, які збивають інтенцію з прямої дороги і спрямовують її до того і не іншого невідповідного предмету» [2, с. 4], в чому й полягало основне завдання розкриття суті письмових помилок. Це дало йому можливість, використавши власноруч зібраний багатий емпіричний матеріал, здійснити відповідну класифікацію усіх письмових помилок, виокремивши зокрема такі їх види:

1) фонетизація – перемога фонетичної диспозиції над етимологічною (наприклад, коли дитина замість «не давати» пише «нидавати» [2, с. 19], або замість «весілля» пише «вісілля» [2, с. 24]; до фонетизації Олексюк також зараховує пропуски на письмі знаків розділення, які не мають фонетичних відповідників в психіці дитини» [2, с. 34]);

2) етимологізація – перемога етимологічної диспозиції над фонетичною (наприклад, коли дитина, вже з досвіду привчена, що ненаголошена голосна «и» часто підставляється фонетичною диспозицією замість правильного етимологічного «е» – «постилила», «вилитів» – в надії перемогти фонетичну диспозицію застосовує етимологічну в невідповідному місці і пише «лесиця» замість «лисиця» [2, с. 37]);

3) прописка – помилка, яка виникає внаслідок тимчасової бездіяльності обидвох диспозицій і виникнення «психічного вакууму» (як один з прикладів прописки Олексюк наводить дуже поширені в міжвоєнний період в письмових роботах українських дітей в Галичині «графічні полонізми», які полягали на підміні в писаному слові літери з українського алфавіту на літеру з аналогічним звучанням з польського алфавіту, наприклад коли дитина замість «цілу» пише «сілу» (польська літера «с» відповідає українському звукові «ц» [2, с. 40]).

На основі проведеного огляду роботи Олексюка можемо зробити однозначні висновки: практично весь термінологічний апарат та спосіб підходу до проблеми вказують на приналежність українського філософа

до брентанівської філософської традиції. Бачимо, що Олексюк відштовхується від проведеної Brentano класифікації психічних феноменів на уявлення (представлення), судження та емоції, а також визнання за першою групою (представленнями) фундаментальної ролі щодо решти. Бачимо теж, що Олексюк широко послуговується методом інтроспекції для доведення своїх положень. Однак, тією теоретичною основою, на яку опирається вся теорія помилок Олексюка, була, без сумніву, брентанівська концепція інтенційності психічних актів. Дані висновки в свою чергу тягнуть за собою такі наслідки:

1. Олексюк, як і інші львівські учні Твардовського, був тісно пов'язаний з традицією Львівської філософської школи, яка характеризувалася виведенням від Brentano психологізмом і емпіризмом.
2. Є всі підстави вважати, що на рівні з польським та чеським брентанізмом (як двох слов'янських гілок брентанівської філософської традиції) можна говорити також про брентанізм український, який ще потребує свого детального дослідження.

Примітки:

¹ Степан Олексюк народився 25 серпня 1982 року в селі Пониква Бродівського повіту [1]. В 1912 році розпочав навчання на Філософському факультеті Львівського Університету, яке було перерване внаслідок вибуху I-ї світової війни і відновлене в 1923 році. В університеті Олексюк пройшов курси з історії філософії, логіки, психології, етики, естетики, які викладалися Твардовським та його учнями – Владиславом Вітвіцьким та Казімежом Айдукевічом. Брав активну участь в філософських семінарах Твардовського і на підставі своїх семінарних напрацювань в 1926 році закінчив університет написанням магістерської роботи «Імпресія і ідея у Юма». В 1926–27 роках працював вчителем в приватній українській гімназії в Чорткові. В 1927–32 роках працював редактором лівого часопису «Вікна», в якому друкує серію статей з проблематики марксистської філософії. 28 червня 1932 року здобуває титул доктора філософії, захистивши під керівництвом Твардовського у Львівському університеті докторську роботу «Про т. зв. спостереженнєве судження. Дослідження з психології пізнання». Загинув 22 червня 1941 року, в перший день бомбардування Львова гітлерівськими військами.

² Ось повний перелік його доповідей:

- 1) «Спроба аналізу помилок»: 17 засідання психологічної секції ПФТ, 4 червня 1927 року [7, с. 193].
- 2) «Причинки до аналізу оман»: 22 засідання психологічної секції ПФТ, 2 червня 1928 року [8, с. 172].

- 3) «Про предмет т. зв. спостереженнєвого судження»: 64 засідання секції теорії пізнання ПФТ, 24 жовтня 1931 року [9, с. 126].
- 4) «Зауваження до роботи доктора Т. Вітвіцького під назвою “Про відношення змісту до предмету уявлень”» (частина перша): 65 засідання секції теорії пізнання ПФТ, 16 квітня 1932 року [10, с. 43].
- 5) «Зауваження до роботи доктора Т. Вітвіцького під назвою “Про відношення змісту до предмету уявлень”» (частина друга): 66 засідання секції теорії пізнання ПФТ, 23 квітня 1932 року [10, с. 43].
- 6) «Діалектичний матеріалізм»: 318 пленарне наукове засідання ПФТ, 14 травня 1932 року, в дискусії брали слово К. Айдукевіч, Т. Вітвіцькі і доповідач [12, с. 41].
- 7) «Історичний матеріалізм»: 319 пленарне наукове засідання ПФТ, 21 травня 1932 року [10, с. 41].
- 8) «В пошуках об’єктивних відповідників наших почуттів. На другому плані доповіді доктора Т. Вітвіцького “Про пізнання значення почуттів” і роботи доктора С. Ігеля “З філософії вітального досвіду”»: 105 засідання секції теорії пізнання ПФТ, 13 травня 1939 року (це було передостаннє в історії ПФТ засідання секції теорії пізнання) [11, с. 155].
- ³ Дотримуючись написання цього слова українською як «інтенційність», редактори зберегли у цитатах авторське написання С. Олексюка «інтенціональність» (прим. ред.).

1. Архів Інституту Літератури ім. Т. Шевченка в Києві, ф. №56, од. 1.
2. Архів Інституту Літератури ім. Т. Шевченка в Києві, ф. №56, од. 81.
3. Олексюк М. М. Філософсько-атеїстичні погляди С. Тудора (С. Й. Олексюка). – Львів, 1962.
4. Центральний Державний Історичний Архів у Львові, ф. 712, опис 1, од. 9.
5. Brentano F. Psychologia z empirycznego punktu widzenia. Warszawa 1999.
6. Czerny J. Brentanizm i jego recepcja w filozofii europejskiej. Katowice 1987.
7. Ruch Filozoficzny, T.X, Lwyw 1926-27.
8. Ruch Filozoficzny, T.XI, Lwyw 1928-29.
9. Ruch Filozoficzny, T.XII, Lwyw 1930-31.
10. Ruch Filozoficzny, T.XIII, Lwyw 1932-36.
11. Ruch Filozoficzny, T.XV, Lwyw 1939.
12. Twardowski K. Dzienniki. Cz’ I 1915-1927, pod red. R.Jadczaaka, Warszawa 1997.
13. WoleDski J. Filozoficzna SzkoBa Lwowsko-Warszawska. Warszawa 1985.

Розділ 5.**ПЕРЕКЛАДИ**

Вахтанг Кебуладзе

**МІСЦЕ І РОЛЬ ТВОРУ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ
«ДОСВІД І СУДЖЕННЯ» У РОЗВИТКУ
ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ.
ПЕРЕДМОВА ПЕРЕКЛАДАЧА**

Доля книжки відомого німецького філософа, засновника феноменологічного напрямку в сучасній філософії Едмунда Гусерля «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки» («Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik») доволі драматична й водночас символічна. Вона втілює основні колізії духовної історії і самого автора, і Європи загалом у період між двох світових війн. Гусерль працює над проблематикою, що її викладено в цій книжці, протягом 20-х років минулого сторіччя, спочатку читаючи курс лекцій з цієї тематики в університеті міста Фрайбурга. Почасті проблеми, що ними опікується науковець у цьому дослідженні, викладені вже в його праці «Формальна і трансцендентальна логіка. Спроба критики логічного розуму» («Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft»), яка вийшла друком 1929 року. Тим часом він доручає своєму асистентові Людвігу Ландгребе опрацювати велику кількість чорнових начерків своїх текстів, дотичних до цієї проблематики, з метою написання твору, остаточну редакцію якого збирався здійснити сам засновник феноменології. Утім цьому завадила смерть Гусерля. Як відомо, він помер навесні 1938 року, а відразу по його смерті в Празі Ландгребе видав книжку «Досвід і судження». Перший наклад цього видання спіткала зла доля. Після анексії Чехословаччини нацистською Німеччиною майже весь наклад було знищено. Лише 200 примірників потрапило до Англії, а звідти частина з них до США. Внаслідок цього складається дивна ситуація. Ідеї цього дослідження відразу поширюються у феноменологічних колах Великої Британії та Сполучених Штатів, натомість на батьківщині Гусерля та в континентальній Європі загалом вони залишаються майже невідомими, аж поки Ландгребе 8 років по тому не здійснює друге видання книжки¹.

З огляду на підзаголовок книжки – «Дослідження з генеалогії логіки» – може скластися дещо хибне враження, що цей твір присвячено лише вузькій логічній проблематиці і стосується тільки цієї науки, а саме її історичного походження. Проте вже на першій сторінці дослідження Гусерль спростовує таке хибне тлумачення власних намірів: «Насамперед слід пояснити можливість і необхідність такого наміру і сенс питань про походження, які тут слід порушити. Темою цього прояснення походження

є не проблема «історії логіки» у звичайному сенсі або генетичної психології, а сутність структури, про походження якої ми запитуємо. Таким чином, нашим завданням є прояснення сутності предикативного судження на шляху дослідження його походження» [11, S. 1]. Таке ставлення до генетичної проблематики перегукується з аналізом генези часу досвіду свідомості в лекціях Гусерля, присвячених феноменології внутрішньої свідомості часу, які видав Мартин Гайдегер 1928 року [15]. На початку цих лекцій Гусерль зазначає, що генетична проблематика для феноменолога аж ніяк не означає питання про історичне походження об'єктивного часу, або часу об'єктивного світу. Натомість феноменолог опікується тим, як свідомість сама конститує час, у якому плинуть її переживання. Тобто для Гусерля проблема генези є проблемою конституювання у свідомості змістів її переживань. Генетична проблематика постає як конститутивна проблематика. А оскільки конституювання завжди відбувається в інтенційних актах, то тут ми виходимо до центральної теми феноменології, а саме теми інтенційності, або спрямованості свідомості у своїх переживаннях на змісти цих переживань. Отже, для логіки проблема генези також обертається проблемою конституювання.

З огляду на вже сказане стає зрозумілою важливість і значливість проблематики цього дослідження для всього феноменологічного проекту. Адже можна стверджувати, що весь цей проект у той чи той спосіб побудовано навколо концепції інтенційності, яка, безперечно, постає й у самого Гусерля, й у його послідовників у нескінченних редакціях і модифікаціях. Так, скажімо, у феноменології можна простежити тенденцію проблематизації поняття інтенційності, що її розпочинає сам Гусерль, а продовжує Мартин Гайдегер в «Основних проблемах феноменології» [6], і яка зрештою втілюється у цілковитому усуненні інтенційності у феноменології Германа Шміца (див.: [17]). Він відмовляється від цього поняття і послуговується натомість поняттями «хаотичне сприйняття» і «атмосфера», чи «клімат»². Утім концепція інтенційності, безсумнівно, є засадничим елементом феноменологічної епістемології, а з огляду на фундаментальну кореляцію свідомості й світу саме через інтенційний зв'язок актів свідомості зі своїми змістами й феноменологічної онтології.

У цьому творі Гусерль робить також дуже важливе розрізнення завдань таких наук як логіка, психологія і феноменологія. Він спирається при цьому на критику психологізму, яку він розгорнув ще у праці «Логічні дослідження». Там він показав відмінність логіки від психології, вказавши передусім на те, що логіка як чиста теоретична наука має своїм предметом

змісти суджень, а не психічні акти суджень. Ця відмінність, до речі, безпосередньо веде до концепції інтенційності, для якої засадничим є розрізнення акту свідомості та його змісту, на який цей акт спрямований. Ця спрямованість акту на свій зміст і дістає назву «інтенція». Окрім того, в «Логічних дослідженнях» Гусерль указав на двозначність поняття очевидності як на один із передсудів психологізму. За Гусерлем, психологізм змішує очевидність самих змістів і спрямованих на них актів і саме через це вкорінює логіку у психології. Натомість ми маємо розрізнити очевидність як ознаку змістів і очевидність як ознаку актів, у яких схоплено ці змісти. Причому в разі логіки очевидність змістів може поставати як аподиктична очевидність, яка й зумовлює очевидність психічних актів, у яких адекватно схоплені ці змісти. У творі «Досвід і судження» Гусерль робить наступний крок і вказує на специфічне завдання феноменології порівняно із логікою та психологією: «Формальна логіка не запитує про... розрізнення у способі передданості предметів. Вона запитує тільки про умови очевидного судження, а не про умови очевидної даності предметів судження. Вона не ступає на перший із двох ступенів можливого спрямування запитування, так само як і психологія з її суб'єктивним запитуванням дотепер не ступала на нього. Для феноменологічного прояснення генези судження це запитування, натомість, є необхідним...» [11, S. 14].

Таким чином, «Досвід і судження» виявляється не просто трактатом із такої специфічної філософської науки, як логіка, а фундаментальним феноменологічним дослідженням основних структур досвіду, а отже, й світу. Це зумовлює важливість цього твору для розвитку феноменології та філософської думки минулого сторіччя взагалі.

Хоча вище я стверджував, що головні ідеї цього твору спочатку були майже невідомі у континентальній Європі, слід зазначити, що деякі концепти, які розробляє Гусерль у цьому дослідженні, відлунюють на початку 40-х років і в континентальній філософії, наприклад, у французькій екзистенційній феноменології. Спробуймо, отже, визначити головні ідеї цього твору й подивитися на те, який вплив вони мали на подальший розвиток феноменологічної філософії та інших споріднених філософських напрямів ХХ ст. Як на мене, можна виокремити три головні щільно пов'язані між собою концепції, які складають теоретичний каркас цього твору:

1. Допредикативний досвід.
2. Внутрішній і зовнішній горизонти досвіду.
3. Вільна варіація у фантазії.

Спробуймо послідовно розглянути ці три концепції, утримуючі у сфері уваги їхній щільний зв'язок між собою.

1. Допредикативний досвід

Поняття допредикативного досвіду є однією з центральних проблем феноменологічної епістемології та й узагалі всієї епістемології ХХ сторіччя. Різні варіанти феноменології часто-густо відрізняються один від одного саме через визнання або невизнання допредикативного досвіду. Можна навіть сказати, що філософська герменевтика відокремлюється від феноменології як самостійний напрям сучасної філософії саме через негативне ставлення до феноменологічного поняття допредикативного досвіду. Звісно, можна віднайти багато розбіжностей між феноменологією та герменевтикою, але, безперечно, саме концепція допредикативного досвіду стала одним із найважливіших пунктів розходження цих двох інтелектуальних учень сучасності. Онтологізація мови, яка постає як найважливіша ознака герменевтики після Гайдегерового вислову «Мова – це оселя буття», відверто протистоїть твердженню Гусерля про можливість виокремлення, нехай і штучного, допредикативного рівня досвіду, який обґрунтовує будь-яку можливу предикацію, а отже, будь-яке можливе мовлення. Гусерль намагається оперти весь свій феноменологічний проект на чисте споглядання, що не є опосередкованим жодними емпіричними, зокрема мовними чинниками. Герменевтика натомість указує на той факт, що будь-який досвід опосередкований мовою як універсальною структурою людського буття.

За Гусерлем, логіка вкорінена в більш глибинній царині досвіду: «Феноменологічне просвітлення походження логічного відкриває, що царина логічного є набагато більшою, ніж те, чим дотепер займалася традиційна логіка, і водночас воно відкриває приховані суттєві підстави, на яких постає це звуження – а саме через те, що воно звертається передусім до витоків «логічного» у традиційному сенсі. При цьому воно встановлює не лише те, що логічну дію містять уже ті шари, в яких її традиційно не вбачали, і що традиційна логічна проблематика розгортається на відносно високому рівні, а й те, що саме в цих нижчих шарах слід шукати приховані передумови, на підставі яких лише і стають зрозумілими сенс і правильність вищої очевидності логіків» [11, S. 4].

У феноменологічному дослідженні ми маємо, отже, сягнути тих шарів досвіду, які передують будь-якій предикації. На цьому рівні досвіду йдеться насамперед про безпосереднє сприйняття окремих, або – мовою Гусерля – індивідуальних, предметностей: «...досвід у

першому й найточнішому сенсі визначено як зв'язок із індивідуальним. Тому перші судження – це судження з індивідуальними субстратами, судження про індивідуальне, судження досвіду. Очевидна даність індивідуальних предметів досвіду передує їм, тобто є їхньою допредикативною даністю. Відповідно до цього, очевидність досвіду є первинною очевидністю, яку ми шукаємо, і через це – першим пунктом прояснення походження предикативного судження. Теорія допредикативного досвіду, саме того, який дає первинний субстрат предметної очевидності, є першою частиною феноменологічної теорії судження. Дослідження має починатися з допредикативної свідомості досвіду і з неї підніматися до очевидностей вищих ступенів» [11, S. 21].

На перший погляд може здатися, що Гусерль наближається тут до позиції, яку ми можемо описати в термінах логічного атомізму. Адже якщо феноменологічний аналіз слід починати з індивідуальних предметностей, то феноменологічну онтологію начебто дуже легко переформулювати в термінах раннього Вітгентштайна як онтологію фактичності, в якій світ є сукупністю атомарних фактів, а наше пізнання світу – це поступове нагромадження окремих (атомарних) суджень про окремі індивідуальні предметності (факти). На першій сторінці «Логіко-філософського трактату» Вітгентштайн пише: «1.13. Факти в логічному просторі є світом. 1.2. Світ розпадається на факти» [2, с. 24]. Що вже казати про те, що жоден феноменолог не сперечатиметься із тим, що світ є тим, що відбувається, а відбуваються саме одиничні факти або індивідуальні предметності.

Утім Гусерлева концепція досвіду виявляється дещо складнішою. По-перше, він свідомий того, що розмаїття досвіду не можна звести лише до пізнавальних актів, які артикульовано в судженнях про індивідуальні предметності, що вони є пізнаними. Досвід в широкому сенсі слова – це не лише досвід пізнання: «Наш життєсвіт у його первинності... є не лише світом логічних актів, не лише цариною передданості предметів як можливих субстратів судження, як можливих тем пізнавальної діяльності, а також світом досвіду в цілком конкретному сенсі, який повсякденно пов'язують із виразом «досвід»... Цей загально відомий повсякденний і конкретний сенс «досвіду» вказує, отже, більшою мірою на практичне й оцінювальне ставлення, ніж спеціально на пізнання і судження» [11, S. 51]. Тут Гусерль торкається дуже важливої для подальшого розвитку феноменології теми повсякденного досвіду і практичного знання, яку сам розвиває по тому в «Кризі» [10]. Ця тема відіграє також центральну роль у філософській герменевтиці Мартина Гайдегера та Ганса-Георга Гадамера й у проекті «конститутивної феноменології природної

настанови» Альфреда Шюца. Проте ця тема залишається на периферії Гусерлевого дослідження генеалогії логіки у творі «Досвід і судження». Тому тут я обмежуюся лише коротким покликанням на цю вкрай важливу проблематику.

По-друге, Гусерль впроваджує поняття горизонту, в якому завжди постає будь-яка індивідуальна предметність. Будь-яке досвідчування індивідуального розгортається в горизонті співданого. Причому цей горизонт має два виміри – зовнішній і внутрішній. Отже, у феноменологічному аналізі досвіду індивідуальних предметностей ми завжди маємо брати до уваги внутрішній і зовнішній горизонти досвідчування цих предметностей. У наступному підрозділі цього невеличкого коментаря до твору «Досвід і судження» я спробую проаналізувати поняття внутрішнього й зовнішнього горизонту, а також коротко вказати на деякі наслідки цієї концепції Гусерля в подальшому розвитку феноменологічної філософії.

2. Внутрішній і зовнішній горизонти досвіду

Хоча Гусерль і пропонує повернутися до аналізу допредикативних актів схоплення індивідуальних предметностей, він дуже добре розуміє, що, по-перше, схоплення предмета зумовлено збудженням свідомості, по-друге, це збудження є не одиничним стимулом, на який реагує свідомість, а завжди постає на тлі певного середовища, наприклад у разі чуттєвого сприйняття, якщо говорити мовою іншого феноменолога – Герберта Шпігельберга, – на тлі певної перцептуальної периферії (див. до цього: [18]). Це середовище або цю периферію свідомість сприймає в модусі пасивності: «...схопленню завжди передує збудження, яке не є збудженням ізольованого предмета. Збуджувати означає виокремлюватися з середовища, яке завжди тут, привертати до себе інтерес, а мабуть, і пізнавальний інтерес. Середовище є тут як царина передданості, пасивної передданості, тобто такої, яка без жодної дії, без привертання погляду, що схоплює, без збудження інтересу вже завжди є тут» [11, S. 24].

Тут ми виходимо до дуже важливої феноменологічної теми, яка докорінно відрізняє феноменологію від класичного трансценденталізму Кантового гатунку, а саме до теми пасивної синтези. Річ у тім, що, на відміну від Канта, Гусерль уgliedів усередині активної діяльності синтезування змістів досвіду сферу пасивності. Засновник феноменології аж ніяк не заперечує спонтанну, активну природу свідомості, проте фіксує також момент пасивності в будь-якій діяльності конституювання змістів досвіду. Ця тема пов'язує твір «Досвіду і судження» з уже згаданими «Лекціями з феноменології внутрішньої свідомості часу», а також із

групою текстів, об'єднаних назвою «пасивна синтеза», що вийшли друком окремим томом Гусерліани [8].

Утім обличчю поки момент пасивності в схопленні цього середовища й зосередьмося на його інших характеристиках. Прояснюючи його природу, Гусерль визначає це середовище як зовнішній горизонт досвіду, або потенційно нескінченний горизонт співданості. Це, по-перше, співданість неактуалізованих у сприйнятті моментів самого предмета, наприклад його зворотного боку. Гусерль ретельно описує таку співданість в «Картезіанських медитаціях», впроваджуючи специфічне феноменологічне поняття аппрезентації: «Тут ідеться... про перетворення-на-співсучасне певного гатунку, про аппрезентацію... Її містить уже зовнішній досвід, коли власне побачений передній бік певної речі стало і з необхідністю аппрезентує зворотний бік речі й накреслює його більш-менш визначений зміст» [9, S. 139]. Якщо ноєма як корелят ноєзи презентує актуально схоплений момент інтенційної предметності, то через аппрезентацію свідомості співдані актуально не схоплені моменти предмета, які утворюють горизонт його потенційно можливої даності. По-друге, будь-який предмет сприйняття даний не в порожнечі, а в гомогенному просторі, в якому розташовані інші предмети, що не є актуальними корелятами цього конкретного акту сприйняття, але потенційно можуть стати предметами сприйняття. Саме вони й утворюють просторовий зовнішній горизонт актуального сприйняття. Такий горизонт має не лише чуттєве сприйняття, а будь-який акт свідомості. Скажімо, у фантазії я також фантазую предмет у певному просторі, хоча в такому разі цей простір даний мені в модусі фантазії, а не в модусі реального сприйняття.

Момент пасивності присутній не лише в схопленні простору, а також й насамперед у переживанні часу. Вже згадана співданість актуально не схоплених моментів предмета має також і темпоральний вимір, адже це моменти які могли бути або можуть бути дані в актуальному сприйнятті. Окрім цього, саме переживання первинно схопленого може поглиблюватися й удосконалюватися. Наприклад, я можу зосереджуватися на відтінках кольору схопленого у спогляданні предмету або виокремлювати й брати до уваги окремі деталі побаченого боку предметності. Таким чином, кожний досвід має також внутрішній горизонт розгортання. Будь-який предмет, отже, завжди даний у зовнішньому і внутрішньому горизонтах досвіду: «Кожний досвід має горизонт досвіду; кожний досвід має ядро дійсного і визначеного усвідомлення, має вміст безпосередньо даних визначеностей, проте поза цим ядром визначеного так-буття, поза власне «саме тут» даним, він має свій горизонт... Я можу

переконатися в тому, що жодне визначення не є останнім, що насправді пережите в досвіді завжди має нескінченний горизонт можливого досвідного того самого. Цей горизонт у його невизначеності від самого початку є простором можливостей, в якому дедалі ближче визначення у дійсному досвіді обирає певні можливості й відкидає інші» [11, S. 27].

Цей горизонт досвіду будь-якого предмета чи об'єкта уможливує й ідентифікацію цього об'єкта як того самого. На це вказує Морис Мерло-Понті у творі «Феноменологія сприйняття»: «Горизонт – це те, що забезпечує ідентичність об'єкта впродовж дослідження, він корелює зі здатністю мого погляду утримувати щойно розглянуті об'єкти разом із новими деталями, які він от-от відкриє» [4, с. 88].

Отже, поняття внутрішнього і зовнішнього горизонтів досвіду свідомості дозволяють розв'язати такі фундаментальні онто-епістемологічні проблеми:

1. Проблему переходу від схоплення одиничних сенсорних даних до схоплення предметів у предметному світі.
2. Проблему ідентифікації предметностей досвіду.

Утім перша із зазначених проблем зумовлює ще одне фундаментальне епістемологічне питання, а саме питання про спосіб утворення загальних понять. Адже якщо первинними судженнями, на які спирається все наше пізнання, є судження про індивідуальні предметності, то в який спосіб ми утворюємо загальні поняття і чи є ці поняття легітимним знаряддям нашого пізнання? Гусерль долучається до розгляду цієї одвічної теми європейської філософії і пропонує своє оригінальне розв'язання проблем, які тут виникають. Спосіб утворення загальних понять Гусерль називає вільною варіацією у фантазії. Розгляньмо докладніше цю феноменологічну концепцію, що її викладено в останній частині твору «Досвід і судження».

3. Вільна варіація у фантазії

До проблеми утворення загальних понять Гусерль звертається ще в «Логічних дослідженнях» [12–14]. Як відомо, його інтелектуальна позиція в цьому творі позначена ідеалістичним реалізмом певного гатунку, що, безсумнівно, бере свій початок від Платона. Відповідно до цього він виступає з критикою двох засадничих аспектів номіналістично-емпіричної епістемології, а саме – концепцій індукції та асоціації. Тут, безперечно, ми натрапляємо на приховану полеміку з Локовою концепцією досвіду, в якій індукція та асоціація відграють центральні ролі.

Критичне ставлення до індуктивізму утворює методологічне тло для Гусерлевої критики психологізму в логіці, яку він розгортає в I томі цього

твору. Він показує, що на відміну від законів емпіричних наук загалом і психології зокрема, які завжди мають ймовірнісний і приблизний характер саме через те, що ми здобуваємо їх через індукцію, закони логіки є точними й абсолютно вірогідними. Цю точність вони дістають через те, що ми пізнаємо їх а priori, природничі закони натомість – а posteriori. При цьому Гусерль вказує на фундаментальну ознаку апіорного знання, а саме на його очевидність, яка в разі логічних аксіом є не лише характеристикою психічного акту їх схоплення, а насамперед властивістю самого логічного змісту цих аксіом.

Критику індуктивізму Гусерль продовжує й у II томі «Логічних досліджень». Тут він вказує на проблематичність утворення так званих «кіл схожості» (*Ähnlichkeitskreise*) в актах індукції, з яких ми начебто можемо абстрагувати спільні властивості схожих предметностей досвіду і в такий спосіб утворити загальні поняття: «Наявне розуміння оперує «колами схожості», утім дещо легковажно сприймає те утруднення, що кожний об'єкт належить до множини кіл схожості й тому слід відповісти на питання, що відрізняє одне від одного самі ці кола схожості. Зрозуміло, що без уже заданої єдності неминучим був би *regressus in infinitum*» [13, S. 120]. Отже, аби залучити об'єкт до того чи того кола схожості, мусимо вже мати уявлення про ті кола схожості, яке має передувати будь-якій індукції. Виникає питання: в який спосіб свідомість утворює це уявлення про схожість об'єктів, які слід долучити до одного кола схожості? Якщо апелювати до ідеалізму Платонового гатунку, можна стверджувати, що ці уявлення мають вроджений характер, тобто є вродженими ідеями. Утім такий спосіб обґрунтування загальних понять тяжіє до метафізичної наївності, яка виявляється неприйнятною у трансцендентальному варіанті феноменології, що його Гусерль починає розробляти в «Ідеях». У пошуках відповіді на питання про утворення загальних понять ми не можемо апелювати до чогось трансцендентного свідомості, наприклад до вроджених ідей, а маємо натомість віднайти механізми конституювання цих понять у самому досвіді свідомості, не вдаючись при цьому до примітивного емпіризму та до натуралізації розуму, адже це знову б означало наївну метафізику, в якій трансцендентним досвіду свідомості постає вже зовнішній природний світ.

У II томі «Логічних досліджень» Гусерль критикує також емпіричну концепцію асоціації, зокрема за те, що ця концепція нехтує питомою характеристикою свідомості, яка насамперед дається взнаки в асоціативній діяльності, а саме її активністю: «Асоціація не просто збуджує у свідомості певні змісти й дозволяє їм самим зв'язуватися з даними змістами згідно із сутністю тих і тих (визначенням їхнього роду)...

вона до того ж утворює нові феноменологічні характеристики і єдності, які не мають своєї необхідної закономірної підстави ані в самих пережитих змістах, ані в родах їхніх абстрактних моментів» [13, S. 36]. Асоціювання, отже, – це не пасивне пов'язування чогось задалегідь схожого, а активне створення нових рис схожості та об'єднання згідно з ними асоційованих предметів до того, що мовою Гусерля можна назвати «колами схожості».

Через критичний феноменологічний аналіз емпіричних концепцій індукції й асоціації ми впритул наблизилися до концепції вільної варіації у фантазії як способу утворення загальних понять, яку Гусерль розробляє у творі «Досвід і судження». Він показує, що загальні поняття не передують досвідові як вроджені ідеї, але й не абстрагуються з нього шляхом індукції індивідуальних предметностей і емпірично зрозумілої асоціації одиничних ідей. Ми не збираємо в актах індукції нескінченні низки схожих об'єктів, щоби потому абстрагувати схожі характеристики як загальні ідеї. Нам достатньо одного екземпляру (термін Гусерля). Варіюючи його у фантазії, ми отримуємо поняття його сутності, що окреслює межі його потенційних перетворень, а отже вид можливих схожих предметностей: «...ми керуємося фактом як зразком для його перетворень. При цьому стало мусять поставати нові схожі образи як відбитки, як образи фантазії, які є конкретними схожостями праобразу. Так ми продукуємо довільні варіанти, й усі вони, як і сам процес варіації, постають у «довільному» модусі переживання. Потому виявляється, що крізь це розмаїття відбитків проходить єдність, що в таких вільних варіаціях праобразу, наприклад речі, з необхідністю зберігається певний інваріант як необхідна загальна форма, без якої щось схоже на цю річ як екземпляр цього виду взагалі не можна було би помислити. У здійсненні довільної варіації, коли нам байдужа відмінність варіантів, вона постає як абсолютно ідентичний вміст, як інваріантне Що, згідно з яким можна помислити всі варіанти: як загальна сутність» [11, S. 411]. Таким чином, феноменологічна концепція вільної варіації у фантазії, з одного боку, долає метафізичну наївність індуктивізму, з другого – враховує фундаментальну активність свідомості, на яку Гусерль указує в критиці емпіричної концепції асоціації ще в «Логічних дослідженнях».

Насамкінець хотілося би зазначити один важливий момент у стилі мислення самого Гусерля у зв'язку з концепцією вільної варіації у фантазії. На мій погляд, такий спосіб утворення понять позначився і на самій феноменологічній термінології. Я маю на увазі, що часто-густо ми не в змозі зрозуміти співвідношення і взаємозв'язок Гусерлевих понять, намагаючись побудувати з них ієрархію відповідно до принципів родо-

видового поділу згідно з так званим деревом Порфирія, у якому кожне поняття визначене через вказування на його рід і на видові відзнаки, наприклад: «Людина – це розумна тварина». У «Дидактичному додатку» до українського перекладу твору Бернгарда Вальденфельса «Вступ до феноменології» я дуже стисло, побіжно й поверхово вже писав про цей аспект Гусерлевого мислення та про його зв'язок із критикою індуктивізму (див.: [1, с. 159–160]). Тут я хотів би знову повернутися до цього аспекту й указати на його вкоріненість в іншій фундаментальній рисі феноменологічного методу, а саме в його антисубстанціалізмі. Річ у тім, що традиційний родо-видовий спосіб побудови термінологічної системи спирається на субстанціалістське уявлення про можливість оперти всю систему пізнання світу на найзагальніше родове поняття, в якому й артикульовано субстанцію як таку. Тобто логіко-епістемологічна родо-видова ієрархія понять спирається на онтологічний субстанціалізм. На мій погляд, однією з основних рис феноменології, принаймні трансцендентальної феноменології, є принциповий антисубстанціалізм. Феноменологові завжди йдеться про феноменальний рівень досвіду, про феномени як такі, що не приховують за своїми плечима втаємничені сутності, а виказують їх його допитливому поглядові, що відкриває цей сутнісний рівень феноменального досвіду саме через переключення природної настанови на феноменологічну або трансцендентальну в актах феноменологічної редукції. Я вважаю, що цей фундаментальний момент феноменології дуже влучно описав Жан-Поль Сартр у першому параграфі свого твору «Буття і ніщо» [5, с. 7–11], спираючись на Гайдегерові розрізнення феноменів і ноуменів у «Бутті і часі» [7, S. 28–31] та, звісно, на Гусерлеве вчення про феномени свідомості³. Якщо ми пристаємо до такої позиції, то маємо відмовитися від традиційного способу побудови термінологічних матриць. Натомість адекватною виявляється саме вільна варіація у фантазії як спосіб утворення загальних понять. Відповідно до цього, засадничі феноменологічні поняття часто-густо слід розглядати не як шаблі певної родо-видової ієрархії, а як різні аспекти того самого. За таким підходом до феноменологічної методології та термінології значно адекватніше можна проінтерпретувати, скажімо, співвідношення таких фундаментальних понять феноменологічної методології, як феноменологічна редукція, ідеяція, феноменологічне еросхе, ейдетична редукція, трансцендентальна редукція, залучення у дужки. Як було зазначено, ці методологічні концепти аж ніяк не вбудовуються в ієрархію понять, сконструйовану в традиційний спосіб. Натомість їхня сутність та специфіка їхніх взаємозв'язків стає зрозумілою, якщо розглядати їх як певні аспекти засадничої для феноменології методологічної процедури

переключення природної настанови на трансцендентальну. Демонстрація цього мала б стати предметом окремого дослідження специфічних рис феноменологічної методології. У цьому ж короткому коментарі я лише хотів вказати на значливість твору Едмунда Гусерля «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки» не лише для феноменологічної концепції логічної науки, а й для всього феноменологічного проекту.

Таким чином, ми можемо стверджувати, що хоча праця «Досвід і судження» присвячена передусім логічній проблематиці, проте в ній засновник феноменології виходить до розгляду проблем, що є важливими для феноменологічної методології як такої, а також для розуміння деяких фундаментальних моментів феноменологічної онтології й епістемології.

Примитки

¹ Про це пише сам Ландгребев передньому слові до твору «Досвід і судження».

² Докладніше про це див. у моїй публікації: [16, S. 399–424].

³ Більш розлогий виклад моєї власної позиції щодо поняття феномену у феноменології див. у: [3, с. 34–38].

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології.– К.: Альтерпрес, 2002.
2. Вітгентштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження.– К.: Основи, 1995.
3. Кебуладзе В. Феноменологія. Навчальний посібник.– К.: ППС-2002, 2005.
4. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття.– К.: Український центр духовної культури, 2001.
5. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології.– К.: Основи, 2001.
6. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
7. Heidegger M. Sein und Zeit.– Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
8. Husserl E. Analysen zur passiven Sónthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 // Husserliana, Bd. XI.– Den Haag, 1966.
9. Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie // Husserliana, Bd. I.– Den Haag, 1950.
10. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserliana, Bd. VI.– Den Haag, 1954.
11. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.– Hamburg: Classen Verlag, 1964.
12. Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik // Husserliana Bd. XVIII.– Den Haag, 1975.

-
13. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. 1 Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana Bd. XIX/1.– Den Haag, 1984.
 14. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. 2 Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana Bd. XIX/1.– Den Haag, 1984.
 15. Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.– Halle, 1928.
 16. Kebuladze V. Transformation des Intentionalitätsbegriffs in der Phänomenologie und ihre Relevanz für die Sozialwissenschaft// Phenomenology 2005 (vol. 4) Selected Essays from Northern Europe.– Part 1.– Zeta Books, 2007.– S. 399–424.
 17. Schmitz H. Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik.– Bonn, 1968.
 18. Spiegelberg H. The „Reality-Phenomenon“ and Reality // Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.– N. Y., 1968.

Едмунд Гусерль

ДОСВІД І СУДЖЕННЯ
І ЧАСТИНА
ДОПРЕДИКАТИВНИЙ (РЕЦЕПТИВНИЙ) ДОСВІД
І Розділ
ЗАГАЛЬНІ СТРУКТУРИ РЕЦЕПТИВНОСТІ
(переклад з німецької Вахтанга Кебуладзе)
§ 15. *Перехід до аналізу зовнішнього сприйняття*

У подальшому на прикладі актів зовнішнього сприйняття як свідомості живої теперішності індивідуальних просторово-речових предметів слід на прикладах дослідити те, що є сутністю допредикативних актів досвіду і як на цьому побудовані предикативні синтети. Якщо при цьому в цій царині сприймання, яка є лише виокремленою частиною загальної царини доксичних, об'єктивувальних переживань, ми розрізнимо такі різні структури, як пасивну напередданість і активне звернення до Я, інтерес, рецептивність і спонтанність, то при цьому слід наголосити, що такі розрізнення не обмежені лише цариною сприймання і взагалі доксичних переживань, а що при цьому йдеться про структури, які так само можна знайти в усіх інших царинах свідомості. Існує, отже, не лише первинна пасивність чуттєвих даностей, «чуттєвих даних», а також відчуття, і на противагу цьому не лише об'єктивувальне активне звернення, як, наприклад, у сприйнятті, а також таке саме в оцінюванні, в уподобанні; і там також є аналог очевидності, а отже також сприйняття як вихідна самоданість цінностей, цілей тощо.

Сприймання, сприймальне звернення до окремих предметів, їх споглядання та експлікація вже є активною дією Я. Як така вона передбачає, що нам уже дане наперед щось таке, до чого ми можемо звернутися у сприйнятті. І дані наперед не просто окремі, ізольовані об'єкти, а натомість, завжди наявне поле передданого, на тлі якого постає щось окреме і, так би мовити, «збуджує» сприйняття, сприймальне споглядання. Ми говоримо, що те, що збуджує наше сприйняття, переддане в нашому світі і з нього афікує нас. Утім, згідно з нашими вступними роздумами ми воліємо не звертати уваги на те, що воно завжди є сприйманням предметів світу, передусім світу нашого довкілля. Адже це означає, що це – об'єктивно суще, таке, що його можу сприймати не лише я, а також Інші, люди мого довкілля. У зазначеному обмеженні ми лише передбачаємо, що існує певне виокремлене для мене поле, до якого я звертаюся у сприйманні. Конститування самого цього поля є темою

окремого, доволі розлогого аналізу. В межах цього дослідження достатніми будуть лише короткі вказування на це.

§ 16. *Поле пасивних передданостей і його асоціаційна структура*

Візьмемо поле пасивних передданостей у його, звичайно, лише абстрактно утвореній первинності, тобто відволічимося від усіх знайомих властивостей, з якими все, що афікує нас, уже від самого початку постає перед нами на підставі попереднього досвіду. Якщо взяти його таким, яким воно є, поки активність Я ще не здійснила з ним жодного акту надання смислу, то воно ще не є полем предметностей у властивому сенсі. Адже, як уже зазначалося, предмет – це продукт упредметнювального акту Я, а в точному сенсі – акту предикативного судження. Утім, внаслідок цього це поле все ж таки не є просто хаосом, або «товчією» «даних», воно, натомість, має певну деталізовану структуру. Чуттєве поле, поле чуттєвих, скажімо, оптичних даних є найпростішою моделлю, на якій ми можемо вивчити цю структуру. Якщо навіть чуттєве поле, структурована єдність чуттєвих даних, наприклад, кольорів, не дане нам як предмет у безпосередньому досвіді, в якому кольори завжди вже «схоплені» як кольори конкретних речей, поверхонь, «плям» на якомусь предметі тощо, то все ж таки завжди можлива абстрактна зміна погляду, через яку ми можемо самі ці нижчі апперцептивні шари перетворити на предмет. Це означає, що чуттєві дані, що їх слід абстрактно утворити, самі вже є одиницями ідентичності, які постають у різноманітному «Як» і потому самі як одиниці можуть стати тематичними предметами; тепербачення білого кольору при цьому освітленні не є самим білим кольором. Так і чуттєві даності, що на них як на абстрактні шари конкретних речей ми завжди можемо скерувати погляд, уже є продуктами конститутивної синтези, що як найнижчі передбачає акти синтези у внутрішньому часі свідомості. Вони є найнижчими, які з необхідністю зв'язують усі інші. Свідомість часу є праджерелом конституювання ідентичностей взагалі. Однак, це свідомість, яка продукує лише загальну форму. Конституювання часу створює тільки універсальну форму порядку послідовності й форму співіснування всіх іманентних даностей¹. Проте не буває форми без змісту. Тривале іманентне дане є тривалим лише як дане свого змісту. Таким чином, синтези, які продукують єдність чуттєвого поля, вже є, так би мовити, вищим поверхом конститутивних актів.

Розгляньмо тепер єдине чуттєве поле яким воно дане в іманентній теперішності та запитаємо, як у ньому взагалі можливе чогось окремого,

а також, які суттєві умови мають бути виконаними, щоб відбулося усвідомлення виокремленої множини однакового або схожого.

Кожне таке чуттєве поле є єдиним для себе, єдністю гомогенності. З кожним іншим чуттєвим полем воно перебуває у зв'язку гетерогенності. Щось окреме виокремлюється на ньому через те, що воно з чимось контрастує, наприклад, червоні плями на білому тлі. Червоні плями контрастують із білою поверхнею, але між собою вони не контрастують і тому вони злиті, хоча і не в той спосіб, що вони перетікають одне в одне, а у вигляді віддаленого злиття: їх слід об'єднати як однакові. Звичайно, в кожному контрасті залишається щось від спорідненості й злиття; червоні плями й біла поверхня первинно споріднені як візуальні даності. І цю гомогенність слід відрізнити від гетерогенності з даностями іншого гатунку, наприклад акустичними даностями. Так, найзагальніші змістові синтези виокремлених чуттєвих даних, відповідно об'єднаних у живому теперішньому певної свідомості, здійснюються згідно зі спорідненістю (гомогенністю) та чужістю (гетерогенністю). Звісно, можна сказати, що схожість окремих даних не утворює жодний реальний зв'язок. Однак, ми говоримо зараз не про реальні властивості, а про спосіб іманентного зв'язку даних відчуттів.

Спорідненість або схожість може бути різного рівня до повної спорідненості, нерозрізненної однаковості. Всюди, де немає повної однаковості, пліч-о-пліч зі схожістю (спорідненістю) йде контраст: виокремлення несхожого на ґрунті спільного. Якщо ми переходимо від однакового до однакового, то нове однакове дане як повторення. Воно відповідно до свого змісту повністю збігається з першим. Це ми й позначаємо як злиття. Якщо ми переходимо від схожого до схожого, також постає певний вид перекривання, утім лише частковий із одночасною суперечністю несхожого. І це пересування схожості містить щось на кшталт злиття, але не чисте і цілковите злиття, як у повній однаковості. Таким чином, те, що у суто статичному описі дане як однаковість або схожість, слід розглядати як продукт того чи того виду синтези перекривання, яку ми позначаємо традиційним виразом як асоціація, але за умов зміни його сенсу. У цій сфері пасивної передданості панує феномен асоціативної генези, яка спирається на синтези внутрішньої свідомості часу.

Назва «асоціація» позначає тут щось взагалі належне до свідомості, суттєву форму закономірності іманентної генези. Те, що вона може стати головною темою феноменологічної дескрипції, а не просто об'єктивної психології, полягає в тому, що феномен прикмети є чимось таким, що можна феноменологічно виявити. (Цей розроблений ще в «Логічних

дослідженнях» погляд уже там постає як паросток генетичної феноменології). Таким чином, тут має бути виключено будь-яке розуміння асоціації та її закономірності як виду психофізичної природної закономірності, яку можна відкрити через об'єктивну індукцію. Асоціація постає тут винятково як суто іманентний зв'язок на кшталт: «щось нагадує щось», «щось вказує на дещо інше». Цей феномен ми можемо побачити конкретно лише там, де ми маємо деякі виокремлені даності на тлі певного поля: щось нагадує щось інше. І сам цей зв'язок можна феноменологічно виявити. Він сам у собі постає як генеза; один член свідомість характеризує як збуджувальний, інший як збуджений. Звичайно, у такий спосіб асоціація не завжди дана первинно. Існують також випадки опосередкованої асоціації, яка перестрибує проміжні члени, тобто асоціації, в якій проміжні члени та їхня безпосередня схожість не усвідомлюється експліцитно. Проте будь-яка безпосередня асоціація – це асоціація за схожістю. За своєю сутністю вона можлива лише завдяки схожості відповідно різних рівнів аж до межі цілковитої ідентичності². Так і будь-який вихідний контраст спирається на асоціацію: несхоже постає на ґрунті спільного. Відтак гомогенність і гетерогенність – це результати двох різних основних способів асоціативного об'єднання. Від цього відрізняється об'єднання присутнього і не-присутнього. Таким чином, єдність поля відчуттів є єдністю лише завдяки асоціативному сплавленню (гомогенній асоціації) так само, як його впорядкування і розчленування, а також будь-яке утворення груп і схожостей відбуваються завдяки дії асоціації: схоже збуджується схожим і контрастує з несхожим. Це можна показати на прикладі структури гомогенного поля відчуттів. Утім, це стосується також усіх, навіть більш складних даностей. А те, що ми позначаємо як поле сприйняття, як поле пасивної передданості, до якого звертається сприймання і вихоплює з нього щось окреме як предмет сприйняття, є вже «полем» набагато складнішої структури, яке конституїроване через синтетичне поєднання та спільну дію багатьох полів відчуттів.

§ 17. Афектація і звернення Я. Рецептивність як нижчий ступінь активності Я

Усі виокремлення на тлі їх розподілу згідно зі схожістю і розбіжністю та всі утворення груп, які через це виникають, виокремлення окремих членів на гомогенному тлі, є продуктами асоціативних синтез різноманітних видів. Утім, у свідомості не буває просто пасивних процесів, натомість, ці синтези перекривання мають афективну силу. Так ми, наприклад, говоримо, що виокремлене через свою несхожість на

гомогенному тлі, «впадає у вічі»; тобто воно має афективну тенденцію, спрямовану на Я. Синтези перекривання, чи то перекривання позбавленого відмінностей злиття, чи то перекривання за умов суперечності несхожого, мають афективну силу, збуджують Я незалежно від того, чи реагує воно на це збудження. Схоплення чуттєвого даного на полі завжди відбувається на підставі такого виокремлення. Воно через свою інтенсивність виокремлюється з розмаїття того, що афікує. Наприклад, у чуттєвій сфері певний звук, певний шум, певний колір можуть бути більш-менш нав'язливими. Вони лежать у полі сприйняття й виокремлюються на ньому, більшою чи меншою мірою збуджують Я, хоча воно їх ще й не схоплює. Так само нав'язливою може бути певна думка або бажання, певне прагнення може нав'язливо постати на тлі всього іншого. Нав'язливість зумовлена більшою чи меншою гостротою виокремлення, контрастами у чуттєвій сфері, помітними якісними дисконтинуальностями тощо. Звісно, у царині не-чуттєвих даностей взагалі не йдеться про такі якісні дисконтинуальності; однак і тут є щось аналогічне, коли, наприклад, поміж різноманітними темними збудженнями думки, які рухають нами, виокремлюється певна думка і справляє на Я помітне враження і водночас нав'язливо постає перед ним.

Тепер ми маємо відрізнити ті дисконтинуальності (у чуттєвій сфері насамперед якісні й інтенсивні дисконтинуальності), які «зумовлюють» нав'язливість, і те, що у схожий спосіб є умовою нав'язливості, від самою нав'язливості. Нав'язливість має ступені, і при цьому нав'язливе наближається до Я або залишається на відстані, воно нав'язується мені. Ми розрізняємо, отже, те, що нав'язується, і Я, якому воно нав'язується. Залежно від інтенсивності нав'язливості саме нав'язливе або близько до Я, або на відстані від нього. Ці відмінності нав'язливості й відповідних збудників Я ми можемо легко констатувати – це є дані, які можна феноменологічно виявити – а також зв'язок цієї градації з іншими моментами, континуальною виокремленістю, інтенсивністю та з іншими більш-менш опосередкованими моментами, які всі разом належать до царини асоціації в широкому розумінні цього слова.

Щось нове постає тоді, коли Я реагує на збудження. Збудження з боку інтенційного об'єкта³ у своїй спрямованості на Я більш чи менш сильно притягує його, і Я піддається цьому. Феномени зв'язує поступова тенденція, тенденція переходу інтенційних об'єктів зі статусу тла-для-Я до статусу перед-Я. Ця зміна корелятивна переходу інтенційного переживання тла до інтенційного переживання переднього плану; Я звертається до об'єкта. Саме це звернення є процесом опосередкування, який закінчується буттям Я при об'єкті та його схопленням. Через це

піддавання Я постає нова тенденція, яка спрямована від Я до об'єкта. Отже, ми маємо розрізнити:

1. Тенденцію від cogito, тенденцію як збудження інтенційного фонового переживання різних ступенів сили. Чим сильнішою є ця «афектація», тим сильнішою є тенденція до відданості, до схоплення. Ця тенденція має два ступені:

а) тиск на Я, вплив, який дане має на Я;

б) тенденція Я до відданості, залучення, афікованість самого Я.

Від цих тенденцій cogito відрізняється:

2. Звернення як реалізація тенденції, інакше кажучи, перетворення тенденційного характеру інтенційного фонового переживання, через яке воно стає актуальним cogito. Тепер Я звернено до об'єкта, із самого себе тенденційно спрямоване на нього. Так, загально кажучи, кожне cogito, кожний специфічний Я-акт – це здійснене прагнення, яке має різні форми реалізації. Воно може здійснюватися без перешкод або з перешкодами, цілком або не зовсім, що ми незабаром матимемо обговорити докладніше.

Ця тенденція також має різний рівень напруження. Я може бути захоплене чимось, що його афікує, більш або менш живо і з різним темпом зростання інтенсивності, можливо, навіть із раптовим спалахом інтенсивності. Відповідно до цього відрізняються також вид і темп результатів, хоча вони і не визначаються лише цим. Сильне збудження не обов'язково захоплює все Я, яке може бути захоплене ним із різною інтенсивністю. Хоча зростання афективної сили необхідно зумовлене певними змінами способу даності об'єкта сприйняття, наприклад свистка локомотиву, що наближається до нас; утім це ще не обов'язково зумовлює звернення. Коли хтось розмовляє з «важливою» персоною, то він не помічає потужного збудження, і навіть раптово змушений до цього, може звернутися до нього лише вторинно і побіжно, або миттєво захопитися ним і відразу відволіктися від нього і взагалі не звернути на нього уваги.

Здійснення звернення є тим, що ми називаємо станом неспання Я. Точніше кажучи, слід розрізнити неспання як фактичне здійснення Я-актів і неспання як потенційність, як стан здатності-здійснити-акт, який є передумовою його фактичного здійснення. Перебувати у стані неспання означає спрямовувати на щось свій погляд. Пробудження означає переживання афектації; тло стає «живим», інтенційні предмети більше або менше наближаються до Я, той чи той предмет притягує Я до себе. Воно при ньому, коли звертається до нього.

Оскільки Я сприймає у зверненні те, що дане йому наперед через афіціювальне збудження, ми можемо говорити тут про рецептивність Я.

Це феноменологічно необхідне поняття рецептивності в жодному разі не виключає активність Я, котра є загальною назвою для всіх актів, які специфічно походять з Я-полюсу; рецептивність радше слід розглядати як найнижчий рівень активності. Я дозволяє чомусь відбутися і сприймає його. Так, наприклад, у сприйнятті ми розрізняємо, з одного боку, просте усвідомлення у первинних явищах (які презентують предмети в оригінальній тілесності). У такий спосіб все поле сприйняття постає перед нашими очима в чистій пасивності. З іншого боку, під назвою сприймання ми розуміємо активне сприйняття предметів, котрі постають на тлі поля сприйняття, яке охоплює їх. Так само ми можемо мати поле пригадування у чистій пасивності. Однак просто поставання у пригадуванні явища ще не є активним схопленням у пригадуванні явища, що постає (того, «що нас захоплює»). Очевидно, що в нормальному понятті досвіду (сприйняття, спогаду тощо) ми маємо на увазі активний досвід, який діє експліцитно (див. до цього наступний розділ).

§ 18. Увага як тенденція Я

Загалом, царини об'єктивувальних доксичних переживань, у котрих, хоч би й у вигляді тла, ми усвідомлюємо «суше», спеціально стосується відповідне доксичне звернення, яке психологія зазвичай розглядає як увагу. Утім, саме того, хто у захопленні красою якоїсь картини переживає задоволення, а не віру в буття, або того, хто в акті волі переживає спрямовану на суще інтенцію реалізації активної дії, і називають у звичайному житті «уважним», уважним до краси, уважним до власної дії на різних стадіях аж до кінцевого витвору. Звичайно, при цьому обидва моменти, схоплення буття у буттєвій вірі (або тлумачення буття, тлумачення буття таким, яким воно є) й оцінювальна або активна дія переходять один в одного і перехрещуються; а саме у такий спосіб, що доксична дія обґрунтовує активну, а подальше доксичне засвідчення готового буття, або готового витвору пов'язане з практичним обґрунтуванням майбутнього використання. Зрозуміло також, що кожне не-доксичне звернення і подальше застосування чогось дозволяє зміну настанови на доксичну, яка охоплює й активно витлумачує як суще те, що постає в цьому зверненні як результат дії.

Взагалі увага – це належна до суттєвої структури специфічного акту Я (Я-акту у точному сенсі слова) тенденція Я до інтенційного предмета, до єдності, яка «постає» у сталій зміні способів даності, а точніше як здійснення цієї тенденції. Розпочате зі зверненням здійснення, вихідний пункт здійснення акту є початком подальшого здійснення спрямованості Я на предмет. Початок позначає певний напрямок подальшого синтетично

єдиного (хоча й багатозначного) процесу здійснення, в якому фаза за фазою здійснюється започаткована в ньому та в попередніх здійсненнях тенденція, яка водночас тенденційно розгортається і вказує на нові стадії здійснення. Так це відбувається аж до «кінця» або до припинення, а саме у формі і-так-далі. Початок, отже, має інтенційний горизонт, він у порожній, наочній лише в подальших здійсненнях спосіб вказує на щось поза собою; він імпліцитно вказує на континуальний синтетичний процес (або на невизначено довільні напрямки багатовимірності можливих процесів), крізь який простягається континуально єдина тенденція. У своєму перебігу вона має модуси здійснення, які континуально змінюються і мають характер опосередкованого здійснення, котре у своєму горизонті вказує на нові здійснення.

До кожного інтенційного переживання належить це суттєве розрізнення модусів тенденції: або Я дієво живе «у» переживанні, спрямоване у ньому на інтенційну предметність, займається нею, або ні; при цьому в найкращому випадку переживання – у модусі фонового переживання – збуджує Я (котре у стані неспання вже діє якось інакше) з різною афективною силою.

§ 19. *Досвідчувальна (erfahrende) тенденція Я як «інтерес» до досвідчуваного (Erfahrenen) і її вплив на «дію» Я*

Особливим випадком інтенційних переживань уваги, Я-актів, що здійснюються, є доксичні акти, спрямовані на суще (у відповідній модалізації: можливо суще, удавано суще, не суще); до цього належать споглядальні у різноманітних модусах інтенційної безпосередності або опосередкованості, зрештою очевидні досвіди, які дають саме суще (якщо говорити цілком точно: доксичні досвіди, адже досвід і споглядання можна розуміти так загально, що охоплювати при цьому всі види актів і предметів). Коли ми у подальшому говоритимемо про увагу, а особливо про сприйняття і пригадування, ми завжди матимемо на увазі доксичні акти.

Цього стосується й те, що було сказано взагалі, а саме, що початок звернення, уваги до сущого – це початок тенденційної поведінки, прагнення. Воно є здійснювальним прагненням, дієвим у різних формах припинення і завершення. Початок акту сприйняття зі звернення хоча і є вже усвідомленням буття в самому об'єкті – адже сприйняття є усвідомленням досвіду об'єкта в його так би мовити тілесній теперішності. Однак тенденція від Я з початком звернення ще не добігла свого завершення. Хоча вона й спрямована на об'єкт, утім спочатку вона просто націлена на нього. Ми можемо сказати, що разом із нею

збуджується інтерес до предмета сприйняття як сущого. Ми спрямовані на нього самого, ми здійснюємо континуальне усвідомлення його досвідчування. При цьому усвідомлення його тут-буття є актуальною вірою; завдяки узгодженості, в якій перебігають явища сприйняття в їхніх первинних презентації, ретенції і протенції, як узгодженості континуального само підтвердження, віра є континуальною достеменністю віри, яка є достеменною в цій первинності предмета в його тілесної теперішності. Проте в ця чітка спрямованість на предмет, континуальність його досвідчування, містить інтенцію, яка виходить за межі даного та його актуального модусу даності до подальшого plus ultra. Це не лише подальше усвідомлення, а й подальше прагнення до нового усвідомлення як інтерес до збагачення предметної «самості», яке виникає через подальше схоплювання. Відтак тенденція звернення сягає далі, ніж тенденція повного здійснення.

Те, що афікує спочатку привертає погляд Я як неподільна єдність. Утім ця єдність відразу розпадається на свої конститутивні моменти; вони починають виокремлюватися на певному тлі; коли один з них потрапляє до центру уваги, інші як належні до предмета тематично залучаються до його єдності й збуджують. Так само з усім дійсно даним збуджується горизонт; якщо я бачу спереду речовий предмет у стані спокою, в горизонті усвідомлений невидимий зворотній бік; тенденція, яка націлена на предмет, спрямована тепер на те, щоб зробити його доступним також і з іншого боку. Лише в цьому збагаченні даності, деталізації і даності «з усіх боків», тенденція переходить із початкового модусу націлювання до модусу досягнення цілі, який знов-таки має свої різні ступені: неповне досягнення, часткове, з компонентами нездійсненого націлювання.

Так здійснюється тенденція у різноманітній «дії» Я. Вона перетворює явище (репрезентацію) зовнішнього предмета для Я, на інші «явища того ж об'єкта». Вона розгортається в обмеженому розмаїтті «можливих явищ». Вона стало прагне до нових змін явища, щоб подати предмет з усіх боків. При цьому вона спрямована на ідентичний об'єкт, який «репрезентовано» в усіх явищах, той самий предмет із цього й із того боку, зблизька й здалеку; але тенденція спрямована на те, щоб змінювати Щось у Як одного способу явища на те ж саме Щось у Як інших способів явища. Вона спрямована на сталі «створення» нових способів явища, які ми також можемо назвати «образами» – поняття образу (Bild), звісно, не має нічого спільного з відбитком (Abbildung) й утім є цілком загальнозживаним; так, коли говорять про образ речі, мають на увазі саме той спосіб, у який її бачать, у який вона репрезентована.

У цьому сенсі кожний предмет зовнішнього сприйняття даний у певному «образі» й конституційований у синтетичному переході від образу до образу, при цьому образи як образи (явища) того самого синтетично перекриваються. Кожне сприйняття, яке пропонує мені об'єкт у цій орієнтації, залишає практично можливим перехід до інших явищ цього об'єкта, а саме до певних груп явищ; можливості переходу є практичними можливостями, принаймні якщо йдеться про об'єкт, даний як незмінно тривалий. Отже, існує свобода перебігу такого гатунку, що я рухаю очима, рухаю головою, змінюю положення мого тіла, ходжу навкруги і при цьому спрямовую погляд на об'єкт. Ми називаємо ці рухи, які належать до сутності сприйняття і слугують тому, щоб дати предмет сприйняття якомога з більшої кількості боків, кінестезами. Вони є проявами тенденцій сприйняття, у певному сенсі функціонуванням, хоча й не довільними діями. При цьому я (зазвичай) не здійснюю жодних довільних актів. Я рухаю очима мимоволі й при цьому «не думаю про очі». Відповідні кінестези мають характер дієвих суб'єктивних перебігів; пліч-о-пліч із ними і ними вмотивований відбувається перебіг «відповідних» змінних візуальних або тактильних «образів», аж поки предмет є «даним» мені у сталій тривалості або в його зміні. Я стосовно нього, з одного боку, є рецептивним, з іншого – все ж таки продуктивним. Поставання образів перебуває «у моїй владі»; я можу урвати низку образів, наприклад, я можу затулити очі. Проте, якщо я не зупиняю перебіг кінестез, не в моїй владі поставання іншого образу, щодо нього я є лише рецептивним: якщо стосовно об'єкта я здійснюю ті чи ті кінестези, постають ті чи ті образи. Це стосується як спокою, так і руху, як зміни, так і незмінності.

Ось таким є сприйняття, воно починається з першим зверненням Я, його оживлюють тенденції сприйняття, тенденції континуального переходу від апперцепцій до апперцепцій, тенденції перебігу образів через перебіг кінестетичного розмаїття. При цьому я завжди настановлений на те, що постає і репрезентується в образах, а особливо на ті чи ті його моменти, форми тощо. Ця гра тенденцій, тенденційно скерований перебіг умотивованих кінестез, належить до суттєвого складу зовнішнього сприйняття. Все це дієві перебіги, перебіги тенденцій, які здійснюються у перебігу.

У попередньому описі ми вважали, що тенденції сприйняття даються взнаки після першого звернення і що надалі це відбувається саме по собі у світлі звернення. Проте об'єкти мого виднокола можуть, наприклад, збуджувати мене і розгортати тенденції, які я наслідую рухами очей, але не беру цього до уваги. Ці апперцептивні перебіги як дієві перебіги можливі без звернення Я. З іншого боку, тільки звернення, або здійснення

апперцепцій у зверненні Я у формі «я сприймаю», уможливує те, що об'єкт є моїм об'єктом, об'єктом мого споглядання і що саме споглядання, перебіг кінестез, умотивований перебіг явищ є моїм перебігом, моїм спогляданням предметного в образах. У cogito живе Я, і це встановлює специфічний зв'язок із Я всього вмісту cogito. Звернення саме схарактеризоване як «я роблю», і так само є пересуванням проміння уважного погляду, погляду в модусі звернення, «я роблю». Таким чином, слід розрізняти:

1. Дію, яка не є «Я-дією», дію до звернення;
2. Я-дію, котра утім, як зазначено, також ще не мусить містити нічого з довільної дії: я мимохіть рухаю очима, коли я уважно звертаюся до предмета.

§ 20. Вузьке і широке поняття інтересу

Ми також говоримо про інтерес, який збуджується зі зверненням до предмета. Виявляється, що цей інтерес ще не має нічого спільного зі специфічним актом волі. Це не інтерес, який викликає щось на кшталт намірів і вольових дій. Він є просто моментом прагнення, яке належить до сутності нормального сприйняття. Те, що при цьому ми говоримо про інтерес, обґрунтовано тим, що пліч-о-пліч із цим прагненням іде відчуття, а саме позитивне відчуття, яке утім не варто плутати з відчуттям задоволення від предмета. Хоча можливо також, що сам предмет збуджує наше відчуття, що він є для нас цінним, і що через це ми звертаємося до нього і затримуємося на ньому. Проте, так само може бути, що він є чимось малоцінним і саме через огиду збуджує наш інтерес. Відчуття, що належить до інтересу, є, отже, цілком своєрідно спрямованим. У кожному разі – мотивує предмет наше звернення через цінність або через малоцінність, яку ми в ньому відчуваємо – необхідно, щойно ми схоплюємо його, збагачується вміст його сенсу, почасти просто через його наочну тривалість у сприйнятті, почасти через збудження його темних горизонтів, які пов'язані з можливостями й очікуваннями нових збагачень. До цього приєднується власне відчуття задоволення від цього збагачення і пов'язане з цим горизонтом збагачення, що поширюється і зростає, прагнення «дедалі ближче підійти» до предмета, дедалі повніше засвоїти його самого. На вищому ступені це прагнення може навіть дістати форму властивого воління, воління пізнання зі свідомим цілепокладанням тощо. Однак тут, у сфері простого сприйняття й більш ретельного споглядання, яке приєднується до нього, про це ще не йдеться.

Від розробленого тут поняття інтересу слід відрізняти інше, більш широке. Це прагнення заглибитися у предмет і задоволення від збагачення

його самого постає не тоді, коли я просто взагалі звернений до предмета, а лише тоді, коли я звернений до нього у специфічному сенсі теми. Тема в цьому точному сенсі і предмет Я-звернення не завжди збігаються. Я можу тематично займатися чимось, наприклад, науковою роботою, і при цьому мені може заважати шум з вулиці. Він нав'язується мені, і я на одну мить звертаю на нього увагу. Утім моя попередня тема не зникла при цьому, а просто на мить відійшла на задній план. Однак вона залишається моєю темою, до якої я знов повертаюся, щойно завада зникає. У зв'язку з цим можна створити більш широке поняття інтересу, або актив інтересу. Як такі ми тоді розглядаємо не лише ті, у яких я звернений до предмета тематично, тобто у сприйнятті й потому в детальному спогляданні, а взагалі кожний акт тимчасового або тривалого звернення Я, буття при (*inter-esse*).

§ 21. *Перешикода тенденції і походження модалізації
впевненості*

Повернімося тепер знов до інтересу в першому й властивому сенсі. У реалізації його тенденційного прагнення до нових способів даності того ж самого предмета здійснюється конкретне сприйняття. Ці тенденції можуть реалізовуватися безперешкодно або з перешкодами.

Це означає, що тенденції не є просто сліпим прагненням до нових способів даності предмета, а натомість, реалізуються пліч-о-пліч з інтенціями очікування, протенційними очікуваннями, які пов'язані з тим, що у подальшому перебігу сприймального споглядання стає даністю предмета, наприклад, очікуваннями стосовно дотепер ще невидимого зворотного боку. Так, кожна фаза сприйняття є системою випромінювання актуальних і потенційних інтенцій очікування. У нормальному сприйнятті, у безперешкодному континуальному перебігу фаз, у звичайному простому сприйнятті відбувається процес актуалізувального збудження, а потім постійного здійснення очікувань, яке водночас завжди є більш точним визначенням предмета задоволення інтересу, здійснення тенденцій у прагненні від однієї фази сприйняття до іншої, від одного способу даності до іншого є водночас здійсненням інтенцій очікування. Це і є нормальним випадком безперешкодного перебігу інтенцій; у цьому разі предмет стоїть перед нами у простій достовірності як суцільний і як так суцільний.

У протилежному випадку тенденції зазнають перешкоди. Тоді постає лише один образ предмета. Він даний не з усіх боків, а тільки «з цього боку». У цьому разі сприйняття припиняється, чи то через те, що предмет зникає з поля сприйняття, чи то через те, що його перекидає інший предмет, або через те, що хоча предмет і залишається перед очима, але

постає інший сильніший інтерес, спричиняє інше тематичне звернення і придушує інтерес до предмета без здійснення його тенденції. Інтерес залишається більшою або меншою мірою незадоволеним.

а) Походження неґації

Утім перешкоди в перебігу здійснення тенденцій можуть поставати й в інший спосіб: інтерес сприйняття до предмета може тривати; предмет споглядають, він і надалі даний так, що його можна споглядати. Проте замість здійснення інтенцій очікування відбувається розчарування. Наприклад, дивляться на рівномірно червону кулю; впродовж певного відрізка перебіг сприйняття відбувається так, що це схоплення узгоджено здійснюється. Але згодом у процесі сприйняття поступово постає частина невидимого дотепер зворотного боку, і на противагу вихідному начерку «рівномірно червоного, рівномірно круглої форми», постає усвідомлення іншого: «не червоне, а зелене», «не кругле, а вигнуте», яке розчарує очікування. При цьому за будь-яких умов, щоб могла зберігатися єдність інтенційного процесу, все ж таки передбачається певна міра наскрізного здійснення. Корелятивно: в перебігу змінних явищ має зберігатися певна єдність предметного смислу. Лише так у перебігу переживання з його явищами ми маємо узгодженість свідомості, єдину інтенційність, яка охоплює всі фази, єдність свідомості сприйняття цього предмета та єдність тенденційної спрямованості на споглядання цього предмета. Таким чином, у перебігу здійснення зберігаються єдині рамця сенсу; здійснюється лише частина накреслених інтенцій очікування, а саме належна до відповідного місця поверхні, а інша частина предметного сенсу (предмета як такого) дістає характер «не так, а радше інакше». При цьому виникає суперечність між ще живими інтенціями посталих у новоствореній оригінальності вмістів смислу. Але не тільки суперечність: новоконституційований предметний смисл у своєму втіленні нібито вибиває свого супротивника із сідла; він зі своєю втіленою повнотою перекидає і долає той перший, лише порожньо очікуваний. Новий предметний смисл «зелений» у своїй імпресійній силі здійснення має перевагу впевненості, яка долає впевненість очікування червоного. Як подолане воно ще залишається усвідомленим, але з характером «незначущого». З іншого боку, «зелене» вставляється в загальні рамця смислу. «Зелене і вигнуте», яке постає у новій фазі сприйняття, і весь аспект речі з відповідного боку відсувають смисл минулої, ретенційно ще усвідомленої низки явищ.

Звичайно, при цьому відбувається певне подвоєння у загальному вмісті смислу сприйняття: як очікуване нове й «інше» перекидає і робить незначущим протенційно накреслений у попередній низці сприйнятих

смысл «червоний і круглої форми», так відповідне відбувається і у зворотному напрямку в усій попередній низці. Тобто смысл сприйняття змінюється не просто на актуально новому відрізку сприйняття; ноєматична зміна випромінює назад у формі зворотного закреслення у ретенційну сферу і змінює її смислоутворення, які походять із попередніх фаз сприйняття. Попередня апперцепція консеквентного перебігу «червоного і рівномірно круглого» *implicite* «перетлумачується» в «зелене й вигнуте з одного боку». Суттєвим є те, що якщо ми в експліцитному пригадуванні унаочнимо ретенційні запаси, тобто ще свіжо усвідомлену, але вже цілком темну низку явищ, ми через пригадування знайдемо в усіх її горизонтах не лише старий начерк в старих структурах очікування і здійснення, як вони тоді первинно були вмотивовані, а й накладений на все це відповідно змінений начерк, який тепер вказує на «зелене і вигнуте»; і це у такий спосіб, який характеризує неузгоджені з ним моменти старого начерку як незначущі. Проте, оскільки ці смислові моменти є лише моментами єдиного й організованого у чіткій єдності смыслу, повний смысл низки явищ модально змінюється і водночас подвоюється. Адже старий смысл все ще усвідомлюється, хоча новий і перебиває його і закреслює відповідні моменти.

Так можна описати вихідний феномен неґації, позбавлення значущості або «зняття», «інакшого». Те, що було проаналізовано на прикладі зовнішнього сприйняття, в аналогічний спосіб стосується кожної (позіційної) свідомості, яка в уявленні покладає предмети, і самі її предметності. Таким чином, неґація є не лише справою предикативного судження, натомість, у своєму прообразі вона постає вже в допредикативній сфері рецептивного досвіду. Хоч би про який вид предметностей ішлося, для неґації завжди залишається суттєвим накладання нового смыслу на вже конституційований із його придушенням; і корелятивно в ноєтичному напрямку утворення другого схоплення, яке не реалізується поруч із старим, придушеним, а накладається на нього і сперечається з ним. Сперечається віра з вірою, віра в один смисловий зміст і модус споглядання з вірою в інший смисловий зміст у його модусі споглядання.

У нашому прикладі суперечка полягає у своєрідному «знятті» антиципаційної інтенції, очікування новою імпресією, для якого розчарування є просто іншим виразом; причому це зняття відбувається після певної складової, після інших, натомість, зберігається узгодженість здійснення. Зняття безпосередньо стосується предметного моменту червоного і його антиципованого «сущого», він має характер «нічого». Тільки внаслідок цього у вірі сама річ закреслена як субстрат червоного:

речі, яку «вважали» цілком червоною немає; та сама річ на тому й тому місці є зеленою. Після зміни, якої первинно просте і нормальне сприйняття зазнало завдяки закресленню, ми знов маємо сприйняття настільки схоже на нормальне, наскільки зміна смислу, що відбувається пліч-о-пліч із закресленням, продукує сприйняття з єдиним і цілком узгодженим смислом, в якому ми надалі стало знаходимо здійснення інтенцій: із впровадженням «зеленого й вигнутого» все знов узгоджується. Проте відмінність від попереднього полягає в тому, що для свідомості також зберігається система старих сприйнятів, яка частково перехрещується з новою. Ця стара система ще усвідомлюється, але з характером знятої. Можна також сказати, що старий смисл визнається недійсним і його місце посідає інший, визнаний дійсним смисл. Все це лише інші вирази для негачії і субституції нового здійсненого смислу замість інтендованого.

З цього, отже, випливає:

1. Негачія у первинності передбачає нормальне первинне конституювання предмета, яке ми позначаємо як нормальне сприйняття, нормальне безперешкодне здійснення інтересу сприйняття. Воно має бути наявним, щоб його можна було модифікувати. Негачія – це модифікація свідомості, яка згідно з власною сутністю саме так виказує сама себе. Вона завжди є частковим закресленням на ґрунті збереженої при цьому впевненості віри, зрештою на ґрунті універсальної віри у світ.

2. Первинне конституювання предмета сприйняття здійснюється в інтенціях (у зовнішньому сприйнятті в апперцептивних схопленнях), які згідно з їхньою сутністю завжди можуть зазнати певної модифікації через розчарування щодо протенційної віри очікування; ця модифікація відбувається разом із нашаруванням спрямованих одна проти одної інтенцій.

b) Усвідомлення сумніву і можливості

Однак у допредикативній сфері можна знайти не лише первинний феномен негачії; так званні модальності судження, які складають ядро традиційної формальної логіки, також мають свій виток і засновок у подіях допредикативного досвіду. Не завжди має відбуватися цілковитий розрив нормального перебігу сприйняття, цілковите розчарування стосовно належних до нього інтенцій очікування. Місце простого закреслення може посісти піддавання сумніву, в якому дотепер значиме сприйняття не закреслюється. Сумнів презентує модус переходу до негачійного зняття, який утім може поставати як тривалий стан. Наприклад, ми бачимо у вітрині образ, який ми спочатку вважали

справжньою людиною, наприклад, працівником, який там щось робить. Але потому ми починаємо вагатися, чи не йдеться тут просто про манекен. Якщо придивитися краще, сумніву можна позбавитися; утім стан сумніву, людина чи манекен, може тривати певний час. При цьому два сприйняття накладаються одне на одне; з одного боку, триває нормальний перебіг сприйняття, з якого ми почали; певний час ми узгоджено й незаперечно бачимо людину, як й інші речі докільля. Це нормальні, почасти здійснені, почасти нездійснені інтенції, які у континуальній послідовності процесу сприйняття здійснюються без жодного опору, без жодного розриву. Утім потому не відбувається цілковитий розрив у формі однозначного розчарування, тобто конфлікт інтенції очікування з новим явищем сприйняття із закресленням першої; натомість, на повний, конкретний зміст явища накладається другий зміст: візуальне явище, кольоровий просторовий образ був дотепер оточений колом інтенцій схоплення, яке надавало йому смисл «людське тіло» і взагалі «людина»; тепер на нього накладається смисл «вдягнений манекен». У самому побаченому нічого не змінюється, спільним є навіть набагато більше чого; в обох випадках залишаються однаково апперциповані одяг, волосся тощо, проте, одного разу – плоть і кров, іншого разу – пофарбоване дерево. Той самий склад даних відчуттів є спільним засновком двох схоплень, які накладаються одне на одне. Жодне з них під час сумніву не закреслюється; вони перебувають у взаємній суперечці, кожне має свою силу, кожне вмотивоване попереднім станом сприйняття, який вимагає їх. Але вимога протистоїть вимозі, одне заперечує друге і зазнає заперечення з боку другого. Триває сумнів нерозв'язаного конфлікту. Оскільки порожні горизонти конституують предметність лише разом з наочним ядром, спільним для обох випадків, то потому ми маємо перетворення вихідного нормального сприйняття, яке в узгодженості конституує тільки один смисл, на подвійне сприйняття. На основі спільного ядра змісту постають два сприйняття, що проникають одне до одного. І все ж таки, власне, не два, адже конфлікт означає також певне взаємне придушення. Якщо посилюється одне схоплення спільного наочного ядра, якщо воно актуалізується, то ми бачимо людину. Утім друге схоплення, а саме схоплення манекена, не перетворюється на ніщо; воно придушене, позбавлене сили. Потому на передній план вистрибує схоплення манекену; ми бачимо манекен, а схоплення людини дезактивується, придушується.

Таким чином, подвоєння не є насправді подвоєнням сприйняття, хоча основний характер сприйняття, усвідомлення втіленості, наявний в обох випадках. Якщо апперцепція людини перетворюється на апперцепцію манекену, то спочатку втілена людина, а потому манекен. Проте насправді

жоден з двох не втілений так, як людина на початку сумніву. Очевидно, модус свідомості змінився, хоча предметний смисл і його спосіб поставання, як і раніше, має модус втіленості. Утім модус віри, або буття суттєво змінився; спосіб, у який усвідомлюється те, що тілесно постало, став іншим. Замість нормального, однозначного і водночас узгодженого перебігу сприйняття просто усвідомленого, тепер воно усвідомлене як проблематичне, сумнівне, суперечливе: заперечене іншим, тілесно даним іншої фази сприйняття, у конфлікті з цим іншим.

Це можна висловити і так: свідомість, яка первинно, тілесно робить усвідомленим, має не лише модус втіленості, який відрізняє її від усучаснювальної (*vergegenwärtigenden*) свідомості й порожньої свідомості, які той самий предметний смисл роблять усвідомленим у втіленості, а також змінений модус буття або значимості. Первинне, нормальне сприйняття має прамодус сушого, просто значимого; це просто наївна впевненість; предмет явища постає у незаперечній і непохитній впевненості. Незаперечність вказує на можливі заперечення або навіть розриви, а саме на такі, як щойно описані, через котрі у подвоєнні відбувається зміна модусу значимості. У сумніві обидві втіленості, що перебувають у конфлікті, мають однаковий «проблематичний» модус значимості, кожне проблематичне і є запереченим, запереченим іншим.

Однак усе це стосується не тільки актуального стану сприйняття у тепер-фазі, натомість, так само, як у негачії, і тут конфлікт суттєво впливає на вже завершені фази. І в них однозначна свідомість розпадається на багатозначну, тобто перетворення на двозначність з його апперцептивним зсувом втручається до ретенційної свідомості. Якщо потому ми усучаснюємо ланцюг сприйнятів, який передував сумніву, то він уже не постає, як інший спогад, в його однозначності, а зазнає те ж саме подвоєння; усюди на апперцепцію людини накладається апперцепція манекену. Те саме стосується пригадування. Через зворотне випромінювання в ретенцію і через це в експлікативне пригадування моралізація відбувається і в ньому. Звичайно, при цьому ми тримаємо перед очима лише відрізки минулого для того ж самого, що зараз триває як тілесно сучасне. Якщо нормальне пригадування через те, що є репродукцією нормального сприйняття, робить репродуковане усвідомленим у нормальному модусі значимості як напевне суще, позначене двозначністю через це зворотне випромінювання пригадування пропонує змінений модус значимості, а саме модус «проблематичного», проблематичним виявляється те, чим воно було, людиною чи манекеном.

І цей випадок двозначності, як і негачія, містить перешкоду перебігу здійснення тенденційного інтересу сприйняття. Хоча перешкода тенденції

сприйняття не має тут форму повного розчарування, як у негачії, утім тут також не відбувається узгоджене задоволення і здійснення належних до сприймання інтенцій очікування. Їхній перебіг і задоволення інтересу зашкоджені у такий спосіб, що афіковане Я не сягає простої впевненості, воно, натомість, так би мовити, коливається між схильностями до віри й у разі сумніву не в змозі обрати щось одне. Воно коливається між схопленнями «людина» або «манекен». Належні до сприйняття інтенції очікування накреслюють не однозначний, а двозначний начерк. Це призводить до конфлікту свідомості між схильностями віри до кожної зі сторін. А саме, якщо Я актуалізує для себе спочатку мотивації схоплення «людини», воно підкоряється узгодженій вимозі, що впливає з цього. Якщо воно нібито винятково віддається цьому й виключає все, що говорить за «манекен», воно переживає силу тяжіння, схильність до впевненості. Утім те ж саме відбувається в актуалізації протилежних інтенцій.

Так нормальний Я-акт сприйняття з його простою вірою-впненістю модально перетворюються в акти, які ми називаємо припущеннями віри. З огляду на ноематичну сторону, на усвідомлені предмети, ми говоримо також про припущення буття. Це означає, від предмета йде афектація, що Я припускає його сущим і так сущим, як і його ворожого партнера. Це припущене ми називаємо також (розглянуте без зв'язку з Я) можливим; поняття можливості походить із цього конфлікту схильностей до віри, корелятивно припущень буття. Можливе буття, можливість – це, отже, феномен, котрий так само, як і негачія, постає вже в допредикативній сфері і має там свій первинний виток. У цьому разі це проблематичні можливості, які конфліктують одна з одною. Ми можемо також назвати їх такими, що викликають питання. Адже інтенція вибору одного з припущених членів сумніву, яка виникає у сумніві, називається інтенція запитування. Лише там, де йдеться про припущення і протилежні припущення, за які і про те які щось говорить, можна говорити про проблематичне запитування. Утім означальним виразом можливості такого гатунку є припущена можливість.

Лише в разі таких можливостей, за які щось говорить, може також ітиса про ймовірність: для однієї з двох сторін через загальне становище сприйняття схильність до віри або припущення буття може бути більшими, для іншої меншими: «ймовірно, що це людина». Більше говорить за можливість того, що це людина. Таким чином, ймовірність позначає вагу, якої набуває припущення буття. Припустиме є більш-менш припустимим, це стосується також порівняння всіх можливо багатоманітних проблематичних можливостей, які належать до одного конфлікту і

синтетично поєднані ним: адже навіть конфлікт, розкіл свідомості в обопільній перешкоді створює єдність; ноєматично – це єдність протилежного, пов'язаних через це одна з одною можливостей.

с) Проблематична можливість і відкрита можливість

Своєрідність проблематичної можливості, що походить зі стану сумніву, постає ще чіткіше, якщо порівняти її з можливістю іншого ґатунку, котру ми позначаємо як відкриту можливість і яка походить зі структури перебігу досвіду, а саме безперешкодного, безперервного перебігу сприйняття. Звісно, інтенційно накреслене в апперцептивному горизонті сприйняття є не можливим, а певним. Утім такі начерки завжди містять можливості, навіть велику кількість різноманітних можливостей. Начерк невидимого боку в сприйнятті переднього боку речі, є невизначено загальним. Ця загальність є ноєтичним характером свідомості, яка вказує на порожнє, і, корелятивно для накресленого, характером предметного смислу. Наприклад, колір зворотного боку речі не накреслений як цілком визначений колір, якщо річ ще невідома для нас і ми ще не бачили її з іншого боку; «певний колір» все ж таки накреслений і, мабуть, навіть більше. Якщо передній бік має певну форму, то й для зворотного боку ми очікуємо ту саму форму, якщо це рівномірний колір з плямами, то, мабуть, плями є і на зворотному боці. Проте невизначеність залишається і тут. Це вказування, як і всі інші інтенції у нормальному сприйнятті, має модус впевненості; утім воно має цей модус саме щодо того, що воно робить усвідомленим, і в тому смислі, в якому воно робить це усвідомленим. Певним є «якийсь колір взагалі» або «якийсь колір з плямами взагалі» тощо, тобто невизначена загальність.

Звичайно, це використання поняття загальності є тут лише допоміжним, непрямим описом, який вказує на самі феномени. Адже тут ідеться не про логічні поняття, про класифікаційну або генеральну загальність, а радше просто про те попереднє розуміння сприйняття, яким воно є зі своїм модусом усвідомленості невизначеності.

До загальної сутності кожної порожньої інтенції, а отже також такого невизначеного передтлумачення належить можливість експлікації у вигляді усучаснення. Ми можемо, а саме через те, що ми уявляємо, як ми обходимо навколо предмета, здійснити унаочнювальне усучаснення невидимого. Якщо ми це зробимо, постануть споглядання цілком визначених кольорів. Утім, вочевидь, ми можемо вільно варіювати ці кольори в рамках невизначеності. Це означає, що якщо ми чисто спрямовані на просте унаочнення, тобто на квазі-здійснення сприйняття через усучаснювальні низки сприйняття, то хоча відповідно до цього

постане конкретне споглядання певного кольору, утім це певне не було накреслене, а отже і не вимагалось: усучаснене є тут достовірним, а саме як зворотний бік, проте саме в усвідомленні невизначеності. Якщо постануть інші усучаснювальні споглядання інших кольорів, то достовірність так само мало пошириться і на них; для жодного з них нічого не вирішено задалегідь, жоден не є обов'язковим.

Це стосується передусучаснювального споглядання дотепер ще невидимого. Якщо ми порівняємо його з помилками справжнього здійснення у справжньому перебігу сприйняття, то в ньому явище кольору, яке здійснює невизначений начерк, в самому собі схарактеризоване як вірогідне. Тут відбувається, і причому із вірогідністю, розрізнявальне визначення і разом із ним збагачення пізнання. Нові відрізки сприйняття приносять у своєму образі вірогідності невизначене загальне, яке було накреслене, у більш визначеній конкретизації, яка охоплена єдністю вірогідності сприйняття і здійснює начерк, очікування. Здійснення водночас є приростом пізнання. Проти це не так в ілюстративному усучасненні; будь-який інший колір так само добре пасує до того, що постає. Усучаснення лише настільки має модус вірогідності, наскільки воно, не зважаючи на певні кольори, що постають у ньому, зберігає стосовно них свій модус невизначеності. Тільки через це воно відрізняється від конкретного пригадування, яке ми мали б, якщо після дійсного сприйняття зворотного боку знов усучаснювали б його.

Зрозуміло, що кожне просто унаочнювальне усучаснення до справжнього пізнання стосовно квазі-визначеного змісту мусить мати модалізований характер вірогідності. Утім ця невірогідність позначена тим, що випадково даний у ній колір є саме випадковим, замість якого може постати не що завгодно, а лише якийсь інший колір. Іншими словами, загальна невизначеність має обсяг вільної варіативності; те, що до нього потрапляє, охоплене *implicite* в однаковий спосіб і все ж таки не вмотивоване і не накреслене позитивно. Все це – елементи відкритого обсягу більш точних визначень, які можуть пристосуватися до рамок, але в усьому іншому залишаються цілком невизначеними. У цьому й полягає поняття відкритої можливості. Вона позначає вид можливості, що є цілком відмінним від проблематичної можливості, оскільки свідомість, яка модалізує, в цих випадках має абсолютно різні витoki. У проблематичній можливості постають умотивовані станом сприйняття схильності до віри, які конфліктують одна з одною. Це можливість, за яку щось говорить і яка, відповідно, має певну вагу. У відкритій можливості взагалі не йдеться про якусь вагу. Тут ідеться не про альтернативи, а про однакову відкритість можливих розрізень у рамках

загальності. Модалізація полягає тут у тім, що невизначено загальна інтенція, яка сама має модус достовірності, у певний спосіб несе сама в собі розшарування своєї достовірності *implicite* стосовно всіх можливих розрізень. Якщо, наприклад, у невизначеній загальності із достовірністю вимагається заплямована кольоровість, то здійснення обмежено саме «будь-якою» кольоровістю з «як завгодно» сформованими плямами; а кожне розрізнення такого типу відповідатиме вимозі в однаковий спосіб.

Таким чином, з прамодусу просто наївної достовірності можна визначити замкнену й чітко обмежену групу модальностей через те, що вони є модалізаціями завдяки конфлікту, а саме первинно простої вимоги з протилежними вимогами. До цього кола належить проблематична свідомість із її проблематичними можливостями. Відповідно до цього слід чітко розрізнити модальність через конфлікт і модальність відкритого розрізнення. Обидві створюють поняття модальності віри або буття. Модалізація протистоїть тут достеменності віри або буття.

d) Подвійний сенс мови про модалізацію

Утім про модалізацію можна говорити і в іншому сенсі. Це стає зрозумілим через повторне споглядання сумнівного феномену. До сутності сумніву належить можливість розв'язання і можливого активного рішення. Сам сумнів на противагу невірності є усвідомленням нерішучої свідомості. У царині сприйняття форма ухвалення рішення (як найпервинніша формі рішення) полягає у тім, що в переході до нових явищ (або в чомусь на кшталт інсценування відповідних кінстетичних перебігів) до одного з порожніх горизонтів, що перебувають у конфлікті, додається відповідна, очікувана повнота. Змінені або цілком нові дані відчуттів, що постають, вимагають у наявному інтенційному стані таких схоплень, які так доповнюють комплекси інтенцій, котрі залишаються не закресленими, що джерело конфлікту згасає, а те, що особливо мотивує сумнів, скасовує сила нової імпресії. Ми наближаємося до цього, ми, мабуть, навіть торкаємося цього, і щойно сумнівна інтенція дерева (замість людського тіла) дістає перевагу достовірності. Вона дістає її через узгоджений перехід до нових явищ, які не узгоджуються із незаповненими горизонтами схоплення людини й заперечують їх своєю сповнювальною міццю втіленості. Таким чином, у цьому рішенні відбувається заперечення однієї зі сторін, а саме сторони сумнівно модалізованого схоплення людини, яке скеровує надалі вихідне сприйняття. У протилежному випадку воно було б підтверджено, або, що є тим самим, було б затверджено вихідне сприйняття, яке потому стало сумнівним. Втілене явище набуло б тоді модального характеру значимості «так», «насправді». Певною

мірою, отже, навіть підтверджувальне Так, як і Ні, хоча воно і дає вірогідність віри та буття, є модифікацією цілком первинного, цілком не модифікованого прамодусу певного значення, в якому однозначно і цілком безсуперечно здійснюється конституювання предмета сприйняття. Так мова про «модалізацію» стає двозначною. З одного боку, можна мати на увазі кожну зміну модусу значення стосовно первинної, так званої наївної вірогідності, який не руйнується роздвоєнням, тобто сумнівом. З другого боку, можна мати на увазі зміну модусу значення вірогідності, через яку вона припиняє бути вірогідністю (моралізація можливості, ймовірності тощо у вищезазначеному сенсі). Прамодус – це вірогідність, але у формі простої вірогідності. Через ухвалення у подоланні сумніву позитивного або негативного рішення ми відтворюємо вірогідність. «Насправді» дійсне або недійсне знов стає певним. І все ж таки свідомість змінилася. Перехід від сумніву до рішення надає свідомості характеру рішучості, а її ноєматичному смислу відповідного характеру, який виражено у «так», «дійсно», «справді так» і схожих мовних зворотах.

Якщо ми говоримо про рішення у власному сенсі, ми вже виходимо зі сфери рецептивності до царини спонтанних висловів Я. У рецептивному сприйнятті йдеться, натомість, тільки про пасивний перебіг синтез, які узгоджено зберігаються чи руйнуються у конфлікті, або у подоланні вагання щодо схоплення ведуть до узгодженості й відсутності «сумніву». Усі ці феномени на вищому ступені є приводом для створення модальностей судження у звичайному сенсі, модалізованих предикативних суджень. Це слід буде розглянути пізніше. Вчення про модальності судження висить у повітрі, якщо його розробляти лише з огляду на предикативне судження, як це відбувається у традиції, коли походження всіх цих феноменів модалізації не шукають у допредекативній сфері. Тут ми схоплюємо модалізації як перешкоди в розгортанні первинного інтересу сприйняття. У такому проясненні походження виявляється, що проста достеменність віри є праформою і що всі інші феномени, такі як негачія, усвідомлення можливості, відтворення вірогідності через підтвердження або заперечення вникають лише через модалізацію цієї праформи й не мають однакової цінності.

Від зашкодженої реалізації інтересу сприйняття такого ґатунку, тобто перешкоди як модалізації, слід відрізняти вищезгадану перешкоду тенденції як припинення перебігу сприйняття незалежно від того, зумовлене це припинення способом даності предмета (зникнення з поля сприйняття, перекривання тощо), чи придушенням інтересу до все ще даного у сприйнятті з боку іншого сильнішого інтересу. Обидва види перешкод можуть діяти разом і взаємно зумовлювати один одного.

Припинення перебігу сприйняття може мати наслідком неспростовний сумнів, зворотну модалізацію вже побаченого предмета, або модалізація може мотивувати припинення, послаблення інтересу до предмета, який став безсумнівним щодо своїх властивостей або виявився таким, а не іншим (наприклад, манекеном замість людини).

Примитки

¹ Див. до цього нижче § 38.

² Див. до цього нижче §§ 44 і наступний.

³ Тут слід ще раз нагадати про те, що тут ідеться про об'єкт, про предмет не у властивому сенсі. Адже ми вже багаторазово наголошували, що в царині первинної пасивності взагалі ще не можна говорити про предмети. Див. також вище § 13.

Илья Илишев

**ОНТОЛОГИЯ, ФАКТИЧНОСТЬ, ГЕРМЕНЕВТИКА:
МЕЖДУ ОНТОЛОГИЧЕСКИМ ПОЗНАНИЕМ И
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКОЙ
(ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ)**

Лекционный курс летнего семестра 1923 года «Онтология (герменевтика фактичности)» занимает особое место в истории феноменологической философии. Во-первых, это один из первых манифестов герменевтической трансформации феноменологии. Запись лекционного курса остается единственным текстом Хайдеггера, в заглавии которого вынесено слово «герменевтика». Во-вторых, в этом курсе мы находим первые наброски феноменологической онтологии. Здесь мы, пожалуй, впервые сталкиваемся с идеей онтологической проблематики как основной для феноменологических исследований. И, last but not least, этот лекционный курс послужил мотивационной основой для проекта философской герменевтики, разработанного Хансом-Георгом Гадамером в 50-е годы.

В этом лекционном курсе сходятся и образуют единую ткань несколько тематических линий и несколько интеллектуальных традиций. В продуктивное сопряжение входят новейшая феноменологическая методология, древняя теория истолкования и протестантская теология. В единый тематический комплекс при этом объединяется то, что ранее казалось несовместимым: всеобщие онтологические структуры, радикальная историчность человеческого существования, предпосылки познавательной деятельности и повседневное самосознание. Как же связаны между собой эти тематические линии и эти традиции?

Онтология и фактичность

В экспозиционной части лекционного курса Хайдеггер дает ряд важных терминологических пояснений. Он начинает с того, что подчеркивает формальный и «ни к чему не обязывающий» характер употребляемого им выражения «онтология». Идея философского понятия как «формального указания» – часть методического обеспечения герменевтически-феноменологического исследования. Работа с понятием, его историей и прагматикой составляет ключевой отличительный признак хайдеггеровского понимания феноменологии. Понятия для Хайдеггера – это отнюдь не инструмент, находящийся в нашем полном распоряжении. Напротив, философские понятия исподволь обуславливают наши исследования, навязывая постановки вопроса и дифференцируя предметные области. Обращение с философским понятием как

«формальным указанием» – это способ хоть в какой-то мере нейтрализовать и поставить под контроль нивелирующее воздействие понятийного языка философской традиции. В данном контексте «формально-указующее» понимание выражения «онтология» призвано блокировать укоренившуюся в традиции догматическую ориентацию на определенную предметную область – область природы. Ставя глобальный вопрос о всеобщих определенностях всего существующего, традиционная философия отвечает на него, беря за модель определенный тип сущего: неживую природу. С точки зрения Хайдеггера это обстоятельство следует расценивать не как ошибку, а как симптом, указывающий на одну неясную «бытийную» тенденцию, задающую определенную направленность как философскому, так и повседневному образу мыслей. Речь идет о нашей склонности к пониманию самих себя из чего-то другого, – и притом такого, что существует на совсем иных условиях, нежели мы сами. Предметное поле природы, рассматриваемое в качестве универсальной модели, заслоняет от человека его историчность, радикальным и последовательным выражением которой является идея фактичности. При этом сама наша историчность – и, соответственно, фактичность – мотивирует нас к такого рода интерпретации, т. е. к экстраполяции модели природы на все сущее. Тем самым не вневременная природа, а индивидуально-историческая фактичность (фактичная жизнь) оказывается подлинным, но вместе с тем и скрытым истоком действительного. На основании этого Хайдеггер делает вывод, согласно которому корректное онтологическое исследование возможно только как «герменевтика фактичности» [1, с. 1–3].

Фактичность и герменевтика

Второй по актуальности вопрос после вопроса о соотношении онтологии и фактичности звучит следующим образом: почему онтологическое исследование фактичности именуется герменевтическим, и что именно в этом случае подразумевается под герменевтикой?

Хайдеггер солидаризируется с античной трактовкой герменевтики, согласно которой герменевтика – это не столько теория или техника, сколько само исполнение интерпретации. Герменевтика для него – это, прежде всего, «определенное единство исполнения ἐρμηνεύειν (сообщения), т. е. *истолкования фактичности*, в котором фактичность встречается, становится зримой, схватывается и выражается в понятии» [1, с. 14]. Фактичность как первичная область феноменологически-онтологического исследования «расположена к истолкованию и требует его», поскольку к ее бытию принадлежит «быть как-то истолкованной» [1, с. 14]. Фактичность – это «фактичная жизнь». Исторично-фактичный

характер человеческой жизни выражается в том, что она имеет место способом истолкования, истолкования себя самой и всего того, что ее «окружает». Истолкование здесь – не род интеллектуальной активности человека, а способ, или «как» его бытия. Любое представление о бытии, в том числе и унаследованное нами из философской традиции, – это лишь определенная стадия и одна из конфигураций нескончаемого интерпретативного процесса, процесса артикуляции принципиально непрозрачной фактичности – того, что мы сегодня назвали бы социально-исторической действительностью. В состав этого процесса входит не только особый род деятельности, который мы ассоциируем с интерпретацией, но и все человеческое поведение – как теоретическое, так и практическое.

Тем самым выражение «герменевтика фактичности» требует двойного прочтения. Слово «герменевтика» обозначает здесь, с одной стороны, определенный теоретический подход к определенному полю исследований, а, с другой стороны, характеризует само это поле. Другими словами, герменевтика – это не только способ исследования фактичности, но и одна из ее основных черт. Два этих значения для Хайдеггера взаимосвязаны. Феноменологическая герменевтика – это лишь артикуляция тех интерпретативных *возможностей*, которые заложены в самой фактичности, составляя ее специфическую *действительность*.

Таким образом, бытие и фактичность, действительность и возможность образуют структурную связь. Бытие и действительность оказываются производными и зависимыми от возможностей фактичной, индивидуально-исторической жизни. Процессуально-интерпретативный, или перформативный характер фактичности служит помимо прочего своеобразной охранной грамотой, не позволяющей вернуть Хайдеггеру его упрек в противоречивости, адресованный традиционной онтологии. Фактичность, не будучи замкнутой предметной областью и, напротив, являясь смысловым источником любого разделения на регионы, и в самом деле составляет законное поле онтологического исследования.

При этом, правда, сама идея исследования претерпевает у Хайдеггера существенные изменения. Предпосылкой решения исследовательской задачи, а именно рассмотрения фактичности в аспекте ее основных онтологических характеристик, оказывается экзистенциально-практическая задача, задача становления вот-бытия «бодрствующим ради себя самого». Кроме того, эта задача не ставится перед фактичной жизнью специально. Она составляет сам способ бытия фактичности, которой всякий раз являемся мы сами. Методическая герменевтика фактичности вырастает из герменевтики как бытийной тенденции и черты самого

исследуемого предмета, т. е. фактичности. Позднее, в «Бытии и времени» мы найдем ту же мысль: «Вопрос о бытии есть не что иное, как радикализация принадлежащей самому вот-бытию сущностной тенденции, доонтологической понятности бытия» [3, с. 15]. Философия, таким образом, и к тому же «первая философия» как онтология берет на себя не абстрактно-теоретическую, а скорее этическую задачу. Исследователь должен оказывать противодействие интерпретативным тенденциям, которые помимо того, что препятствуют корректной постановке онтологического вопроса, еще и ограничивают его свободу. Вместе с познавательным эффектом герменевтика фактичности обладает еще и эмансипативным. Этот приоритет экзистенциально-практического измерения над теоретическим характерен для всего творчества Хайдеггера, и в его поздних работах он становится лишь более явным.

При этом не следует забывать, что «герменевтика фактичности» рассматривается Хайдеггером как развитие феноменологического проекта. В этой связи становится актуальным вопрос, каким образом перечисленные выше черты герменевтики фактичности сказываются на профиле феноменологической философии; другими словами, как соотносятся феноменология и герменевтика в концепции Хайдеггера?

Герменевтика и феноменология

При разработке своей версии феноменологии Хайдеггер берет за отправной пункт понятие феномена. Феномен, согласно Хайдеггеру, – категория не региональная, а тематическая. Это значит, что «феномен» подразумевает не род объектов или предметную область, а «отличительный род бытия-предметным: присутствие предмета из себя самого» [1, с. 67]. «Феномен» – это модус «данности», который индифферентен по отношению к многообразию предметных областей. Хайдеггер поначалу не дает позитивной характеристики этого «присутствия из себя самого», ограничиваясь формальной формулировкой. При этом формальная характеристика феномена выполняет позитивную методическую функцию. Претендуя на нормативный статус, она вынуждает ставить под вопрос любое определение любого предметного поля, претендующее на изначальность. Под подозрением оказывается и само соответствующее понятие изначального. Иными словами, основная методическая функция формального понятия феномена заключается в том, что оно инициирует историческую рефлексию, составляющую неотъемлемую часть самих феноменологических экспликаций. То, что подобного рода историческая рефлексия представляет собой не пропедевтику, а исполнение феноменологического исследования, находит свое объяснение в

принципиальной историчности (т. е. фактичности) любого, в том числе и феноменологически-экспликативного, опыта. Подверженность феноменологии искажающим самоистолкованиям, составляющим саму повседневность, или то, что Хайдеггера называет «сегодня», поясняет, в чем именно заключается структурная связь между феноменологической экспликацией, исторической рефлексией и герменевтикой фактичности. Феноменология, как и любое исследование, – это, прежде всего, не система высказываний, а форма самоартикуляции фактичности, для которой характерна тенденция к самосокрытию. Задача феноменологии не в том, чтобы нейтрализовать этот процесс самоинтерпретации как таковой (что с точки зрения Хайдеггера является nonsensom), а в том, чтобы – насколько это вообще возможно – оказать противодействие упомянутой тенденции в самоистолковании фактичной жизни. Или в терминах этого лекционного курса: дело не в том, чтобы избавиться от фактора «предвзятости», а в том, чтобы сформировать его так, чтобы само «предвзятие» стало зримым в качестве конститутивного, или «онтологического» момента, чтобы добиться «изначальности предвзятости». «Феномен», таким образом, представляет собой не объект, а регулятивный принцип, направляющий феноменологическое «исследование», включающее в себя и экзистенциально-практическую задачу «становиться и быть ради себя самого» [1, с. 15].

Отправным пунктом для разработки «изначального предвзятости» как фундаментальной предпосылки феноменологически-герменевтического анализа фактичности служит «формальное указание» предвзятости. Фактичная жизнь, или вот-бытие формально характеризуется как «бытие в мире». Это формальное указание затем конкретизируется в ряде дескрипций элементарных форм «бытия в мире». При этом особое эвристическое значение для Хайдеггера имеют не «описания» процесса восприятия окружающего мира, безнадежно инфицированные, как он полагал, «теоретическим», а «доонтологические» способы обращения с вещами, составляющие мир повседневности и всегда себя тем или иным образом интерпретирующие. Два описания одного и того же объекта – комнаты – наглядно демонстрируют различие между «дескриптивной» и «герменевтической» исследовательскими стратегиями. В восприятие, ведомое не абстрактным теоретическим интересом, а конкретно мотивированным практическим пониманием, интегрированы истории. Хорошо знакомые вещи обретают свое законное место во «всегда уже» обжитом мире, единство которого задается не предметными, а скорее смысловыми взаимосвязями. Поэтому описание такого мира имеет вид не научной констатации, а нарратива. Лишь утратив свое индивидуальное

и образное содержание эти *истории* способны постепенно превратиться в разные по масштабу *теории*, а знакомый мир повседневности в индифферентный объект научного «интереса». Отсюда уже недалеко до знаменитых интерпретаций вангоговского изображения «крестьянских башмаков» и идеи искусства как события истины.

Трудности перевода

Публикуемый ниже фрагмент перевода представляет собой краткий экскурс в историю и теорию феноменологии. Как и весь текст лекционного курса, значительная часть которого восстановлена по студенческим записям, этот фрагмент не был предназначен для публикации. Отсюда и большинство затруднений, с которыми сталкиваются переводчики этого текста. Главная из них даже не терминологическая, несмотря на то, что, по подсчетам переводчика этих лекционных записей на английский, в этом коротком тексте Хайдеггер использовал около пятидесяти неологизмов [2, с. 97]. Основное затруднение как раз стилистического свойства. Задачей переводчика в этом случае становится восстановление элементарной «читабельности» текста. Насколько удалось справиться с этой задачей переводчику текста на русский, судить читателю.

Отметим в заключение лишь пару терминологических моментов, которые могут быть интересны для историков феноменологической философии. Помимо прочего, текст лекционного курса представляет собой своего рода документирование процесса вызревания идеи и терминологического аппарата «фундаментальной онтологии», систематический очерк которой был дан в «Бытии и времени». Многие выражения, которые в «Бытии и времени» имеют четко очерченное значение, в этой лекции используются не в терминологическом смысле. Например, выражение вот-бытие (Dasein) нередко используется как обозначение для «отличительного способа бытия-предметным», т. е. как синоним «феномена». В лекции говорится не только о «вот-бытии» человека, но и предметов окружающего мира. «Быть вот» означает, прежде всего, «показывать себя из себя самого», т. е. в контексте первоначальных смысловых связей, которые объединяют в единое целое по имени «мир» не только подручные вещи, но и того, кто, «орудует ими». Кстати, в лекционном тексте, прочитанном за пару с небольшим лет до завершения работы над «Бытием и временем» все еще отсутствует терминологическое различие подручного и наличного. Более того, выражение «наличность» используется в том смысле, в каком в «Бытии и времени» употребляется «подручность». Еще одним, на наш взгляд важным, отличием этого лекционного курса от «Бытия и времени»

является доверие самому опыту. В то время как в «Бытии и времени» Хайдеггер сосредоточен на экспликации структур, здесь он – как и в большинстве курсов своего «раннего» периода – дает слово самим «феноменологическим данным», не столько (активно) «описывая» их, сколько (пассивно) следуя их «всегда уже» осуществившейся артикуляции.

1. Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
2. Heidegger M. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
3. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

Мартин Хайдеггер

**ОНТОЛОГИЯ (ГЕРМЕНЕВТИКА ФАКТИЧНОСТИ)
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПУТЬ ГЕРМЕНЕВТИКИ
ФАКТИЧНОСТИ**

(перевод с немецкого Ильи Илишиева)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Предварительное рассмотрение: феномен и феноменология

Сначала необходимо провести еще одно предварительное рассмотрение. Выражение «феномен», соответственно «феноменальный», использовалось нами уже не один раз, и притом с особой эмфазой. Об этих терминах и, соответственно, о феноменологии следует поговорить более подробно, дабы обрести в результате этого методический ориентир. Впрочем: речь о феноменологии не имеет значения. Ведь любое прояснение такого рода представляет собой отнюдь не снабжение словесного звука заранее установленным значением. Если прояснение понимает себя самое, оно по необходимости оказывается семантически-исторической интерпретацией. Здесь эта интерпретация может быть представлена лишь в виде наброска, который позволит нам обрести начальное понимание.

§ 14. К истории «феноменологии»

Слово феномен происходит от греческого термина φαίνόμενον, который восходит к глаголу φαίνεσθαι, показывать себя. Феномен, следовательно, есть то, что показывает себя: себя показывающее. Прежде всего, это значит: он имеет место в качестве себя самого, не будучи замещенным чем-то другим или представленным в косвенном рассмотрении, или как-либо реконструированным. Феномен есть род бытия-предметным, и притом отличительный: присутствие предмета из себя самого. Таким образом, поначалу все это абсолютно ничего не говорит о содержательной стороне дела. В сказанном не содержится никакого указания на определенную предметную область. «Феномен» обозначает отличительный род бытия-предметом.

Если выражение употребляется в этом смысле, тогда оно способно защитить от некоторых неподлинных способов бытия-предметом, которые все же возможны и к тому же фактически преобладают.

Как раз в значении подобной защиты выражение уже имело влияние в *истории науки*, а именно в последний раз – в естествознании 19-го столетия. В этом находит свое выражение понимание естествознанием

его основной тенденции. В качестве науки о физических феноменах естествознание определяет это сущее так, как оно показывает себя в опыте, в определенной подходе к нему, и определяет его лишь в той мере, в какой оно себя показывает. Естествознание, стало быть, не спекулирует о незримых свойствах и тайных силах (*qualitates occultae* [скрытых качествах]).

В этом смысле оно репрезентирует самоистолкование всей науки 19-го столетия. На это самоистолкование ориентированы науки о духе и философия. Работа философии все больше сосредоточивается на теории науки, логике в самом широком смысле. А помимо логики и на психологии; и та и другая *ориентированы на естествознание*. И именно теория познания ориентируется на естествознание до такой степени, что рассматривает естествознание как реализацию идеи подлинного познания. Она разыскивает условия подобного познания, содержащиеся в сознании. По видимости, в духе Канта, и вместе с тем выходя за его пределы, предпринимаются попытки сделать то же самое для наук о духе. Главная задача при этом видится в размежевании; естествознание и здесь оказывается масштабом *negationem* [через посредство отрицания].

Даже *Дильтей*, который по-настоящему глубоко укоренен в истории и теологии, формулирует науку о духе как «критику исторического разума»¹, явно ориентируясь на проблематику Канта.

Риккерт и *Виндельбанд* – лишь наследуют то, что *Дильтей* предпринял в конкретном исследовании, и притом располагая куда более скудными средствами. Только сегодня начинают понимать, что за проблему наук о духе следует братья, имея в распоряжении совершенно другие средства.

Психология переняла у естествознания даже его метод и пыталась выстроить фактическую жизнь из последних элементов: ощущений. (Сегодняшняя психология видит свой предмет иначе, и в этом, конечно же, сказывается влияние феноменологии.)

В противоположность этому превратно понятому подражанию естествознанию, *Брентано* в своей «Психологии с эмпирической точки зрения» выбирает путь *подлинного* подражания. По аналогии с науками о природе, он ставит перед психологией задачу исследования психических феноменов. Точно так же, как и в случае естествознания, выдвигаемая теория должна быть почерпнута из самих вещей. Классификация психического сущего, т. е. различных способов переживания, не может быть введена сверху, конструктивистским образом. Иными словами, она должна быть достигнута как раз *не* при помощи научных категорий, а в исследовании самих вещей, в котором эти вещи постигаются именно так, как они себя показывают.

Итак, в последние десятилетия 19-го столетия работа философии распространялась по преимуществу на феномен сознания. И поэтому в психологии возникла претензия на то, чтобы в качестве подлинной науки о сознании сформировать предпосылку для теории познания и логики. Феномены сознания были обнаружены в качестве переживаний, их связь – в качестве жизни. Но отправной пункт оставался неизменным. Принципиальное размышление о предмете философии не состоялось. И все же тенденцию философии жизни следует воспринимать в позитивном смысле как прорыв более радикальной тенденции в философствовании, несмотря на то, что ее основания нельзя назвать удовлетворительными.

Из этой научной ситуации выросли «Логические исследования» Гуссерля. Они представляют собой исследования предметов, которые, согласно традиционному пониманию, относятся к области логики. Этот род исследования характеризует самого себя в качестве феноменологии, т. е. дескриптивной психологии. Следовательно, способ постановки вопроса заключается в следующем: где и каким образом существует то предметное, о котором говорит логика. Если то, что говорит логика, на чем-то основывается, тогда необходимо, чтобы эти вещи стали доступны в себе самих. Понятия и предложения о понятиях и предложениях должны быть почерпнуты из самих предметов. Например, предложения встречаются как высказывания, которые написаны или проговорены, прочитаны или услышаны. Высказывания, которые направляются мыслительными и познавательными переживаниями, последние, в свою очередь – переживаниями значения. В высказывании присутствует его *о-чем* и то, *что* оно высказывает, которые не совпадают с субъектом и объектом. Таким образом, все зависит от постижения подобных переживаний, от постижения сознания о чем-то. Это – примитивная задача.

Эффективной для выполнения этой задачи оказалась работа *Брентано*, причем не только в методическом отношении. Ибо Гуссерль перенял не только дескриптивный метод Брентано, но и содержательное основное определение региона переживаний. Брентано охарактеризовал сознание о чем-то как *интенциональность*. Это понятие возникло в средневековье и имело в эту эпоху более узкую сферу применения. Оно обозначает волевую устремленность к чему-то (*τρέξις* [страсть]).

Гуссерль же, основательно критикуя своего учителя, сделал фундаментальный шаг вперед, разъяснив обозначенный термином «интенциональность» феномен таким образом, что в результате была обретена надежная путеводная нить для исследования переживаний и их взаимосвязи. Эта критика такого рода, что она следует хотя и

присутствующим у Brentano, однако не реализованным определенным тенденциям и эти тенденции радикализирует.

Но «Логические исследования» не были поняты и, возможно, они остаются непонятыми по сей день. Теория познания все еще не понимает, что всякая теория суждения есть в сущности теория представления (ср. *Риккерт*. Предмет познания². – Основания совершенно дилетантские). В плане предмета «Логические исследования» не произвели никаких изменений за исключением того, что сознанию тогдашних философов вдалбливалась *проблема подхода*. Предметная сфера осталась той же. Иным было только «как» постановки вопросов и определения: дескрипция противопоставлялась методу конструирования и аргументации. И это «как» исследования не оставалось пустой перспективой и программой, но был сделан конкретный задел и достигнут известный прогресс в работе.

Поэтому первоначально феномен – это никакая не категория. Прежде всего, он затрагивает «как» подхода, постижения и сохранения. Таким образом, *феноменология* – это, прежде всего, *способ исследования*, а именно: обращение к чему-либо таким способом, каким оно себя показывает и лишь в той мере, в какой оно себя показывает. Стало быть, для любой науки она – чистая тривиальность, и тем не менее в философии, начиная со времен Аристотеля, она практически исчезла.

Следует упомянуть еще один момент: для *Гуссерля* определенный идеал науки был задан *математикой* и математическим естествознанием. Математика служила образцом для любой науки вообще. Этот научный идеал стал актуален, когда была предпринята попытка возвысить дескрипцию до математической строгости.

Здесь не место распространяться об этой абсолютизации математики. Она не возникла впервые у Гуссерля, а издавна господствует над наукой и находит свое мнимое обоснование в идее науки вообще, как мы ее находим у греков, веривших, что познание может быть обретено как познание всеобщего и – что считалось тем же самым – как познание общезначимого. Это, конечно же, – заблуждение. Ну, а если достичь математической строгости не удастся, наступает разочарование.

В принципе отсутствует осознание того, что здесь содержится предрассудок. По праву ли математика считается образцом для всех наук? Не ставится ли вследствие этого истинное положение дел с ног на голову? Математика представляет собой наименее строгую науку, потому что подход здесь наиболее легкий. Наука о духе предполагает намного более научную экзистенцию, чем та, которой когда-либо способен достичь математик. Науку надлежит рассматривать не как систему положений и аргументативных связей, а как что-то, в чем фактическое вот-бытие ведет

спор с самим собой и о себе самом. Введение математики в качестве образца научной строгости является нефеноменологичным. Напротив, понимание научной строгости необходимо извлечь из характера предмета и соответствующего способа подхода к нему.

Феноменология, таким образом, есть «как» исследования, «как», которое наглядно представляет себе исследуемые предметы и которое обсуждает их лишь в той мере, в какой они наглядно присутствуют. Это «как» и его реализация сами собой разумеются. Поэтому выражение «феноменологическая философия» по сути сбивает с толку. Это то же самое, как если бы историк искусства захотел еще специально подчеркнуть, что то, чем он занят, есть научная история искусства. Поскольку же эта самоочевидность исчезла, данное выражение оправдано с пропедевтической точки зрения. Таким образом, эта самоочевидность не составляет направления в философии. Это «как» исследования сначала было применено к предметам логики; «что» и «о-чем» оставались при этом традиционными.

Так феноменология началась. Ввиду описанной ситуации смысл тематической категории «феномен» был обречен на преобразование в *региональную* категорию. Так, этот смысл охватывают те предметы, которые обозначаются такими терминами, как «переживания» и «взаимосвязи сознания». Переживания как переживания представляют собой феномены. Таким образом, теперь одна сфера бытия отграничена от других. Феномены теперь составляют предмет специальной науки.

Четыре момента характеризуют последующее развитие феноменологии:

1. Тематическое поле обозначается термином «сознание», охватывая собой в итоге весь реальный (reell) и интенциональный состав потока переживаний. Горизонт постановки вопроса и принципиальная ориентация наследуются извне: от Марбургской школы унаследована теоретико-познавательная постановка вопроса (для обеих³ характерно возвращение к Декарту), а Дильтей привлекался в качестве консультанта при заложении основ науки о духе (природа и дух).

Таким образом трансцендентальный идеализм проник в феноменологию. И в ней же возникло контрдвижение, исходящее из реализма, воспринятого традиционным образом. Эти противоположности задают перспективу для научной дискуссии в рамках различных направлений феноменологии. Никто не спрашивает со всей радикальностью: не является ли в феноменологии бессмысленным любой теоретико-познавательный вопрос. Работа разворачивается в рамках скверной традиции.

2. Исследования в сфере логики используются и в других традиционных областях знания. В зависимости от задач и личных особенностей исследователя используются определенные модели. Работа идет с ограниченным набором феноменологических различий.

3. Повсеместно наблюдается тяга к системе.– Здесь остается в силе сказанное нами о философском осознании «сегодня».

4. Вследствие усиления этих трех моментов и вследствие пропитанности феноменологии традиционной терминологией возникает всеобщая расплывчатость. Повсюду констатируется родство между противоположными сторонами. Феноменологическое исследование, призванное быть почвой для научной работы, опускается до аморфности, легкомысленности и скороспелости, до философской повседневной шумихи и до публичного скандала в философии. Бурная деятельность философских школ заслонила путь к подлинному постижению. Круг Георга Кайзерлинга, антропософия, Штайнер и т. д.– все способно впитать в себя феноменологию. Сколь далеко все это зашло, демонстрирует одна только что вышедшая в свет книга: «К феноменологии мистики»⁴, которая была издана в официальном издательстве и под официальнейшим патронажем. Подобного следует остерегаться!

Именно так предпочитают действовать вместо того, чтобы постигать феноменологию в ее возможности. Ввиду этой возни представляется невозможным вынести какое-либо решение относительно феноменологии или достичь ее дефиниции. Безнадежное дело! Все подобного рода тенденции суть предательство феноменологии и ее возможности. Гибель уже неизбежна!

*§15. Феноменология в своей возможности в качестве «как»
исследования*

Феноменологию *в её возможности*, следует воспринимать не как что-то общедоступное и само собой разумеющееся. *Возможность обладает своим собственным родом постигаемости и сохраняемости*. Ее нельзя схватить тематически и целенаправленно, но схватывать возможность означает: схватывать и формировать ее в ее бытии, т. е. то, что в ней предначертано в плане возможностей.

Итак, феноменология есть отличительное «как» *исследования*. Предметы обретают определения именно таким образом, каким они сами себя предъявляют. Исследование, таким образом, ориентировано на то, чтобы достигать актуального присутствия вещи. Здесь нам следует предварительно наметить путь, которым попытается пройти герменевтика фактичности.

Предметы надлежит брать так, как они показывают себя в себе самих, т. е. как они встречаются для *определенного способа видения*. Видение возникает из бытия-ориентированным насчет предметов, из бытия уже знакомым с сущим. В большинстве случаев это бытие знакомым представляет собой осадок услышанного, осадок процесса обучения. «То-о-чем» при этом представлено в унаследованной трактовке или редакции; например, логика в определенном предметном порядке, в определенной редакции и в контексте определенной проблематики.

Соответствующая ситуация, в которой наука всякий раз оказывается, зависит от определенной кондиции изучаемых ею вещей. Их показывание-себя может оказаться аспектом, который настолько опуган традицией, что эта неподлинность не только не распознается, а, напротив, принимается за что-то подлинное. И то, что попросту показывает себя в себе самом, не обязательно должно быть уже самой вещью. Если же предпочитают довольствоваться этим, то уже при подготовке почвы случайность выдается за некое «в-себе». Сокрытие принимают за саму вещь.

Следовательно, подобное простое восприятие еще ничего не гарантирует. Необходимо выйти за пределы начальной позиции и добиться такой возможности схватывать вещи, которая была бы свободна от сокрытий. Для этого потребуется раскрытие истории сокрытий. Традиция философских вопросов должна быть прослежена в обратном порядке вплоть до истинных истоков ее проблематики. Традиция должна быть демонтирована. Только на этом пути возможно обретение изначального положение вещей. Это обратное движение возвращает философию к решающим взаимосвязям.

Сегодня это возможно только посредством принципиальной *исторической критики*. Эта критика не заключается в предоставлении удобных исторических иллюстраций. Напротив, она составляет основную задачу самой философии. То, сколь беззаботно относятся к этой задаче, наглядно демонстрирует неисторичность феноменологии: полагают, будто вещей можно достичь посредством произвольной позиции видения в *наивной очевидности*. Вдобавок примечателен дилетантизм, с каким из истории выхватываются различные мнения с целью их дальнейшего развития. Из истории делается роман.

Демонтаж начинается с прояснения нынешней ситуации.– Если философское исследование выглядит чем-то длительным, тогда мы должны в нем освоиться и ждать. Не всякая эпоха должна обладать великой системой.

При осуществлении критического демонтажа традиции уже нет

никакой возможности разбрасываться по мнимо важным проблемам. Демонтаж означает здесь: возвращение к греческой философии, к *Аристотелю*, чтобы видеть, как некое определенное изначально доходит до спада и сокрытия, и чтобы видеть, что мы находимся в этом *спаде*. Изначальная позиция должна быть заново сформирована в соответствии с нашей собственной позицией, т. е., в соответствии с изменившейся исторической ситуацией она становится чем-то иным и все-таки остается той же самой.

Лишь на этом пути становится возможным натолкнуться на предмет философии изначально образом. Эта конкретная стратегия удостоверения должна вступать в действие уже при визировании и маркировке характера бытия и предметного характера того, что составляет предмет философии, и то же самое касается характера подхода к предмету философии и способа его сохранения.

Что касается этих вопросов, философия остается здесь в рамках традиции. *Феномен*, как тематическая категория, которая характеризует способ подхода к предмету и готовность обхождения с ним, подразумевает постоянное *приготовление пути*. Эта тематическая категория обладает функцией критически-предостерегающего направления видения в контексте возвращения к истокам на пути демонтажа сокрытий, констатированных критикой. Она имеет характер контроля, т. е. должна пониматься исключительно в своей предостерегающей функции. Но она понимается неверно тогда, когда истолковывается в смысле предела. (Границы наук устанавливаются теми, кто в них разбирается. И если в размежевание наук вмешивается философия, то это – шарлатанство.)

Ну а если окажется, что к *бытийному* характеру *бытия*, составляющему предмет философии, относится: *быть* способом *само-сокрытия* и само-маскировки, и притом не в каком-то дополнительном смысле, а в соответствии с характером его бытия, тогда категория «феномен» потребует к себе по-настоящему серьезного отношения. Задача: сделать бытие феноменом, становится здесь феноменологической в радикальном смысле.

Именно этим путем пытается пройти *герменевтика фактичности*. Она называет саму себя истолкованием, т. е. она не просто изображает различные предметы в том их аспекте, в каком они первоначально обнаружили. Любое истолкование есть истолкование ввиду чего-либо. *Предвзятие*, которое еще только предстоит в истолковании эксплицировать, должно быть усмотрено во взаимосвязи предметов. Мы должны продвигаться от вещи, расположенной к нам ближе всего, к тому, что лежит в ее основании. Дальнейший ход герменевтики следует

усматривать из самого ее предмета. Все, что имеет для герменевтики решающее значение, предоставлено Гуссерлем. Но здесь необходимо обладать способностью слышать и учиться. Однако вместо этого мы сталкиваемся с суетливостью при незнании вещей.

ГЛАВА ВТОРАЯ

«Вот-бытие есть бытие в некотором мире»

§ 16. Формальное указание предвзятости

⁵То, что было сказано о феномене и феноменологии не имеет ничего общего с методологией феноменологии, предприятием крайне сомнительным; сказанное обладает лишь функцией ориентирования, поясняющего некоторые этапы исследования, – функцией паузы в контексте определенного движения и видения. Только так следует понимать ранее сказанное. Переход от формально понятого «как» к конкретно схваченному станет немного отчетливее вследствие крайне актуальных методических размышлений.

В результате первого рассмотрения вот-бытия в его «сегодня» – когда взгляд фокусировался на основном феномене «истолкованности» – были выделены два направления его истолкования. Они обнаружились в качестве способов, какими вот-бытие подчеркнутым образом обращается к себе самому и говорит о себе самом, т. е. делает себя присутствующим для себя самого и в этом присутствии удерживает. При этом охарактеризованное таким образом обладание-самим-собой вот-бытия усматривает себя в историческом сознании в том роде бытия, который состоит в его собственном определенном бытии-бывшим; в философии оно усматривает себя в роде бытия, состоящем в определенном всегда-так-бытии. В обоих направлениях истолкования, т. е. в основном феномене «истолкованности», обнаруживается феномен *любопытства*, т. е. «как» поведения (бытия) в познающе-определяющей направленности на нечто.

Этот феномен надлежит усмотреть изначально, и притом так, чтобы – в соответствии с основной чертой герменевтического исследования – само вот-бытие раскрылось в нем в аспекте некоторых из своих бытийных характеров. Следовательно, теперь само вот-бытие должно усматриваться в тематическом поле исследования отчетливей нежели прежде.

Возможность и успешность конкретной экспликации феномена «любопытства» (а также любого другого) зависит от *того, в качестве чего* вот-бытие заранее устанавливается и предварительно определяется в своих основных чертах. Смотрение на что-либо, а также определение того, что пребывает-в-поле-зрения, определение, которое обитает в этом смотрении как его собственное, формирующее его исполнение, заранее

обладают тем, что усматривается, как существующим так-то и так-то; то, что во всяком подходе и во всяком обхождении заранее имеется означенным образом, пусть будет называться *предвзятием*.

От изначальности и подлинности предвзятия, в которое помещено вот-бытие как таковое (фактичная жизнь), зависит судьба замысла и способа осуществления герменевтической дескрипции феноменов.

Предвзятие, в котором вот-бытие (всякий раз мое собственное вот-бытие) находится для данного исследования, может быть выражено в формальном указании: *вот-бытие (фактичная жизнь) есть бытие в некотором мире*. Это предвзятие должно удостоверяться уже в анализе любопытства. Однако если подобный процесс удостоверения оказывается успешным, то это еще ничего не говорит об изначальности предвзятия; оно само представляет собой только феномен другого предвзятия, которое остается глубоко сокрытым в нем и которое уже действует в дескрипции.

Предвзятие должно быть приближено и усвоено таким образом, чтобы пустая понятность формального указания наполнялась во взгляде на конкретные источники созерцания. *Формальное указание* понимается неверно всякий раз, когда оно воспринимается как категорическое, универсальное положение, составляя элемент конструктивистских диалектических дедукций и измышлений. Единственная же задача состоит в том, чтобы, исходя из неопределенного, однако до некоторой степени понятного содержания указания, вывести понимание на верную *траекторию взора* (Blickbahn). Обретение этой траектории взора может и должно иметь профилактическую поддержку в виде отклонения *мимо* родственных и поэтому стихийно возникающих у нас установок видения, подобных тем, что преобладают при известной ситуации в исследованиях.

§ 17. Недоразумения

а) Схема «субъект – объект»

Необходимо избегать следующей *схемы*: даны субъекты и объекты, сознание и бытие; бытие есть объект познания; бытием в подлинном смысле является бытие природы; сознание представляет собой «я мыслю», стало быть, нечто я-образное, я-полюс, центр актов, личность; напротив отдельных Я (личностей) находятся: сущее, объекты, природные вещи, вещи, наделенные ценностью, товары. Отношение между субъектом и объектом подлежит определению и составляет проблему теории познания.

Эта проблема создает основу для всех тех возможностей, которые постоянно актуализируются и в бесконечных дискуссиях стравливаются друг с другом: объект зависит от субъекта, или субъект от объекта, или оба коррелятивно зависят друг от друга. Это предвзятие,

сконструированное и почти неистребимое из-за неодолимости закосневшей традиции, принципиально и навсегда заслоняет подступ к тому, что было заявлено как фактичная жизнь (вот-бытие). Никакая модификация этой схемы не способна устранить ее несообразность. Сама схема образовалась традиционно-историческим образом из двух элементов – субъекта и объекта, – которые сначала циркулировали по отдельности, а затем вошли в состав разнообразных конструкций.

Роковой характер вторжения этой схемы в феноменологическое исследование уже подчеркивалось при характеристике исторической ситуации, из которой возникло феноменологическое исследование. Преобладание этой теоретико-познавательной проблемы (и соответствующих проблем в других дисциплинах) характерно для того часто отмечаемого способа, каким наука – и в особенности философия – удерживается на поверхности жизни. 90 % литературы занято тем, чтобы не давать исчезнуть подобным псевдопроблемам и всякий раз заново и все более их запутывать. Эта литература руководит всем предприятием; по ней высматривают и вымеряют успех и живость науки.

А между тем в неприметности существует такая литература, которая без лишнего шума сворачивает шею псевдопроблемам («Логические исследования» Гуссерля!), и печется о том, чтобы те, кто что-то понял, более не исследовали определенные вещи. Эти негативные эффекты имеют решающее значение и потому остаются недоступными для публичной болтовни.

б) Предрассудок свободы от точек зрения

Отклонение данного метода, состоящего в подведении всего поля исследований под выше описанную схему, является лишь одной из наиболее актуальных на сегодняшний день мер предосторожности. Вторая мера предосторожности касается предрассудка, который представляет собой лишь обратную сторону не критичности, присущей конструированию и теоретизированию. Речь идет о *требовании такого рассмотрения, которое было бы свободно от точек зрения*.

Этот второй предрассудок – более опасный для исследования, ибо под громким лозунгом якобы высшей идеи научности и объективности он возводит в принцип не критичность и распространяет тотальную слепоту. Он с размахом культивирует удивительную неприязнательность и при помощи самоочевидности того, чего она требует, выдает всеобщее освобождение от критической постановки вопросов. Ведь даже самые отсталые способны без усилий уяснить требование непредубежденности по отношению к вещам, – и, следовательно, требование исключения точек

зрения. (Каковы мотивы этой идеи свободы от точек зрения?)

(Мы свободны от точек зрения, если нечего делать; а если что-то должно быть как раз таки усмотрено и исследовано? Ничем не связанная (freiständig) точка зрения = загубленное бытие субъектом. Формирование точки зрения есть первое в бытии. То верное, которое призвано распознавать предрассудки, и притом не просто по содержанию, а в бытии. Публичная толерантность; как противоположное ей – сначала подлинное вхождение в мир, высвобождение мира.)

Даже непредвзятое видение является видением и как таковое обладает своей точкой зрения.– Притом в столь значительной степени, что оно обладает ей как раз таки отличительным способом специального очищенного усвоения.

Свобода от точек зрения, если данное слово вообще должно что-либо означать, есть не что иное как отчетливое усвоение *наблюдательной позиции*. Последняя сама есть нечто историческое, т. е. подвластное вот-бытию (ответственность за то, как вот-бытие относится к себе самому), не какое-то там вневременное химерическое «в себе».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Формирование предвзятости

§ 18. Взгляд на повседневность

После всех этих превентивных мер необходимо ввести в поле зрения и осуществить само предвзятие, а также соответствующую ему траекторию взора. В качестве себя самого вот-бытие имеет место в своей временной определенности; однако его самого в его временной определенности можно рассматривать под совершенно различными углами зрения.

Решающим для формирования предвзятости становится усмотрение вот-бытия в его *повседневности*. Повседневность характеризует временность вот-бытия (предвосхищение (Vorgriff)). Повседневности присуща известная усредненность вот-бытия, т. е. «некто», в котором остаются сокрытыми своеобразие и возможная подлинность вот-бытия.

Направляя взгляд на конкретное вот-бытие в его усредненной повседневности, необходимо в наглядным образом удостоверить формальное указание предвзятости: «фактическая жизнь (вот-бытие) означает: бытие в некотором мире». Что подразумевается под «миром», что значит «в» некотором мире, как выглядит «бытие» в некотором мире? Феномен «вот-бытие» не должен монтироваться из этих определений, но в соответствующем акцентировании *одного* термина из состава упомянутого «указания» всегда должна заключаться только одна

возможная перспектива (Hinsicht) на один и тот же целостный основной феномен.

(Что значит «мир» как «то-в-чем» бытия? Процесс получения ответа проходит следующие *этапы* зрительной актуализации: мир – это то, что попадает навстречу. В качестве чего и как он попадает навстречу? Встреча и характер бытия («предмет» только для формальной онтологии). В характере отсылок (термин, онтологический); отсылки предъявляют мир как нечто озабоченно устроенное; он есть «вот» в «как» бытия-озабоченно-устроенным. Непосредственный характер «вот» и характер встречаемости бытия-озабоченно-устроенным. Как озабоченно устроенный, мир имеет место (ist da) как окружающий мир, окружное.)

Озабоченно устроенное показывает себя как то, *из чего* (woraus) питается фактическая жизнь. Так эксплицированное «из чего» предоставляет феноменологическую основу для понимания бытия «в» некотором мире, т. е. для изначальной интерпретации возникающего здесь феномена фактической пространственности и бытия «в» нем. «Как» бытия-«в» в смысле жизни *из* мира как того, что встречается в озабоченном устройении, показывает себя как забота (das Sorgen).⁶

Что означает мир как «то-в-чем» бытия? Ответ проходит следующие *этапы актуализации в наглядном восприятии*: мир есть то, что встречается. «В-качестве-чего» и «как» встречи заключены в том, что именуется *значимостью*. Значимость – это не вещная категория, которая смыкает вещьобразные предметы на фоне других предметов в некую особую область и отграничивает ее от другой области. Она составляет «как» бытия, и притом центрирует в себе категориальное вот-бытия мира. «Вот-бытие» обозначает равным образом как бытие мира, так и человеческой жизни – почему, будет понятно из нижеследующего.

Этот мир встречается как *озабоченно устроенное*; это последнее, обладающее характером ближнего и скорого характеризует мир повседневности как *окружающий мир*. Окружное (das Umhafte), интерпретированное исходя из значимости, раскрывает понятность фактической пространственности, из которой впервые – в результате определенного изменения взгляда – возникает природное и геометрическое пространство. Исходя из нее можно определить онтологическое значение *бытия «в»* окружном мире.

Само это бытие есть то, чему встречается мир, а именно так, что оно есть в нем как озабоченно устроенном, мировом вот-бытии (Welt-dasein). Обозначим его как *заботу*, как основной способ бытия. Оно отличается тем, что оно и «есть» сам встретившийся ему его собственный мир. Это бытие: *озабоченно устроенное мировое вот-бытие*, составляет способ

вот-бытия фактической жизни.

Мнимая трудность, связанная с высвобождения в наглядном удостоверении этой цельной категориальной связи, исчезает, если рассмотрение с самого начала постоянно сосредоточивается на том, чтобы усваивать и выдерживать соответствующую зрительную позицию, т. е. извлекать себя из закоснелой привычности установок и остерегается нового внезапного соскальзывания в нее.

На первом месте стоит простое представление себе того, в качестве чего встречается мир, и притом – в соответствии с предвзятием – встречается в «ближайшем» и «скором» временной определенности, присущей усредненной повседневности. Временная определенность означает очерченную ситуацию, в которой находится повседневность, очерченную соответствующим «ближайшим», которое имеет место, пребывая при нем.

Это *пребывание при...* имеет свою длительность, свой характер, соразмерный *временности* повседневности; пребывание при... внутри протекания (*Sichhinziehen*) временности. Прежде и чаще всего подобное пребывание не является всего лишь созерцательным бытием, но оно есть как раз таки бытие-занятым-чем-то. Пребывание на улице хотя и может быть бесцельным шатанием, однако будучи таковым оно представляет собой нечто совершенно иное, нежели наличие вещи по имени «человек» меж другими вещами, называемыми домами или рядами домов. Ведь само пребывание в модусе бесцельного шатания становится понятным только как то, что вызревает в некоем чаще-всего-пребывании, присущем бытию-в-пути по направлению к чему-либо, т. е. «озабоченному устройению» в специфически акцентированном смысле.

Сказанное должно склонить нас к тому, чтобы рассматривать в качестве феномена конкретную ситуацию в соответствии с тем, как она распространена в своей временной определенности, и чтобы ориентируясь на нее выяснять, каким именно образом в ней как соответствующем «как» ближайшей повседневности встречается мир. Следует остерегаться распространенного заблуждения, когда так называемое переживание, понимаемое как изолированный акт, как своего рода искусственный экстракт жизни, принимается за так называемый простой опыт, осуществление которого способно раскрыть смысл вещного вот-бытия (*Dingdasein*), да и вообще действительности.

§ 19. Ошибочная дескрипция повседневного мира

Чтобы контрастнее оттенить действительный анализ, но вместе с тем чтобы отметить роковые и легкомысленные просчеты подобных

примитивных дескрипций, пусть будет сначала дана ошибочная дескрипция, и притом отнюдь не какая-то вымышленная и сфабрикованная, но именно та, которую сегодня охотно выдают за самое непредвзятое и максимально простое описание непосредственно данного, и которая со своей стороны становится основанием для всех последующих описаний так называемых структурных отношений в предметах. Разумеется, эта дескрипция все еще колоссально превосходит любые теории, которые повествуют нам о трансцендентности предметов и действительности, не соблаговолив даже взглянуть на то, о чем пишется так бойко.

Обратимся к чистой повседневности: пребывание дома, бытие-в-комнате, где в конце концов встречается нечто такое как «стол»! В качестве чего он встречается? Вещь в пространстве; будучи пространственной вещью, она сверх того – материальная. Она имеет такой-то вес, так-то окрашена, обладает такой-то формой, с прямоугольной или круглой столешницей; обладает такой-то высотой, такой-то шириной, ровной или шероховатой поверхностью. Вещь может быть разрублена, сожжена или как-то иначе разрушена. Эта материальная и, стало быть, пространственная вещь, демонстрирующая себя по разным направлениям возможной осязательности, обнаруживается как вот-существующее всегда только с какой-то одной определенной стороны, а именно так, что подобный аспект плавно перетекает в другие, предначертанные пространственной формой вещи, и так далее. Всё новые аспекты обнаруживаются и раскрываются в процессе движения вокруг вещи; и снова другие при взгляде на нее сверху или при восприятии снизу. Сами аспекты в свою очередь меняются в зависимости от освещения, расстояния и тому подобных моментов, связанных с местоположением воспринимающего.

Воплощенное вот-так-бытие вещи предоставляет возможность выяснить что-то о смысле бытия такого рода предметов и их бытия действительными. В сущности, такими предметами являются камни и подобные им вещи в природе. Однако стол при более детальном рассмотрении оказывается чем-то большим. Он не только представляет собой материальную вещь в пространстве, но вдобавок снабжен определенными ценностными предикатами: добротен, полезен; он – инструмент, мебель, часть обстановки. Сообразно этому, всю область действительного можно разделить на два региона: *природные вещи и ценностные вещи*, из которых последние содержат в себе в качестве базового слоя своего бытия бытие природной вещи. Подлинное бытие стола заключается в следующем: материальная пространственная вещь.

В аспекте результата эти дескрипции кажутся подлинными. Но только кажутся. Можно продемонстрировать, что они представляют собой сложные конструкции и пребывают под спудом почти неискоренимых *предрассудков*. В процессе такой демонстрации вместе с тем обнаружится, что когда – как это теперь постепенно становится модным – бытие вещей, наделенных ценностью и значением, признают равным бытию природных вещей, то это еще абсолютно ничего не значит. По-прежнему остается абсолютно *неясным*, как эти вещи встречаются нам и в какой установке видения о них можно что-либо выяснить. Отсутствует также принципиальное осознание того, что значимость представляет собой не характер вещи, а характер бытия.

Теории о действительности и реальности подлежат феноменологически-критической деструкции в четырех отношениях. Пусть эти отношения будут здесь лишь перечислены и останутся без подробного обсуждения, тем более что эта критика может быть осуществлена только с позитивной точки зрения. Необходимо показать, 1) почему значимость не усматривается как таковая; 2) почему она, несмотря на то, что установлен ее мнимо теоретический характер, все же считается и объявляется чем-то нуждающимся в объяснении; 3) почему она «объясняется» посредством ее растворения в более изначальном бытии-действительным; 4) почему это подлинное, фундирующее бытие разыскивается в бытии природной вещи. (Постоянно-вот-бытие, законность, не случайность; бегство в устойчивость познанного, т.е. предположительно (*vermeintlich*) сущего – επιστημη [наука]).

§ 20. *Дескрипция повседневного мира на основании пребывающего обхождения*

Ничего из того, что было упомянуто в предыдущей дескрипции, мы не находим в рамках того обхождения, в котором мы конкретно пребываем – а если что-то и находим, то по-другому. Что касается материала, мы будем придерживаться «того же» примера и будем так осуществлять дескрипцию, чтобы сначала более рельефно обнаружилось многообразие связанных друг с другом феноменов, и лишь затем – их феноменальная связь. Последнюю должен выявить дальнейший анализ.

Здесь, вот в *этой* комнате стоит вот *этот* стол (не «какой-то» стол наряду со многими другими в других комнатах и домах), за который садятся *для* письма, еды, шитья, для игры. Всякий, например, во время визита, по нему сразу же видит: это – письменный стол, обеденный стол, швейный стол; первоначально он встречается в себе самом именно так. Характер «для чего-то» не навешивается на стол как результат

сопоставления его с чем-то другим, чем он не является.

Его пребывание (Dastehen) в комнате означает: играть эту роль в так-то и так-то охарактеризованном использовании. Вот это в нем «непрактично», неподходяще; это – испорчено; теперь он стоит в комнате удачней, чем прежде, например, стало светлее; раньше он стоял совсем неудачно (для...). Там-то и там-то на нем видны полосы – за столом озорничают мальчишки. Эти полосы – не случайное нарушение краски, но: это были мальчишки, и это еще суть они. Эта сторона не глядит на восток, а эта, более узкая, на столько-то сантиметров короче другой, т. е. той, за которую по вечерам садится женщина, когда хочет еще почитать; вот здесь за этим столом мы тогда дискутировали о том-то; здесь тогда-то мы приняли то решение с одним *другом*, вот здесь тогда была написана та *работа*, отмечалось то *торжество*.

Это – *такой-то* стол, следовательно, он – имеет место (ist da) во временности повседневности, и, будучи таковым, он, возможно, спустя многие годы, встречается вновь, когда его находят на чердаке заброшенным и негодным, как и другие «вещи», к примеру, игрушка, истрепанная и едва узнаваемая – это моя юность. В подвале в углу стоит пара старых лыж. Одна из них сломана. То, что стоит там – не материальные вещи разной длины, а лыжи той поры, того рискованного похода с тем-то. Вот эта книга – подарок от X.; вот эту переплел такой-то переплетчик, а эту скоро придется нести к *нему*, *книгу*, над которой я так долго бился; вот эта – *никчемное* приобретение, промах; эту мне еще только предстоит прочесть. Эта библиотека не столь хороша, как библиотека, которая принадлежит А., но много лучше, чем библиотека Б.; эта вещь не из тех, что способны доставить радость; что скажут другие по поводу ее внешнего вида, и тому подобное. Все это – характеры встречи. Теперь нужно спросить, каким образом они составляют вот-бытие мира.

Первое из двух описаний было названо ошибочной дескрипцией, а именно ввиду той фундаментальной задачи, которая была поставлена: онтологически-категориально схватить непосредственное «прежде-всего» того сущего, которое имеет место в модусе «вот». Следовательно, это не означает, что она является «ложной» в том смысле, будто она ни на чем не основывается. По всей видимости, существенность ее результатов удостоверяется ввиду определенной области вот-бытия, которая имеет место в качестве *предмета* для теоретического рассмотрения, ориентированного определенным образом.

Как и вся традиционная логика и онтология эта первая дескрипция пребывает в сфере безраздельного влияния *той* судьбы, которая с *Парменидом* склонилась в пользу нашей истории духа и вот-бытия,

соответственно в пользу присущей им тенденции интерпретации: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι⁷; «одно и то же есть внемлющее подразумевание и бытие». (Конечно же, это положение не следует смешивать с другими интерпретациями, с теми, которые оказываются некритичными в отношении своих собственных герменевтических оснований, поскольку они рассматривают данное положение как первую фундаментальную интуицию идеализма: все сущее, в том, что оно есть, конституировано в мышлении, сознании: объект в субъекте). То, что воспринято во внемлющем подразумевании, являет собой не что иное, как вот-сущее в подлинном смысле; т. е. подлинное бытие предполагает в качестве подходящего подхода к нему, в котором это бытие схватывается, внемлющее подразумевание, «мышление», теоретическое постижение, науку, и для греков оно было тем, что «всегда уже вот» как таковое (Кстати об интенциональности: отнюдь не случайность, что Гуссерль еще и сегодня характеризует интенциональное как «ноэтическое».).

Вся последующая онтология получает отсюда свое предопределение и путеводную нить. Обретение изначальной ситуации предполагает критику этого духовно-исторического развития.

Примечания

¹ Ср. Введение в науки о духе. Leipzig 1883, S.145; 4. Aufl. in Ges. Schr. I. Stuttgart/Göttingen 1959, S. 116.

² Введение в трансцендентальную философию, 3. Полностью переработанное и расширенное издание, Тюбинген, 1915.

³ Марбургской школы и феноменологии.

⁴ G. Walther, Zur Phänomenologie der Mystik. o. O. 1923. Olten und Freiburg i. Br. ³1976.

⁵ С этого места в основе текста вновь лежит рукопись Хайдеггера.

⁶ Обзор в конце лекционного часа.

⁷ Frg. 5 (новая нумерация: Frg. 3). In: Diels, Vorsokratiker. Berlin ³1912, Bd. I, S. 152.

Нелли Иванова-Георгиевская

**ЭДИТ ШТАЙН¹ О ТОМИСТСКИХ ИМПЛИКАЦИЯХ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ².
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ Э. ШТАЙН
«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? РАЗГОВОР
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО»**

Эдит Штайн суждено было стать не только одним из ближайших последователей основоположника феноменологии, занимавшимся систематизацией и подготовкой к изданию его трудов, но и в каком-то смысле прозорливым «переоткрывателем» феноменологии, прочитанной ею в контексте томистской традиции. К сожалению, трагическая судьба многих феноменологов, прежде всего самой Эдит Штайн, погибшей в нацистском концлагере, и самой феноменологии – Husserliana начинает выходить только в 1950-е годы – сказала на снижении уровня чувствительности к высказанным поистине верной духу феноменологической философии ученицей идеям. Я говорю не только об утвердившемся в советской философии, вопреки содержанию феноменологического учения, мнению считать феноменологию вульгарно истолкованным «субъективным идеализмом», но и о большом числе представителей феноменологической традиции, видевших в зрелом Гуссерлевском проекте в первую очередь субъективизм и старательно устранивших трансцендентального субъекта из собственных феноменологических построений.

Эдит Штайн в статье «Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino» («Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского») [15] вводит нас в не зафиксированное общим «школьным» мнением измерение феноменологии, содержащей такие онтологические и метафизические идеи, которые в творчестве самого Гуссерля для многих остаются незамеченными. Поздний Гуссерль недвусмысленно определяет трансцендентальную субъективность как телеологически организованную, имеющую черты Божественного абсолюта – это отчетливо звучит в опубликованной части незавершенного труда «Кризис европейских наук». Ж. Деррида, показавший не только широчайшее знакомство с работами Гуссерля, в том числе и с не опубликованными до сих пор рукописями, но и глубокую проницательность и тонкую философскую грамотность в истолковании самой феноменологической концепции, отметил, что трансцендентальное сознание у Гуссерля можно считать местом рефлексивной артикуляции, опосредованием Логоса,

который обретает себя посредством этого сознания и который имеет «сверх-трансцендентально-субъективную природу». Деррида во Введении к «Началам геометрии» приводит слова рукописи: «...абсолютная идеальная Идея Полюса, идея абсолюта в новом, сверхмировом, сверхчеловеческом, сверхтрансцендентально-субъективном смысле: это абсолютный Логос, абсолютная истина... как *unum, verum, bonum*...» [9, с. 199], замечая, что Гуссерль восстанавливает во всей глубине исходный схоластический смысл трансцендентального.

Не было ли предопределено движение Эдит Штайн к томизму и католическому монашеству этим глубинным смыслом феноменологии, открытым ею еще в пору ее сотрудничества с учителем? Этот вопрос требует исследования, выходящего за рамки моих намерений в данном предисловии – показать, какие основания были у Штайн представить тот «философский театр», в котором его действующие лица – Гуссерль и Фома Аквинский – пытаются, внимательно всмотревшись друг в друга, прояснить природу философской рациональности. Штайн в созданном ею диалоге вверяет судьбу этого прояснения св. Фоме, который ведет всю беседу, получая от Гуссерля только подтверждающие или уточняющие реплики. Осветив феноменологию «сверхъестественным светом» католической теологии и философии, Эдит Штайн будто предвосхитила характер развития учения своего учителя в универсальную философию и определение самим Гуссерлем в одном из его манускриптов феноменологии как неконфессионального пути к Богу (см.: [1, с. 164]).

Гуссерль констатировал в своей программной статье 1911 года «Философия как строгая наука» природу философского уразумения, «которое обязано разрешить для нас загадку мира и жизни» [8, с. 307]. Философское познание должно быть направлено на установление очевидных и ясных начал рассуждения и нести на себе «печать вечности», ибо истина не может меняться от эпохи к эпохе. Философия не может быть мировоззрением, отражающим дух времени и выражающим субъективные представления отдельной личности. Философское познание обязано достигать теоретической ясности и стройности, а не исходить из глубокомыслия мудрости. Св. Фома как персонаж философского театра, созданного Эдит Штайн, понимает, что источником такой трактовки философии вполне можно считать томистскую традицию, которая, даже в случае неизвестности Гуссерлю в прямом виде, могла явиться ему через философствование одного из его учителей – Франца Brentano, показавшего Гуссерлю, что «философия может быть чем-то иным, чем просто прекраснотушными разговорами; что она, правильно понятая и использованная, может удовлетворять высочайшим требованиям научной

строгости <...>. Но откуда пришла к Brentano безжалостная острота размышлений, <...> откуда эта кристальная ясность формулировки понятий? Что это как не схоластическое наследие?» Фома говорит о том «духе истинного философствования, который живет в каждом настоящем философе, то есть в каждом, кого внутренняя необходимость непреодолимо влечет разыскивать λόγος, или ratio <...> в этом мире» [15, S. 22].

Штайн сознает, что у Гуссерля и Фомы одинаковое понимание целей и ответственности философского познания: «Философия не есть дело чувства и фантазии, воспаряющей мечтательности, но она дело серьезного и трезвого исследовательского разума» [15, S. 23]. Оба уверены, что во всем царит λόγος и что познание, основанное на строжайшей интеллектуальной честности, может «шаг за шагом раскрыть что-то, а потом еще что-то» в этом λόγος'е. Оба не сомневаются в силе ratio и стараются разоблачить скепсис в различных одеяниях.

Но Штайн видит и расхождения в трактовке философии двумя мыслителями. Прежде всего, их мнения могут расходиться в вопросе о границах, которые поставлены такому опыту раскрытия λόγος'а.

В первую очередь автор указывает на значимое для св. Фомы различие естественного разума как ограниченного и сверхъестественного разума как бесконечного, в то время как Гуссерль исходит всегда из «естественного разума», трактуя его в качестве *разума par excellence* в рамках трансцендентального анализа, за пределами приведенного Фомой эмпирического противопоставления. Фома готов принять такой подход к пониманию разума, но человеческий разум применим и действителен только в рамках чувственного опыта: «Мы все время вынуждены работать *нашими* органами познания. Мы также не можем освободиться от них, как не можем выпрыгнуть из собственной **ТЕНИ**. Если нам посчастливилось заглянуть в структуры высшего духа, то тем самым нам все же не стало доступным то, что доступно ему» [15, S. 24]. Фома не может считать человеческий разум способным к безграничному познанию: сам процесс познания безграничен, но конечная истина выступает для него не как постижимая *in facto* в полном объеме, а как регулятивная идея, предписывающая направление пути, в силу чего любая созданная человеческим разумом философия имеет неизбежно фрагментарный характер. Но «Истина в абсолютной полноте *существует*, существует познание, обнимающее ее полностью, которое являет собою не бесконечный процесс, а бесконечную, покоящуюся полноту, и это *божественное познание*» [15, S. 24]. Человеческий естественный разум способен причаститься этой истине даже в своем

«земном паломничестве», ибо принципиально недоступное нашему земному познанию есть дело веры, открывающей человеку высшие истины о Боге, сотворении мира и спасении души. Гуссерль – посредством текста Штайн – отвечает Фоме, что признает веру такой же компетентной инстанцией в области религии, как ум в области внешнего опыта, но не считает ее компетентной для философии, для решения вопросов теории познания.

Для св. Фомы очевидно, что, раз философия стремится к истине в максимально широком объеме и максимально большой достоверности, она не может отказаться от истин веры, которые автономный естественный разум никогда сам не открыл бы, «не поступаясь своими универсальными претензиями на истину и к тому же не подвергая себя опасности, что в остаток познания, выпавшего ей на долю, вкрадется ложь, поскольку в органическом единстве истины любая составная часть может явиться в ложном свете, когда разорвана связь с целым» [15, S. 27]. Так утверждается содержательная зависимость философии от веры. Но легко показать и формальную зависимость философии от веры: философия не только принимает в себя истины веры, но должна воспринимать их как последний критерий в оценке всех других истин. Таким образом, Фома отмечает «методическое достижение сверхъестественного разума», заключающееся, в охране естественного разума от заблуждений, а также задачу дополнить содержательно истины, полученные естественным разумом: «рациональное постижение мира, то есть метафизика – а именно в этом, в конце концов, тайно или явно заключается главная интенция любой философии – может быть лишь совместным завоеванием естественного и сверхъестественного разума» [15, S. 27–28]. С точки зрения Фомы Аквинского, истины веры для верующего обладают абсолютной достоверностью, которая есть дар милости Божьей. «Разум и воля должны извлечь из этого теоретические и практические выводы. К теоретическим выводам относится построение философии исходя из веры» [15, S. 29]. Фома штайновского театра с горечью замечает, что утрата философией понимания этого обстоятельства объясняет бессмысленный характер философии Нового времени и последовательную боязнь метафизики многими мыслителями XX века.

По мнению Штайн, Гуссерль к таким выводам не пришел. Но на самом деле как созвучна эта печаль Фомы той боли, которой пронизаны строки последней большой работы Гуссерля – «Кризис европейских наук» и его «Статей об обновлении», написанных по заказу японского журнала «The Kaizo», в которых последовательно излагаются этические взгляды

основоположника феноменологии! Философ критикует натурализм, требующий исключения всех оценочных суждений из научного познания, вопросов о разумности или неразумности его результатов, и историцизм, утверждающий зависимость содержания философии от исторической эпохи, ее проблем и достижений, как болезни современной ему философии и восклицает: «Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать поистине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено, если история может научить только одному – тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составляющие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегаящим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние – мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?» [6, с. 21] И как похожи рецепты обретения человечеством подлинной жизненной формы: Гуссерль тоже утверждает, что Истина – это единственный фундамент подлинного человеческого существования, который не может быть поколеблен и обесценен, и должна она постигаться разумом. А философия понимается основоположником феноменологии как осуществление телеологии разума.

Создается впечатление, что Эдит Штайн и произносящий ею вложенные в уста слова Фома Аквинский воспринимают трактовку разума Гуссерлем не вполне адекватно, в контексте традиционного нововременного крайнего рационализма, который самим основоположником феноменологии был многократно критикуем, как и крайний эмпиризм. Я с большим одобрением приняла в свое время пассаж на эту тему Г. Шпигельберга, который привожу здесь полностью: «Упорные попытки Гуссерля достичь радикального прояснения и обоснования своих требований к знаниям создали ему сомнительную репутацию крайнего рационалиста. Верно также и то, что среди безудержного буйства иррационалистических учений он сохранял свою веру в истинное призвание и власть человеческого разума, как он его понимал, исследовать наши убеждения, защитить их, если они состоятельны, и отвергать и менять их, если нет. Но от этой концепции рационализма в духе ответственности и самокритики очень далеко до более узких рационалистических учений, ставших излюбленными мишенями и поводами для шуток для многих современных ему антирационалистов. Гуссерлево “ratio” подразумевает не анти-эмоциональный

интеллект (*Verstand*), но понимающее усмотрение и объемлющую мудрость, или, в более широком смысле, "*Vernunft*" в смысле Канта. Это не означает и антиэмпиризма: Гуссерль сам считал абсурдным старый рационализм восемнадцатого века, который заменял мир нашего непосредственного жизненного опыта математическими конструкциями в дух физики (физикалистский или объективистский рационализм). Но особенно напряженно он боролся против пассивного иррационализма, грозившего возвратом к варварству» [14, с. 97–98]. Кто знает, будь философская пьеса написана Штайн несколькими годами спустя, позволившими ей познакомиться с характеристикой Гуссерлем его феноменологического предприятия в одном из писем 1935 года как попыткой обосновать, без мистицизма и иррационализма, некий «сверхрационализм», который превосходит классический рационализм декартовского образца, «вместе с тем оправдывая его глубочайшие тенденции» [2, с. 32], возможно, штайновский Фома не предъявлял бы Гуссерлю некоторых своих претензий.

Гуссерль не раз с сожалением отмечает, что современное ему человечество утратило веру в возможности философского познания, а потому и в свое истинное предназначение и довольствуется неподлинными ценностями, – утратило ту веру, которая должна быть движущей силой в стремлении разумного человека к подлинно гуманной жизни, которая, являя разуму эмпирически недоступные образцы и цели познания и нравственного поведения, формируя для него таким образом пространство размышления, является источником его силы, справедливости и убежденности. Гуссерль призывает утратившее веру в себя человечество «учиться действовать разумно» [7, с. 112]. А это значит, что разум и вера в Истину у Гуссерля неразрывны, как и в учении св. Фомы, даже если при этом Истину Гуссерль трактует не как Бога-Творца³.

Задолго до обращения к проблемам этического характера, актуализирующим для Гуссерля вопрос о соотношении разума и веры, он, формулируя принципы феноменологического познания и определяя сущность метода, указывал, что познание не может осуществляться без опоры на принципы, которые принимаются без доказательств, то есть через веру. Так, в качестве несомненного положения, в котором не может заставить усомниться никакая мыслимая теория, предстает «принцип всех принципов», устанавливающий, что «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в "интуиции" из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [4,

с. 60]. Любое познание возможно только в случае, когда принимается в качестве несомненного основания положение, не могущее быть усмотрено эмпирически и могущее выступать принципом познания в силу своей очевидной достоверности. И когда оказывается, что даже поиски феноменологического метода определяются всеобщими усмотрениями сущности феноменологической сферы, определяемыми «принципом всех принципов», вследствие чего метод понимается не как техническое средство, вносимое в познание извне, а как «норма, которая проистекает из фундаментальной региональной сложности такой-то области и ее всеобщих структур, то есть существенно зависит в своем постижении по мере познания от познания самих этих структур» [4, с. 160], тогда становится очевидным, что принятое Гуссерлем без доказательств положение определяет всю дальнейшую работу разума.

Уже отмечалось, что Фома Аквинский полагает возможности естественного разума ограниченными, оставляя Истину во всей полноте только для Божественного разума. Штайн поручает Фоме своего диалога такую характеристику феноменологической философии, которая, с одной стороны, отмечает, что Гуссерль поставил для нее непосильную для человеческого разума задачу, а с другой стороны, высоко оценивает предпринятые основоположником попытки обоснования аподиктически достоверного познания. По мнению Фомы, Гуссерль, очертив сферу трансцендентального очищенного сознания как область исследования «*prima philosophia*», открыл трансценденции в самой этой сфере и пытается определить внутри этой области «пределы подлинной имманентности, то есть такого познания, которое абсолютно едино со своим предметом и поэтому защищено от любого сомнения» [15, S. 29]. Конечно, Фома считает эту цель недостижимой для человека, ибо идеал познания, по его убеждению, реализуется лишь в познании Бога: «для него бытие и познание едины, но для нас они разделены» [15, S. 30]. Однако благодаря феноменологическому методу стали возможными такие классификация и упорядочивание средств познания, а также – если применять их с радикальной строгостью – такая методическая чистота, которых, может быть, до сих пор и не знали. И это, утверждает персонаж статьи Фомы, является безусловным достижением философии.

Надо сказать, что саму возможность такого несомненного усмотрения действительный Гуссерль тщательно обосновывает. Выстраивая сложную архитеконику феноменологического метода, в конце концов сводит его многослойную структуру к двум принципиальным составляющим: феноменологической редукции и эйдетической интуиции – основным формам «всех особых трансцендентальных методов», полностью

определяющих «подлинный смысл трансцендентальной феноменологии» [5, с. 157]. Фома из философского театра Штайн выражает понимание близости феноменологии и схоластики в трактовке значимости интеллектуальной интуиции в постижении «самих вещей», то есть сути дела. По его словам, обращенным к основоположнику феноменологии, при интуитивном познании «речь идет не о выведении законов друг из друга, а о проникновении в предмет и предметные взаимосвязи, которые могут стать субстратом, основой общности законов. Я определил собственное задание интеллекта: *intus legere* = читать в глубине вещей; это наверняка дало бы Вам удачное обозначение того, что Вы понимаете под интуицией» [15, S. 39–40]. Фома, кроме этого, солидарен с Гуссерлем в утверждении фундированного характера актов сущностного созерцания. Ибо, как пишет об этой черте эйдетической интуиции у Гуссерля его ученик Г. Шпигельберг, «адекватное интуирование сущностей невозможно без предшествующего или одновременного интуирования частных феноменов, являющихся их примерами. Такие частные феномены могут быть даны в восприятии или в воображении, или в комбинации их обоих» [14, с. 656]. Действительный св. Фома Аквинский неоднократно писал, что «наш ум, целью познания которого является сущность вещи, извлекает познание посредством чувства, собственными объектами которого являются внешние акциденции. Следовательно, к познанию сущности вещей мы восходим от [их] внешней видимости» [13, с. 241]. Эдит Штайн глубоко постигла близость феноменологического понимания процесса познания умопостигаемого и томистского истолкования последнего. В ее пьесе Фома пытается убедить Гуссерля, что поверхностная и предельно упрощающая трактовка его метода, когда *dividere et comparare* (разлагать и сравнивать) сводятся к индуктивным и дедуктивным заключениям в духе эмпирического естествознания и традиционных силлогизмов, может скрыть от основоположника феноменологии важного предшественника его мысли. Интеллект постигает формы, существующие индивидуально в телесной материи, и постигает лишь постольку, поскольку они существуют в материи. Св. Фома писал в «Сумме теологии», что, познавая заключенное в материи в отвлечении от этой материи, мы абстрагируем форму индивидуальной материи, представленную в чувственном образе. Таким образом, абстрагирование в самом общем виде состоит прежде всего в том, что действующий ум постигает в каждой материальной вещи ее видовую сущность, оставляя в стороне начала индивидуации, которые принадлежат материи (см.: [10, с. 266]). Э. Жильсон, комментируя понимание св. Фомой абстрагирования, необходимого для познания умопостигаемого, замечает, что функция действующего ума не

ограничивается только различением общего и частного, ибо ум создает умопостигаемое. Извлекая из представления умопостигаемый образ, ум не получает его в готовом виде, а должен произвести его: «действующий ум обращается к представлениям, чтобы просветить их» [10, с. 267]. Такое просвещение чувственных образов составляет суть абстрагирования – здесь, как мне представляется со всею очевидностью, и речи нет о логическом выводе, но как раз о родственном Гуссерлевской идеирующей абстракции сущностном созерцании ума. «При этом в представлениях созерцается лишь видовое и всеобщее, в отвлечении от материального и частного» [10, с. 267].

Но, с точки зрения Фомы в статье Штайн, феноменология, являя свои безусловные достоинства, ограничила свои познавательные возможности, поскольку оказалась эгоцентрически организованной философией, в отличие от томизма, характеризуемого теоцентричностью. Гуссерль сформировал метод, способный в разрешении проблем конституирования смысла показать, как «умственная активность субъекта, пользующаяся материалом чистых ощущений, создает свой «мир» в разнообразных волевых актах и структурах» [15, S. 33]. Его путь привел философию к тому, что субъект был установлен в качестве исходной и центральной точки философского исследования. Все остальное соотносено с субъектом. Но мир, возникающий в волевых актах субъекта, навсегда останется миром для субъекта. Фоме известно, что даже из круга учеников основоположника феноменологии слышались упреки, что Гуссерлю не удалось вернуть из сферы имманентного ту самую объективность, которая была его исходным пунктом и которую он стремился утвердить. «Взыскующий истины интеллект никогда не успокоится перетолкованием, которое стало результатом трансцендентальных исследований, – с отождествлением существования с самоутверждением чьего-то сознания» [15, S. 33]. И если оба мыслителя исходят из того, что к идее истины относится объективное существование, независимое от всякого исследователя и познающего, в вопросе о *первой* истине и, соответственно, первой философии их пути расходятся. Для Фомы первая философская аксиома – это утверждение, что первая истина, принцип и критерий всех истин есть сам Бог. Любая истина, которую мы можем постигнуть, исходит из него. Отсюда и задача философии: ее предметом должен быть Бог. И Фома всегда сохранял изначально, говоря словами Гуссерля, тезис бытия. Ему не было никакого дела до игры свободными возможностями, позволяющей Гуссерлю приходить к усмотрению априорных сущностных структур сознания.

Но действительный Гуссерль уверен, что именно свободное варьирование в фантазии потенциальными способами данности приводит к сущностному познанию. Самоистолкование *ego*, по его мнению, приводит к усмотрению аподиктических принципов, посредством которых восстанавливается связь любого факта с его рациональными основаниями. Это и позволяет представлять феноменологические исследования «раскрытием универсального эйдоса “*трансцендентально-го ego вообще*”, который содержит в себе все варианты чистых возможностей моего фактического *ego* и само это *ego* как возможность» [5, с. 155]. В силу очевидного характера варьирования, ибо оно дает «в чистой интуиции сами возможности как возможности, ее коррелят представляет собой **интуитивное и аподиктическое созерцание всеобщности**» [5, с. 154].

В трактовке штайновского Фомы Гуссерль, пытаюсь, в силу запретов феноменологического метода, не говорить о трансцендентном Боге, формулирует философский вопрос так: «как для сознания выстраивается мир, который я имманентно могу исследовать – внутренний и внешний мир, естественный и духовный; мир, лишенный ценностей, и мир добродетелей; в конце концов, проникнутый религиозным духом мир – мир Бога» [15, S. 33]. Действительно, феноменологическое исследование может говорить только о *смысле* Бога как Абсолюта, установленном трансцендентальным субъектом. Но совершенно не случайно в размышлениях основоположника феноменологии появятся идеи об абсолютном, сверхиндивидуальном полюсе трансцендентального субъекта, имеющего подлинные черты *unum, bonum, verum*, а сама феноменология будет определена как наука, имеющая своим главным предметом любовь и понимаемая как неконфессиональный путь к Богу. Исходя из веры в Истину и следуя верности Истине, утверждая могущество человеческого разума, Гуссерль мог бы подписаться под словами Фомы из театра, придуманного Эдит Штайн: «Я лишь всегда следовал закону истины. Свои плоды она приносит сама» [15, S. 32]. Отдавал же себе отчет Г.-Г. Гадамер, когда писал, что феноменология была «самой правдолюбивой и совестливой философской школой» [3, с. 102].

Примечания

¹ Эдит Штайн (1891–1942) – философ, прошедший путь от ученицы основоположника феноменологии Э. Гуссерля, его ассистента и систематизатора его трудов, от автора работ по философии религии и феминистской философии до католической монахини-кармелитки

Терезии Бенедикты от Креста, приверженца философии томизма, чей жизненный путь получил трагическое завершение в газовой камере концлагеря «Освенцим». Весь духовный облик и подвиг этой женщины, сумевшей сохранить подлинное христианское милосердие даже в ужасных условиях лагеря смерти, не только поддерживая всех, кто там находился, но и соглашаясь принять на себя грехи нацистов, врагов человечности, жертвуя своей жизнью, дали основание Его Святейшеству Папе Римскому Иоанну Павлу II причислить в 1998 году Эдит Штайн к лику Святых (см.: [12]). Статья «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского» была написана в 1929 г.

² Мое обращение к работе Э. Штайн «Что такое философия?» имеет свою предысторию. Осенью 2001 года на конференции Украинского феноменологического общества «Феноменология и практическая философия» мне довелось представлять доклад «Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы» [11], в котором я объясняла близость позиций указанных мыслителей общностью их метафизических предпосылок – томистской философии. В случае с этикой Кароля Войтылы это очевидно, а в этических идеях и во всей феноменологической концепции Эдмунда Гуссерля мне пришлось отыскивать и четко обозначать томистские идеи, скрыто, возможно, от самого основоположника феноменологии, присутствующие в его учении. Именно тогда киевский феноменолог Вахтанг Кебуладзе указал на неизвестную мне работу Эдит Штайн, в которой в воображаемом диалоге между Гуссерлем и Фомой Аквинским представлены общие и отличные моменты их философских учений. Данное предисловие к публикации обязано своим появлением этому указанию В. И. Кебуладзе, а также переводческому труду О. В. Корольковой, за что я безмерно им благодарна.

³ Гуссерль понимает Истину как абсолютную, сверхвременную, ни от чего не зависящую инстанцию, не осуществляя присущего томизму и всей католической традиции отождествления Всемогущего Бога с такой абсолютной Истиной. У Гуссерля еще в «Логических исследованиях» говорилось, что Богу не под силу отменить истинность выражения «Дважды два – четыре», как не под силу сыграть на скрипке дифференциальное уравнение. В этом подходе протестанта Гуссерля, принявшего лютеранство по приезду в Халле в 1896 г., я вижу отражение Лютеровского тезиса о том, что Бог способен действовать только в рамках возможного.

1. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки. – М.: Наука, 1985. – 190 с.

2. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Пер. з нім. М. Д. Култаєвої.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем.– М.: Искусство, 1991.– 367 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию.– М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.– 336 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. В. Складнева.– СПб.: Фонд Университет; «Владимир Даль», 2004.– 400 с.
7. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии.– М., 1997.– № 4.– С. 109–135.
8. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. / Одес. гос. консерватория; общ-во «Одесская гуманитарная традиция».– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 255–316.
9. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого.– М. Ad Marginem, 1996.– 268 с.
10. Жильсон Э. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.– М., СПб.: Университетская книга, 1999.– 496 с.
11. Иванова-Георгиевская Н. А. Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы // Феноменологія і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001 р.– К.: Курс, 2003.– С. 45–55.
12. Обен Ф. М. Эдит Штайн / Философ. Феминистка. Святая / Пер. с англ.– М.: Истина и Жизнь, 2002.– 96 с.
13. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43.– К.: Эльга; Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.– 560 с.
14. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. Пер. с англ. / Перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3).– М.: Логос, 2002.– 680 с.
15. Stein E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino // Edith Stein Werke.– В. 15.– SS. 19–48.

Эдит Штайн

**ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? РАЗГОВОР ЭДМУНДА
ГУССЕРЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО**

(перевод с немецкого Ольги Корольковой)

Персонажи: Св. Фома Аквинский

Эдмунд Гуссерль

Место: кабинет господина тайного советника Гуссерля во Фрайбурге

Время: 8.4.1929, поздний вечер.

Г. (один): Любезные посетители были поистине милы со своими поздравлениями; и действительно, я был рад всем. Но после такого дня тяжело прийти в себя, а для меня так важен ночной покой. Правда, после всех этих разговоров мне хотелось бы теперь хорошей философской беседы, чтобы в голове все стало вновь на свои места.

(В дверь стучат).

(Входит монах в белой одежде и черном плаще).

Извините за ночное вторжение, господин тайный советник. Но я услышал Ваши последние слова и решил войти. Я охотно поговорил бы с Вами, и именно наедине, поскольку я не появляюсь в обществе. Но сегодня с самого раннего утра у меня не было возможности застать Вас в одиночестве.

Г. (очень любезно, но несколько смущенно): Добро пожаловать, глубокоуважаемый святой отец, но признаюсь, что, насколько я помню, среди моих учеников не было монахов, да еще в этих цветах. Будьте так любезны, помогите моей плохой памяти.

Святой отец (с легкой улыбкой): Я никогда и не сидел у Ваших ног. Лишь издалека я с большим участием наблюдал становление и рост Вашей философии, да кое-кто из Ваших учеников приходил ко мне и рассказывал о Вас. Я Фома Аквинский.

Г.: Поистине, это самое великое потрясение сегодняшнего дня. Могу ли я попросить Вас присесть? Прошу извинить меня, если я не совсем понимаю, как мне следует вести себя с Вами. Был бы весьма благодарен Вам за объяснение.

Ф.: Пожалуйста, оставьте всякое смущение. Принимайте меня так же, как любого другого посетителя, который пришел к Вам для философской беседы. Собственно, для этого я и здесь.

Г.: Тогда располагайтесь, пожалуйста, здесь в углу старого кожаного дивана. Он у меня еще со времен приват-доцентства, но очень удобен, я не могу с ним расстаться. Могу ли я сесть рядом в своем старом кресле?

Теперь мы можем начать разговор. Какой вопрос Вы хотели бы обсудить? Но у меня тяжело на душе – я должен сделать вам смущающее меня признание. Когда появились мои «Логические исследования» – полагаю, они Вам знакомы – мои противники из современного лагеря выдвинули мне обвинение: «Это же новая схоластика!». Я ответил на это: «Я не знаю схоластики. Но если Вы так считаете – тем лучше для схоластики!». (Мне на самом деле стыдно повторять это сейчас перед Вами. Но Вы так благосклонно и понимающе улыбаетесь, что я думаю, мне не следует краснеть.) И все же до сегодняшнего дня я все еще не пришел к основательному изучению схоластики. Я рекомендую Ваши труды своим ученикам и радуюсь, когда они получают солидные знания. Но у меня самого все еще не хватило на это времени.

Ф.: Не беспокойтесь, дорогой коллега. Я хорошо знаю и полностью понимаю,

что при Вашем способе работы по-другому и быть не могло. Именно поэтому я пришел сегодня. В последующие десятилетия Вы так же мало придете к историко-философским исследованиям, как и в предыдущие. У Вас еще слишком много дела, чтобы завершить труд своей собственной жизни. С другой стороны, мне известно, какое большое значение Вы придаете уяснению связей Вашей философии с другими большими философскими учениями. У Вас всегда были проблемы с молодыми философами, которые должны были бы обнаруживать подобные взаимосвязи в своих докторских работах, но заставить их сделать это было невозможно, поскольку они – едва оперившись – хотели заниматься только самостоятельными, систематическими исследованиями и, к Вашей досаде, свысока презирали все остальное. Однако теперь, когда моя философия, так сказать, стала чрезвычайно модной, когда после сотен лет презрения и забвения «схоластика» и «Фома Аквинский» вновь стали словами, которые следует произносить с уважением, если хочешь, чтобы твои философствования принимали всерьез, теперь у Вас больше, чем когда-либо болит душа за то, чтобы ясно и четко были представлены и разграничены Ваша и моя философии. Может ли быть более простой путь достижения этого, чем если бы я сам сказал Вам несколько слов? Коротко, в самых общих чертах, насколько это возможно для того, чтобы поболтать в столь непривычное время.

Г.: Я буду внимать как почтительнейший ученик словам мастера. Я полон такого же торжественного трепета, как в те времена, когда со мной говорил мой учитель Франц Brentano.

1. Философия как строгая наука

Ф.: Франц Brentano – вот у нас и есть точка соприкосновения. Ведь совсем нелегко найти непосредственный путь из мира Ваших мыслей в мой мир. В этом меня всегда убеждали и Ваши ученики. И все же связь есть. В своих воспоминаниях о Brentano Вы сами говорили, что однажды пришли к философии благодаря его манере рассматривать философские вопросы. Образ мышления и преподавания Brentano показал Вам, что философия может быть чем-то иным, чем просто прекрасноразговорными разговорами; что она, правильно понятая и использованная, может удовлетворять высочайшим требованиям научной строгости, к которым Вы привыкли как математик. Но откуда пришла к Brentano безжалостная острота размышлений, которая показала Вам столь неожиданной в области философии и так пленила Вас, откуда эта кристальная ясность формулировки понятий? Что это как не схоластическое наследие? Как бы далеко не шел этот человек собственным путем, он был взращен в нашей школе, наш способ мышления сформировал его ум, его и других. Заметьте, Ваша самостоятельность при этом ничуть не ущемляется.

Вы, конечно, понимаете, что я никоим образом не имею в виду простого воспроизведения смыслов учения. Если в общепринятом смысле говорят о *philosophia perennis* (вечная философия, единая для всех людей и времен философия – *ред.*), обычно подразумевают закрытую систему обучения, и я думаю, что именно это раздражало Вас время от времени, когда Вас в этом упрекали. Но «*philosophia perennis*» означает и нечто другое: я говорю о духе истинного философствования, который живет в каждом настоящем философе, то есть в каждом, кого внутренняя необходимость непреодолимо влечет разыскивать *λόγος* или *ratio* (разум, основание; здесь: разумный порядок в природе, сущем; естественный и сверхъестественный разум – *ред.*) (как я обычно переводил) в этом мире. Истинный философ – а настоящий философ *должен* родиться философом – приносит миру этот дух как *потенцию*, если уж говорить моим языком. Потенция становится действием, если он встречается со зрелым философом, с «*учителем*». Так через границы пространства и времени мы подаем друг другу руки. Так Платон и Аристотель, и Св. Августин были моими учителями – пожалуйста, запомните это хорошо: не один только Аристотель, *также* Платон и Августин – и иначе было невозможно, я философствовал в постоянной полемике с ними.

Так и у Вас есть свои учителя. Некоторых из них Вы сами назвали: я вспоминаю о Декарте, о Юме и еще раз о Brentano; некоторые воздействовали на Вас через скрытые каналы так, что Вы даже не осознавали этого: к ним отношусь и я. Таким образом, в одном пункте мы

с вами абсолютно едины: как Вы сказали, следует заниматься *φιλοσοφией* как *строгой наукой*. Почти страшно произносить эту фразу, поскольку, к несчастью, и она стала модным выражением, которое и защитники, и противники трактуют по-своему. Мы же оба думаем при этом об аналогии с некоей другой наукой. Мы считаем, что философия не есть дело чувства и фантазии, воспаряющей мечтательности, но она дело серьезного и трезвого исследовательского разума. Мы оба уверены, что во всем царит λόγος, и что наше познание, когда оно основано на строжайшей интеллектуальной честности, может шаг за шагом раскрыть что-то, а потом еще что-то в этом λόγος'е. Однако в вопросе о границах, которые поставлены такому опыту раскрытия λόγος'а, наши мнения могут и расходиться.

2. Естественные и сверхъестественные разум, вера и знание

Φ.: В *силе ratio* мы оба никогда не сомневались. Вашим первым великим достижением было то, что Вы разглядели скепсис во всех его современных одеяниях и энергично приняли за его разоблачение. Но для вас *ratio* никогда не означало ничего другого, кроме *естественного разума*, в то время как для меня здесь значимо было разделение естественного и *сверхъестественного разума*. Вы протестующе поднимаете руку и думаете, что я Вас неверно понял. Я ожидал этого протеста. Вы хотите сказать, что то, что Вы понимаете под разумом, лежит за пределами противопоставления «естественного» и «сверхъестественного». Что это эмпирические различия. Что Вы говорили не о разуме человека, но и не о разуме сверхъестественного существа, а о *разуме как таковом*, о том, что – невзирая на все эмпирические различия – может быть воплощено везде, где только есть смысл говорить о разуме. Но трансцендентальная критика в Вашем понимании меня не интересовала. Я всегда занимался – «наивно», как Вы говорите, – только реальностями. Если же я сейчас стану на Вашу точку зрения – а почему бы мне этого и не сделать? – я должен буду признать: да, возможно сказать что-то о сути разума как такового – о *ratio* самого *ratio*, – что не будет зависеть от разногласий познающих существ. Но этого недостаточно, чтобы очертить границы нашего познания. Мы все время вынуждены работать *нашими* органами познания. Мы также не можем освободиться от них, как не можем выпрыгнуть из собственной тени. Если нам посчастливилось заглянуть в структуры Высшего Духа, то тем самым нам все же не стало доступным то, что доступно Ему. С этим обстоятельством я всегда считался вполне спокойно.

Вы же ведете себя так, как если бы у нашего разума вообще не было границ. Конечно, его задачи бесконечны, познание – процесс

бесконечный, но оно расходится со своей целью, конечной истиной, которая, как регулятивная идея, предписывает направление пути. Другой путь к цели, с точки зрения Вашей философии, не принимается во внимание. Я же считаю, что такой путь – путь *естественного* разума, его путь бесконечен, а это значит, что он никогда не придет к цели, а будет лишь шаг за шагом приближаться к ней. Отсюда следует и неизбежно фрагментарный характер любой человеческой философии.

А теперь – мое самое большое «но»: я ни за что не могу допустить, что это вообще *единственный* путь познания, что истина есть ничто иное как идея, которая должна быть реализована в бесконечном процессе, но никогда в полной мере. Истина в абсолютной полноте *существует*, существует познание, обнимающее ее полностью, которое являет собою не бесконечный процесс, а бесконечную, покоящуюся полноту, и это *Божественное познание*. Из своей полноты оно может сообщаться с другим духом и действительно сообщается с ним в меру его способности к восприятию. Сообщение может происходить различными способами. Естественное познание – это только *один* путь. Ему поставлены определенные границы. Но не все, что ему недоступно, вообще недоступно нашему духу в его изначальной структуре. Сейчас он странствует по путям этой жизни и однажды достигнет цели, придя в Небесную Отчизну. В конце он объемлет все, что объемлемо для него (но не все глубины Божественной Истины, доступные полностью лишь Богу), а созерцать все это он будет в единственной интуиции. Кое-что из того, что он будет созерцать, стремясь не сбиться с пути к цели, явится ему в Откровении; он постигнет это в вере, которая, помимо естественного познания, есть в земном паломничестве второй путь достижения знания. Достигнув цели, мы по-другому узнаем и то, что знаем сейчас, и то, во что сейчас верим. Возможная мера нашего знания во время земного паломничества уже определена для нас, мы не можем передвинуть ее границы. Также определено и то, что доступно нам через познание, а что через веру. В общем, это означает, что принципиально недоступное нашему земному познанию есть дело веры. И все же кое-что является через Откровение – то, что на пути познания узнается немногими или с недостаточной уверенностью.

Г.: Мне никогда не приходило в голову оспаривать права веры. Она (вместе с другими религиозными актами, которые можно было бы принимать во внимание, поскольку я всегда оставлял открытым вопрос о возможности визионерства быть источником религиозного опыта) такая же компетентная инстанция в области религии, как ум в области внешнего опыта. Но в этой аналогии уже имплицитно содержится, что она является

компетентной инстанцией для религии, но не для философии. Теория веры, как и теория чувственного опыта, не является делом этих специальных актов, она дело рационального познания, которое может рефлексировать на основе и по поводу этих и любых других возможных актов. Я думаю, мы терминологически понимаем друг друга: здесь под «рациональным познанием» я имею в виду не специальный опыт, то есть логические заключения в противовес интуиции, а разумное познание вообще, или, используя Ваше выражение, *естественное* разумное познание.

Ф.: Мы понимаем друг друга. Я тоже не мог уйти от этой двусмысленности *ratio*.

Г.: Но если в случае с философией религии я должен непременно настаивать на том, что она подлежит рассмотрению как дело разума, а не веры, мне не придет в голову, что в других философских дисциплинах вера может занимать какое-то другое место. А то, что Вы говорите, вытекает как раз из допущения, что она обладает решающим голосом в важнейших вопросах теории познания.

Ф.: Вы обозначили основной вопрос. На самом деле, здесь речь идет не о специальном философском вопросе, а об определении границ естественного разума, а значит и философии, единственно из самого естественного разума. Еще Кант говорил, что границы разума должны быть определены до того, как он собственно сможет включиться в свою работу. Но для него, как и для всей новой философии, казалось само собой разумеющимся, что установление собственных границ есть дело самого «автономного» естественного разума. Я мог бы спросить здесь, не нужна ли была бы ему для решения этого вопроса архимедова точка за пределами его самого, да и как бы он смог ее достичь. Но я не хочу в это вмешиваться, я на самом деле никогда не занимался этим вопросом в своих сочинениях, поскольку и без подобных критических методов он был для меня решен. Такой способ исключения веры вполне понятен, если под верой понимают чувство или нечто «иррациональное». Если бы она значила то же самое и для меня, я не позволил бы ей обсуждать философские вопросы. Ведь и для меня философия есть дело *ratio* (в широком смысле, охватывающем и естественный, и сверхъестественный разум). После всего, о чем я уже говорил, Вы видите, что вера для меня совершенно не является иррациональным, то есть чем-то, что не связано с понятиями истинного и неистинного. Напротив, это путь к истине, и более того – путь к истинам, которые иначе были бы для нас закрыты; а во-вторых, это *самый надежный* путь к истине, поскольку не существует большей достоверности, чем достоверность веры, и даже далее: нет для человека другого познания, обладающего такой достоверностью, какую

он находит в вере, хотя это и внеразумная достоверность. Тем самым, вера приобретает для философии двойное значение.

Философия стремится к истине в максимально широком объеме и максимально большой достоверности. Но если вера открывает истины, которые иначе недостижимы, то философия не может отказаться от этих истин веры, не поступаясь своими универсальными претензиями на истину и к тому же не подвергая себя опасности, что в остаток познания, выпавшего ей на долю, вкрадется ложь, поскольку в органическом единстве истины любая составная часть может явиться в ложном свете, когда разорвана связь с целым. Так обнаруживается *материальная зависимость философии от веры*.

И далее: если вере присуща высочайшая достоверность, которую только может достичь человеческий дух, и если философия претендует на то, чтобы дать высочайшую достижимую достоверность, значит она должна присвоить себе и достоверность веры. Это происходит, когда она все же принимает в себя истины веры, а также, когда эти истины становятся последним критерием в оценке всех других истин. Таким образом обнаруживается также и *формальная зависимость философии от веры*.

Вы, вероятно, заметили, что в этих рассуждениях слово «философия» имеет двойное значение. Оно возникает из разделения разума на естественный и сверхъестественный. Можно было бы даже говорить о естественной и сверхъестественной философии, подобно тому, как принято различать теологию естественную и сверхъестественную. Есть определенная часть истины, которая доступна естественному разуму. Но он не в состоянии самостоятельно раздвинуть свои границы, здесь должен появиться сверхъестественный разум (следовало бы подробнее разобраться с тем, как они должны взаимодействовать друг с другом), в задачу которого входит проверка единичных истин, добытых естественным разумом. Несмотря на это методическое достижение сверхъестественного разума, заключающееся, собственно, в охране естественного разума от заблуждений, он должен и материально дополнить истины естественного разума: рациональное постижение мира, то есть метафизика – а именно в этом, в конце концов, тайно или явно заключается главная интенция любой философии – может быть лишь совместным завоеванием естественного и сверхъестественного разума. (Тем, что утрачено понимание этого обстоятельства, и объясняется бессмысленный характер философии Нового времени и последовательная боязнь метафизики многими современными мыслителями). С другой стороны, философское изложение истин веры есть задача естественного

разума, конечно же, под методическим руководством разума сверхъестественного. Это руководство не нужно понимать как постоянное эксплицитное соизмерение и сравнение. Озаренный верой естественный разум идет, как правило, своим путем, в созвучии со сверхъестественной истиной, и нуждается в своевременной проверке лишь в сомнительных случаях.

Впрочем, должен заметить Вам, что в моих сочинениях Вы почти не найдете того, что я сейчас говорил об отношениях веры и разума. Для меня это было само собой разумеющейся отправной точкой. Сейчас я говорю из перспективы позднейшей рефлексии моего действительного метода, необходимой сегодня для установления взаимопонимания с современностью.

Г.: Вживание в этот ход мыслей требует от меня такой полнейшей перестройки, что сейчас я просто не могу ничего сказать. Я хотел бы задать только один вопрос: если вера есть последний критерий всех других истин, то что есть критерием ее самой, что гарантирует мне подлинность достоверности веры?

Ф.: Само собой разумеется, Вы должны были поставить этот вопрос. Лучше я скажу так: вера гарантирует саму себя. Я мог бы также сказать: Бог, дарующий нам откровение, есть порука ее истины. Но это была бы лишь другая сторона того же самого. Ведь если мы будем рассматривать эти положения в отрыве друг от друга, то, поскольку мы познаем Бога в вере, мы приходим к *circulus vitiosus* (порочный круг в доказательстве, когда в качестве аргумента используют исходный тезис – *ред.*). Опротестование доказательств Бога тоже не поможет, поскольку они обслуживаются естественным познанием, а потому могут привести лишь к достоверности естественного познания, а не к исконной достоверности веры. Следовало бы отметить, что для верующего истины веры обладают такой достоверностью, которая делает относительной любую другую достоверность, и что он не может не поступиться любым мнимым знанием, противоречащим вере. Специфическая достоверность веры есть дар милости Божьей. Разум и воля должны извлечь из этого теоретические и практические выводы. К теоретическим выводам относится построение философии исходя из веры.

3. Критическая и догматическая философия

Ф.: Вы понимаете, что позиция философа, принимающего этот исходный пункт, должна быть совсем иной, чем позиция философа Нового времени, который исключает веру и хочет обойтись лишь естественным познанием. У нас изначально *есть* абсолютная достоверность, необходимая для

возведения устойчивого сооружения; Вы же еще должны найти подобную исходную точку, и поэтому совершенно понятно, что критика познания вынуждена стать главной дисциплиной современной философии и что на нее направлены поиски ведущих философов. Так же и с Вами. Начиная со специальных вопросов, Вы принуждаете себя отступать шаг за шагом и стремиться к гарантированию абсолютно надежного метода. Вы стремитесь исключить все, что могло бы быть источником ошибок: заблуждения ошибочных умозаключений – Вы отказались от результатов опосредованного мышления и хотели пользоваться лишь непосредственным очевидным положением вещей; обман ощущений – Вы парализовали естественный опыт и придумали метод чистого исследования сущностей; продолжая методические сомнения Декарта, освободив критику разума Канта от ее некритических составляющих, Вы пришли к тому, что очертили сферу трансцендентального очищенного сознания как область исследования «*prima philosophia*» (первая философия, т. е. метафизика – *ред.*) (в Вашем смысле). Но и на этом Вы не успокоились, Вы открыли трансценденции в самой этой сфере и до сегодняшнего дня пытаетесь определить внутри этой области пределы подлинной имманентности, то есть такого познания, которое абсолютно едино со своим предметом и поэтому защищено от любого сомнения. Конечно, Вам уже ясно, что я не считаю эту цель достижимой. Идеал познания, как я уже не раз отмечал, реализуется лишь в познании Бога: для него бытие и познание едины, но для нас они разделены.

Но Вы не должны поэтому думать, что Ваш критический метод кажется мне лишенным ценности. Ни в коем случае. Благодаря нему стали возможными такие классификация и упорядочивание средств познания, а также – если применять их с радикальной строгостью, как Вы сами это делали – такая методическая чистота, которых, может быть, до сих пор и не знали. В моей философии тоже есть место для учения о познании в смысле подобной организации и отбора средств познания. Но оно всегда было для меня *cura postera* (букв.: последующая забота, т. е. неактуальная в данный момент задача – *ред.*) и должно было быть таким. В спокойной уверенности, что мы располагаем рядом вполне легитимных средств познания, я мог не раздумывая пользоваться ими, чтобы по возможности пополнить сокровищницу философского знания. Для меня было важно *Что*, а не *Как*. Вы называете это «догматическим» образом действий. Я приветствовал любой путь, если только он вел к истине. Выяснение вопросов познания я мог оставить в стороне. Я должен был делать то, что было нужно моему времени. Мне досталось огромное, до тех пор неизвестное научное наследие. Умы были обеспокоены вопросом: *нужно*

ли что-то брать из него и *что* нам следует из него заимствовать? Чтобы служить делу истины и душевного спокойствия людей, был только один путь: собрать и проверить весь объем знаний нашего времени. С моей точки зрения, я не мог задерживаться на необходимой для моего времени подготовительной работе, иначе я не смог бы справиться со своей задачей. Я собрал воедино все, что было в учении церкви, Священном писании и у отцов церкви, но также и то, чему учили древние и новые философы. Я организовывал, сравнивал и проверял. А для этой проверки я использовал все средства, которые к тому годились: формальные, логические принципы, фактические знания, измерение истиной веры. При беглом просмотре моих сочинений может показаться, что и суждения авторитетов были важным критерием для меня. Но это лишь видимость. Конечно же, большой вес для меня имело мнение Аристотеля, *этого* философа, как я его запросто называл, или Августина. Я был твердо уверен, что во всем, что они говорили, должно было скрываться зерно истины. И в отличие от других, я всегда считал это важным *argumentum ad hominem* (аргумент к человеку, т. е. не относящийся к сути вопроса, а касающийся свойств личности – *ред.*) и не отбрасывал их свидетельства. Но я никогда не полагался слепо на человеческий авторитет в том, что в принципе было доступно моему разумению.

В этой собирающей, классифицирующей, организующей работе выросло то, что называют моей системой. Объем знаний моего времени был упорядочен в моем уме. Я не написал никакой «Системы философии», да и система, которая стоит за моими трудами, до сих пор не имеет письменного воплощения. Но тот, кто изучает мои сочинения, находит в них ясный и конкретный ответ на большее количество вопросов, чем он сам был бы в состоянии задать. А что может быть больше, чем это: орудие мышления, органон, который я нес в себе и который позволял мне завершать несметное количество вопросов твердым и спокойным: *respondeo dicendum* (букв.: отвечаю то, что следует сказать, т. е. необходимые ответы – *ред.*), – все это переходит в «ученика», и делает его способным отвечать в моем духе на вопросы, которые я перед собой не ставил и которые, пожалуй, вообще не могли быть поставлены в мое время. Вероятно, это и есть причина, почему сегодня вновь хватаются за мои сочинения. Настало время, которое уже не удовлетворяется методическими соображениями. Люди потеряли опору и ищут ее. Они хотят понятной, содержательной истины, которая пригодна для жизни, они хотят «философии жизни». Они находят ее у меня. Правда, от того, что сейчас называется этим словом, моя философия далека, как небо от земли. Напрасно искать у меня дифирамбических экстазов. Это не что

иное, как трезвая и изложенная в абстрактных понятиях истина. При поверхностном рассмотрении она подчас кажется чисто теоретической «казуистикой», от которой нет «никакого толку». И даже при серьезном изучении не так легко заметить, что она может быть применима и на практике. Но тот, кто долгое время живет со мной в моем духовном мире, все чаще и чаще встречается с тем, что легко и уверенно находит правильные разрешения сложных теоретических вопросов или практических ситуаций, в которых он раньше был беспомощен; и если потом – сам пораженный – он начинает осмыслять, как же такое стало возможным, он обнаруживает, что одной из своих «казуистических» штук Фомы создал основание для этого. Конечно, при рассмотрении того или иного вопроса я и сам не подозревал, на что оно когда-нибудь «сможет сгодиться», да и не заботился об этом. Я лишь всегда следовал закону истины. Свои плоды она приносит сама.

4. Теоцентрическая и эгоцентрическая философия

Ф.: Из различных целеполаганий и различных представлений об истинной достоверности вытекает совершенно различная ориентация всей философии. Мы оба исходим из того, что к идее истины относится объективное существование, независимое от всякого исследователя и познающего. Но в вопросе о *первой* истине, соответственно, первой философии наши пути расходятся. Первая истина, принцип и критерий всех истин есть сам Бог – это, если хотите, моя первая философская аксиома. Любая истина, которую мы можем постигнуть, исходит из Него. Отсюда и задача философии: ее предметом должен быть Бог. Она должна развивать идею Бога, думать о смысле Его существования, далее об отношении к Богу, в котором находится все сущее согласно своей сущности и бытию, о стремлении познания других познающих существ к Божественному познанию. К решению этого вопроса должно быть привлечено *всё*, что мы можем знать, не только то, что дано естественным познанием, но и то, что дается в Откровении. В совокупности человеческого познания открываются пути, по которым существа нашей духовной структуры могут прийти к познанию Бога, к познанию себя самого и к познанию других существ.

Так, как часть всеобщего учения о бытии, возникает учение о познании, которое Вы ставите в начале всех начал для «оправдания» всего другого. В сущности, таким образом все вопросы редуцируются до вопросов бытия, а все философские дисциплины становятся частью одной большой онтологии или метафизики. Поскольку Бог предопределяет каждому существу то, что оно *есть*, форму его существования, сущности

и бытия, а также, в соответствии с его сущностью и бытием, меру и способ его познания и устремлений, доступную для него истину и совершенство. Так, логика, учение о познании, этика по своему материальному содержанию принадлежат онтологии, хотя, формально говоря, в другой форме они могут быть развернуты как самостоятельные дисциплины. Вы, вероятно, видите, где здесь место Вашей «трансцендентальной феноменологии», Вашего собственного творения. Она и *есть* эта всеобщая онтология с радикальным изменением знаков (по вашему собственному выражению). Для Вас вопрос ставится так: как для сознания выстраивается мир, который я имманентно могу исследовать – внутренний и внешний мир, естественный и духовный; мир, лишенный ценностей, и мир добродетелей; в конце концов, проникнутый религиозным духом мир – мир Бога.

В неутомимых трудах Вы отточили метод, который в разрешении этих «конституирующих» проблем сделал возможным показать, как умственная активность субъекта, пользующаяся материалом чистых ощущений, создает свой «мир» в разнообразных волевых актах и структурах. Этим конституирующим исследованиям довольно места в рамках данной онтологии, предписывающей каждому мыслящему существу свою специфическую активность. Но она не находится в согласии с ее «основополагающим» значением. Ваш путь привел к тому, что Вы сделали субъект исходной и центральной точкой философского исследования. Все остальное соотнесено с субъектом. Мир, возникающий в волевых актах субъекта, навсегда останется миром для субъекта. Даже из круга Ваших учеников слышались упреки, что Вам не удалось вернуть из сферы имманентного ту самую объективность, которая была Вашим исходным пунктом и которую Вы и стремились утвердить. Взыскующий истины интеллект никогда не успокоится перетолкованием, которое стало результатом трансцендентальных исследований – с отождествлением существования с само-утверждением чьего-то сознания. Оно, – в первую очередь, потому что релятивирует самого Бога, – находится к тому же в противоречии с верой. Это, пожалуй, самое главное отличие трансцендентальной феноменологии от моей философии: здесь теоцентрическая, там – эгоцентрическая ориентация.

Г.: Я не хотел бы открывать никакой дискуссии по этому поводу. На него, на мой так часто обсуждаемый «идеализм», начались нападки уже с появления моих «Идей», в которых впервые зашла об этом речь. Я очень часто обсуждал это со своими прилежными учениками и должен признаться: те ходы мысли, которые были принципиальны для меня, оказывались в этих беседах чаще всего бессильны убедить противника;

и даже если кто-нибудь в какой-то момент объявлял себя побежденным, через время он, как правило, возвращался к своим старым упрекам или даже выдвигал новые. Поэтому мои усилия в последнее время все больше направлены на то, чтобы усилить и углубить анализ, приведший меня к этим результатам; я все еще ищу убедительную форму изложения, которая могла бы показать другим во всей сияющей ясности взаимосвязи, кажущиеся мне такими очевидными. Вы видите, я не считаю себя побежденным. Но сейчас я не лектор, а слушатель. Поэтому я просил бы об объяснении еще одного вопроса.

5. Онтология и метафизика, эмпирический и эйдетический метод

Г.: Вы говорили об онтологии, или метафизике. Я привык разделять их терминологически. То, что я называю формальной или материальной онтологией, то есть дисциплины, которые являются предпосылкой для всех позитивно-научных методов, – чистая логика, чистая математика, чистое естествознание и так далее – можно было бы определить как науки о сущности, которые не пользуются эмпирическими утверждениями. Напротив, метафизика в традиционном смысле кажется мне в основном наукой об *этом* мире. Как у Вас обстоит дело с этим различием *сущности и факта, эйдетики и эмпирики?*

Ф.: В методическом отношении я проводил это различие не так принципиально четко, как Вы. Как Вы правильно сказали, и как я и сам уже подчеркивал, речь идет о том, чтобы получить максимально широкую картину *этого* мира (но в Вашем смысле *этот* мир понимается как фактически существующий в противовес некоему возможному миру, а не как земной в противоположность надземному). Для философа средневековья философия никогда не была чисто теоретическим делом, даже тогда, когда он выступал как чистый теоретик, как, например, и я сам; понимание мира было основой для верного, практического поведения себя в мире. Это была не единственная и не самая высокая побудительная причина философствования (между прочим, я знаю, что и Вы недалеко ушли от этого) – ведь право чистой теории вполне признавалось: в познании истины интеллект исполняет смысл своего бытия и достигает предельно возможного Божьего подобия и счастья. Но эта причина была самой главной.

Для достижения этой практической, а одновременно и теоретической цели – максимально всеобъемлющего познания мира – было необходимо использовать эмпирические и эйдетические знания. Доля, вносимая верой в картину мира, – это преимущественно знание фактов, хотя это и знание другой валентности по сравнению с чувственным опытом. Однако

различие было мне прекрасно известно. Я говорил о том, что свойственно вещам «в себе», в их «сущности» – сущностно, как говорите Вы,– и о том, что свойственно им «акцидентально», благодаря констелляциям, в которые они попадают в процессе практического течения событий. Главное значение я придавал сущностным истинам. То, что свойственно вещам в их сущности,– это и есть, так сказать, основной каркас мира. И происходящее с ними акцидентально уже содержится в их сущности как возможность. Именно в этом смысле Вы также привлекли фактическое в Ваши рассуждения о сущности. Так сохраняется далеко идущее единство взглядов в Ваших и моих исследованиях – Вы удивитесь, сколь сильно это созвучие в методах анализа частных,– и Ваши противники вполне справедливо воспринимали и определяли Ваш метод как обновление схоластики.

Но я настаиваю на другом: мне было очень важно выявить сущность *этого* мира и всех вещей этого мира, я всегда сохранял, как Вы имеете обыкновение говорить, тезис бытия. Мне не было никакого дела до игры свободными возможностями. Когда я говорю о познании ангелов, о познании первого человека, о познании души после смерти и так далее, то значение этих рассуждений не в том, чтобы добавить *возможные* типы познания к добытым опытом фактическим человеческим познаниям и тем самым расширить поле вариаций познания как такового, – такова цель схоластических исследований в Вашем школьном курсе, и если с пристрастием заниматься подобными проблемами, можно на самом деле получить доступ в мир наших мыслей, в то время, как другие направления современной философии совсем ничего в этом не понимают,– нет, я говорю об истинной действительности.

В этих рассуждениях *заключен* двойной смысл, и, наверное, было бы возможно вначале разделить его, а затем обобщать и развивать то, что в моих сочинениях относится отдельно к «онтологии» и «метафизике». С другой стороны, следовало бы сопоставить это с тем вкладом, который внесли Ваши сочинения и сочинения Ваших учеников в выполнение Вашего же требования формальной онтологии и ряда материальных онтологий. Тогда выявится, насколько далеко заходят совпадения. Пока лишь в общем противопоставляют «сущность» и факт, «вещь в себе» и акцидентальность, никакое подлинное противопоставление невозможно, поскольку эти общие выражения являются просто обозначением множества сложнейших онтологических проблем.

6. Вопрос «интуиции» – феноменологический и схоластический метод

Ф.: В этой связи мы натываемся на вопрос, который посторонние ожидали бы услышать в нашей беседе первым, – на вопрос о много раз обсуждаемой интуиции, или о «видении сущности». Для кантианцев и неосхоластиков это, пожалуй, самый большой камень преткновения в Вашей философии. Очень понятно, что при поверхностном рассмотрении создается впечатление: феноменологический и схоластический метод в корне различны; здесь логическая обработка и проверка чувственного опыта (если мы ограничимся областью естественного знания), там будто бы непосредственное прозрение вечных истин, право на которое схоластика сохраняет за чистым разумом. Но я должен сказать, что и Вас и меня слишком упрощают, если считают, что только в этом все дело. Прежде всего, упираются в выражения «интуиция» и «прозрение». Они действительно нагружены историческими смыслами, и совершенно естественно, что тот, кто начитан в мистической литературе, представляет их как некое интеллектуальное видение, предвосхищение *visio beatifica* (блаженный взгляд – *ред.*); такие видения – это благословение избранных душ, как правило, таких, которые подготовлены к этому высокой степенью святости и строгой аскетической жизнью, но при этом ни высочайшая святость, ни строжайшая аскеза не дают права на такое благословение и не приводят к нему: оно есть абсолютно свободный дар *liberalitas Dei* (милосердие Бога – *ред.*). А звучит это так, будто мирские философы, невзирая на собственные заслуги, требуют, чтобы подобное озарение им преподнесли в подарок лишь за то, что они имеют удовольствие сидеть за письменным столом.

Конечно же, это не может быть приемлемым. С другой стороны, понятая в таком смысле феноменологическая интуиция вызывает лишь шутовскую улыбку у неверующих современных философов, которым такой мистический опыт кажется не более чем болезненным состоянием души, лишенным какого либо познавательного значения. Но кто толкует это слово подобным образом, тот не знает Вашей живой интерпретации. Тот, кто читал Ваши произведения с настоящим пониманием сути вещей, а не с пустым пониманием лишь их языковой оболочки, кто хотел идти с Вами одним путем, тому должно было быть понятно, что Вы не усаживались за письменный стол и не ожидали мистических озарений, но Ваш интеллект облекал Ваше познание в речевую форму.

Феноменологический метод есть способ точнейшего, глубинного анализа наличествующего материала. В общих чертах, следует

подчеркнуть три пункта, которые, невзирая на видимое различие, вскрывают полное согласие моего и Вашего метода:

1. Любое познание начинается с ощущения. Это основная аксиома, выдвинутая мною для человеческого познания, и это, пожалуй, самое цитируемое изречение из всей схоластической философии. Кажется, что Вы противоречите ему, когда утверждаете, что познание сущности не требует опытной основы. Но это утверждение не имеет в виду, что феноменология может обойтись без какого-либо чувственного материала. Вы просто хотите сказать, что философ, философствуя, например, о природе материальных вещей, не нуждается для своего анализа в актуальном опыте некоей материальной вещи; что там, где он пользуется актуальным наблюдением или воспоминанием о фактически ощущаемой вещи, ему не нужна реальность того, что предшествовало наблюдению и воспоминанию; что в качестве исходного материала для него важна не *эта* действительно существующая вещь, а некое ясное представление материальной вещи; ясная фантазия при известных обстоятельствах может сослужить лучшую службу, чем неопределенное актуальное восприятие. Но какого рода должно быть представление, которым пользуется философ? Каждое содержит в себе чувственный материал, и, таким образом, ни один из тезисов не снимается. С другой стороны, я был далек от того, чтобы апеллировать к определенному виду чувственного восприятия, например, к актуальному внешнему представлению, как основе любого познания.

2. Я говорю: любое естественное познание достигается с помощью интеллектуальной обработки чувственного материала. В широком понимании, Ваш метод также не противоречит этому тезису. Но, может быть, противоречие заключается в особенном характере этой обработки? Вы утверждаете, что философское познание не может быть получено с помощью индукции. То есть, пользуясь выбранным примером, можем считать, что в задачу философа, если он хочет установить «сущность» материальной вещи, не входит наблюдение и сравнение целого ряда материальных вещей, а также выделение их общих свойств. С помощью такого сравнения и «абстрагирования» нельзя проникнуть к сущности; с другой стороны, нет никакой потребности в большом количестве, вполне достаточно одного единственного наблюдения, чтобы извлечь из него любую *абстракцию*, которая на самом деле открывает доступ к сущности. Эта абстракция представляет собою «отказ» от того, что «случайно» присуще вещи, то есть от того, что могло бы быть другим, но вещь не перестала бы быть материальной вещью; в позитивном же смысле – это концентрирование взгляда на том, что свойственно материальной вещи

как таковой, что относится к *ratio* (здесь: основание, сущность – *ред.*) материальной вещи (как я люблю говорить) или к ее идее. Мне никогда не приходило в голову отрицать возможность подобного метода, я и сам имел обыкновение там, где это возможно, обнаруживать «рациональности» (в выше означенном смысле). Это, согласно моей терминологии, работа *intellectus dividens et componens* (разлагающий и составляющий разум, т. е. анализирующий и синтезирующий разум – *ред.*); *dividere* (букв.: разделять, разлагать – *ред.*) означает анализирование, а абстрагирующее разделение существенных и случайных моментов и есть такое анализирование. Только не следует понимать мои термины в узком смысле; было бы недопустимым упрощением моего метода, если бы *dividere et comparare* (разлагать и сравнивать – *ред.*) сводили к индуктивным или дедуктивным заключениям в духе эмпирического естествознания и традиционных силлогизмов.

С другой стороны, Ваше акцентирование *интуитивного* характера познания сущности отнюдь не исключает *любое* мышление вообще; имеется в виду не простое «вчувствование», а лишь указание на противоположность в отношении метода логических заключений; речь идет не о выведении законов друг из друга, а о проникновении в предмет и предметные взаимосвязи, которые могут стать субстратом, основой общности законов. Я определил собственное задание интеллекта: *intus legere* (букв.: читать внутри, т. е. не поверхностно, глубоко – *ред.*) = читать в глубине вещей; это наверняка дало бы Вам удачное обозначение того, что Вы понимаете под интуицией. Поэтому мы можем согласиться друг с другом в том, что *прозрение* сущности не противоречит мышлению, если только «мышление» понимается достаточно широко, и что оно есть *разумный* акт, если опять же «разум» (*intellectus*: разум как способность понимания – *ред.*) понимается в правильном смысле и не подразумевается та карикатура, в которую превратили разум как рационалисты, так и их противники.

Я думаю, что мы могли бы прийти к единому мнению и по поводу активного и пассивного характера интуиции. Если, как мне кажется, способом продвижения от исходного материала к истине является настоящая умственная *акция*, приведение в действие *intellectus agens* (действующий разум, понятие из философии Аристотеля, средневековой схоластики – *ред.*), то «*intus legere*», умственное *постижение*, на которое в конечном итоге нацелено любое движение разума, имеет характер восприятия. Вы особенно подчеркнули этот пассивный момент, поскольку он выявляет противоположность Вашего исследовательского метода, управляемого объективным *ratio*, и любых современных философских

направлений, для которых мышление означает «конструирование», а познание есть «творение» исследовательского разума. Наши точки зрения вновь совпадают в защите от всякого субъективного произвола, как и в убеждении, что любое понимание, являющееся пассивным восприятием, есть собственно результат разума, а умственные процессы – это лишь подготовка к нему.

Однако это первое определение смысла интуиции, с которым мы оба можем согласиться, еще не решает, смогу ли я вообще согласиться с тем, что Вы понимаете под интуицией, смогу ли я рассматривать это как возможную для человеческого интеллекта *in statu vitae* (в жизненных обстоятельствах – *ред.*) форму познания. Чтобы достичь ясности, мы должны обратить внимание на вопрос о *непосредственности* постижения. О «непосредственности» можно говорить в самом различном смысле. Так, например, можно считать, что постижение достигается сразу, что оно не требует подготовительной работы, последовательного приближения. Такую непосредственность я приписывал *intellectus principiorum* (понимание (разумение) принципов – *ред.*), постижению базовых истин, которые я рассматривал как естественное оснащение человеческого разума. Они не выводятся ни из чего другого, они, напротив, есть то, из чего может быть выведено все другое, и одновременно мера всех выведенных истин: когда я называю их врожденными, я, конечно же, не хочу сказать, что человек узнает их одновременно с началом своего существования; но он обладает этим познанием – предположительно, как я называю такой вид наличия, – и как только разум начинает действовать, он совершает свои действия благодаря знанию этих истин, и всегда существует возможность своевременно обратиться к ним.

В противоположность такой непосредственной постижимости существует опосредованная постижимость осваиваемых истин, которая, хотя и является также осознанной, не познается слепо, если из разумных предположений мы делаем живые выводы. Преимуществом непосредственного познания является то, что его невозможно утратить и что оно безошибочно; дедукция же может спровоцировать ошибки и тем самым сделать познание ложным. – Непосредственность принципов не означает, что по времени они были первым из того, что было фактически познано. Если мы будем это утверждать, мы придем в конфликт с нашим главным тезисом о начале познания в разуме. В первую очередь познаются очевидные вещи. Но даже если чувственный опыт *во времени* предшествует познанию принципов, они ни в коем случае не обосновываются чувственным опытом. *По содержанию* принципы

являются первой истиной. То есть, они – первое из того, что естественным образом доступно человеческому познанию. В абсолютном смысле сам Бог является первой истиной. Принципы и «свет» разума, то есть способность познания, данная нам для того, чтобы мы могли двигаться от принципов далее, являются тем, чем одарила нас Первая истина, «образ» Вечной истины, который мы несем в себе.

Кажется, то, что Вы называете сущностными истинами, претендует у Вас на непосредственную постижимость, которую я уступаю принципам. Ведь Вы требуете, чтобы эти истины не были напрямую выводимы из других; Вы приписываете им неистребимость, во всяком случае, неистребимость со стороны опыта, а затем называете их а priori (здесь: доопытные, не зависящие от опыта – *ред.*). Однако следовало бы проверить, все ли то, что Вы со своей стороны обозначаете как сущностные истины, на самом деле обладает характером принципов.

Г.: Традиционно под принципами понимали только формально-логические принципы. Но такой подход, действительно, слишком узок. К дедукции истин относятся не только основания, *согласно* которым, но и основания, *из* которых должны быть выведены другие истины: помимо логических принципов – также содержательные (в некотором определенном смысле). Так, к области практического познания я отнес всеобщее познание добра как принципиальное, то есть как изначально свойственное, свободное от заблуждений и неоспоримое.

Это отличие лучше всего видно в математике, где рядом с принципами производных стоят аксиомы, из которых выводятся теоремы. Правда, это спорный вопрос, который мы не сможем разрешить сейчас: являются ли аксиомы в математике постижимыми законами, а также маркированы ли они теоремами и предопределены, так сказать, в качестве аксиом настолько, что обратная дедукция оказывается невозможной. Далее, следовало бы еще исследовать, допускают ли и насколько широко подобное аксиоматическое построение другие предметные области. Я всегда придерживался мнения, что в философии мы имеем дело с открытым множеством аксиом, но оно никогда не превратится в аксиоматику. Мне кажется бесспорным, 1) что здесь есть разница между непосредственно постигаемыми и выводимыми истинами; 2) что между непосредственно постигаемыми истинами находятся и содержательные; 3) что постижимость этих содержательных законов есть *интеллектуальная* постижимость, а не чувственная очевидность, и что их содержание не может быть выведено из чувственного опыта, по меньшей мере, не полностью.

Ф.: С первым я могу согласиться без дальнейших обсуждений. По поводу второго я сказал бы, что все-таки существуют содержательные истины постижимого характера – те, которые растолковывают, что же относится к истине какой-либо вещи; и именно о них Вы главным образом думали, когда говорили о сущностных истинах – но они не постижимы «непосредственно» в только что установленном смысле, то есть они прямо не доступны человеческому познанию *in statu vitae*, а должны быть выработаны. Я уже согласился с Вами, что эта выработка не должна пониматься как индукция; имплицитно здесь содержится и то, что Вы могли бы назвать а *prōtōtī*, то есть допущение, что истины вырабатываются не благодаря опыту. *Такую же* непосредственность, как для *intellectus principiorum*, я допускал для человеческого разума лишь в *одном* пункте: *всеобщее* познание добра (в противоположность тому, что в отдельных случаях является хорошим и достойным, чтобы к нему стремиться) я рассматривал также как естественное обеспечение нашего разума, как безошибочное и неотъемлемое, как априорность практического познания, подобно логическим принципам применительно к теоретическому познанию.

Непосредственно известным, хотя и не имеющим характера познанной необходимости, подобно принципам, мне казался факт собственного существования. Мы принимаем его «без комментариев», нам не нужно выводить его из чего-то другого или вырабатывать; но и о нем – также как и о познании принципов – мы должны сказать, что во времени он не есть первое познание, совершенное нами; изначально активность направлена на внешние предметы, и лишь рефлектируя мы познаем сам мыслительный акт и наше собственное существование.

Непосредственность присуща этому опыту собственного существования еще и в другом смысле: непосредственно познавать значит познавать без всяких средств; то есть в данном случае, не без предшествующей познавательной работы, а без средства, самостоятельно функционирующего в актуальном познании. Следует учитывать три разновидности таких средств: 1) свет разума, благодаря которому мы познаем; 2) формы, посредством которых разум познает вещи (то есть не только материальные вещи, но и «ges», реальности вообще); 3) объекты опыта, *через* которые мы познаем другие объекты опыта, как, например, отражения или реальные результаты всякого рода, восходящие к своим причинам. – Первого средства требует каждое человеческое познание, но в познании собственного существования оно не нуждается в средствах втором и третьем; то есть я познаю свое существование не с помощью форм, хотя в определенном смысле предпосылкой является их наличие,

поскольку – как уже было сказано – собственное существование не есть первое, что я познаю, и поскольку первое во времени человеческое познание, познание внешних вещей, есть познание через формы. Познание того, *что* есть душа, прежде всего душа как таковая согласно ее собственной природе, опять же не является познанием *с помощью* форм, но познанием *исходя из* форм; то есть человеческий ум узнает свою собственную природу из природы форм, задействованных в процессе познания внешних вещей, форм, которые он в рефлексии также превращает в предметы; таким образом, это познание является рефлексивным и опосредованным. Рефлексивным и опосредованным, хотя и в несколько другом виде, есть также познание индивидуальных качеств собственной души.

Опосредованное познание, в смысле познания *с помощью* форм, является, как уже упоминалось, познанием внешнего мира. При этом следует проводить различие между чувственным опытом, который познает посредством чувственных форм, «образа», внешних акциденций, и разумным познанием, которое проникает внутрь реальных вещей, в их сущность. Извлечь из чувственного материала умопостигаемую форму, *species intelligibilis* (умопостигаемые формы – *ред.*), с помощью которой делается возможным «*intus legere*», – это задача *intellectus agens*. (Если бы мы намеревались прийти к пониманию структуры восприятия вещей и рационального естественного знания, мы должны были бы точнее объяснить, что понимается под чувственными и умственными формами. Но пока что достаточно только установить различный смысл опосредованности и непосредственности). Итак, познание сущности реальных вещей является опосредованным в смысле посредства формы. Напротив, познание самих форм не есть познание с помощью форм. Однако оно опосредовано в первом смысле (в смысле выработки); человеческий ум *in statu vitae* не владеет формами изначально, как ангелы. (Для них, для Бога и для всех блаженных духов не существует этой первой обусловленности; для них не существует последовательного приобретения знаний, им все доступно «сразу»). Но во втором смысле знание, полученное ангелами и блаженными от других существ, является опосредованным, то есть познанием с помощью форм. Непосредственность в *любом* смысле свойственна лишь божественному знанию). Само познание форм является рефлексивным.

Помимо внешнего и внутреннего мира следует рассмотреть и третью область человеческого познания – познание Бога, Его существования и Его сущности. Если мы ограничимся естественным познанием, она раскрывается опосредованно не только в смысле выработки, а также не

только в смысле познания с помощью форм, но, в первую очередь, через познание других реальностей и созданий. Естественным образом человек познает существование Бога только по Его деяниям. Для естественного человеческого сознания вообще не существует *позитивного* познания Божественной *сущности*. Определить сущностные атрибуты Бога можно только негативно, и опять же на пути опосредования через его создания. Позитивное познание Божественной сущности, даруемое самим Богом в *visio beatifica*, является непосредственным в противоположность этому опосредованному познанию, как и любой опосредованности выработки знания; определенным образом и в противоположность познанию с помощью форм, так как Божественная сущность познается не с помощью особенных форм, как Его создания, она сама есть предмет и форма в *visio beatifica*. Но то, как Бог видит самого себя, не *так* и непосредственно. Бог *есть* Свет, и наделяет частью *от* этого света блаженных, и в этом свете они видят свет, но лишь в той мере и степени, которая дарована им. Лишь Бог *есть* познание, в котором полностью сливаются познание и предмет.

Измеренное *этим* масштабом, каждое человеческое познание, конечно же, опосредовано или в одном, или в другом смысле слова. Однако с помощью принципов человеческого познание прикасается к непосредственности, которая свойственна познанию блаженных – они достигают знания без всяких поступательных действий. Для людей же познание большого числа сущностей недоступно. И еще в одном люди отстают от видения блаженных. Они лишены видения «лицом к лицу». Блаженные познают сущность вещей, видя их образец, их идеи в Боге. Не может быть сомнения, что эти раскрытые идеи являются идеями реальных вещей. Для нас же существует разрыв между формами вещей, которые вырабатывает *intellectus agens*, и сущностью вещей в себе. Уже в суждении, что некая форма есть форма *этой* вещи, заложена возможность ошибки. (Вы избегаете этой ошибки рассуждающего разума, отказываясь от применения сущностных истин к реальности и ограничивая сущностные высказывания сферой самих форм, рассматривая их только как «ноэматические», а не онтологические). Таким образом, видение блаженных даже в простом созерцании, *uno intuitu* (единым, одним взглядом – *ред.*), охватывает весь мир. В человеческом познании распадаются *созерцание* сущностей и сущностные высказывания. Конечно, созерцание сущностей направлено на *весь* мир, но этой *интенции* соответствует лишь частичный *результат*. Высказывания о сущности растолковывают то, что содержится в простом созерцании, и эксплицитно выделяют то одну, то другую черту; при этом достигается более высокая

степень ясности отдельных составляющих, а тем самым и всего целого, но на место простого созерцания приходит процесс расчленения, исключаящую любую цельность. – Так за сущностными истинами остается лишь следующее: 1) противоположность той опосредованности, которая в познании реальностей являет себя через их действия; 2) созерцательность или постижимость против «пустого» мышления или знания.

На вопрос о непосредственности я потратил довольно много из того недолгого времени, что отпущено для нашего разговора, поскольку именно о нем больше всего спорят. Все вышесказанное, конечно же, не исчерпывает его полностью. Но стало ясно, что вопрос о соотношении схоластического и феноменологического методов не может быть разрешен с помощью нескольких модных слов. Чтобы прийти к истинному пониманию, которое есть первая предпосылка познания обоюдосторонних связей, не следует стесняться усилий в «тонком» анализе частных того и другого методов. Поэтому для меня сегодня было важно поднять некоторые вопросы принципиального значения, которые могут дать представление о духе Вашего и моего философствования.

Подводя итоги, я должен сказать: мы оба считаем задачей философии дать по возможности универсальное и по возможности твердо обоснованное понимание мира; «абсолютный» исходный пункт Вы ищете в имманентности сознания, для меня же он располагается в вере. Вы хотите основать философию как науку о сущностях и показываете, как перед сознанием, благодаря его духовным функциям, может выстраиваться мир и другие возможные миры; «наш» мир в этой связи может быть понят как одна из возможностей; исследование его фактических свойств Вы оставляете для позитивных наук, чьи фактические и методические предпосылки рассматриваются также в философских исследованиях возможностей. Для меня речь идет не о возможных мирах, а о возможно полной картине этого мира; в качестве основы для понимания должны быть использованы исследования сущности, но учитываться и факты, которые открывают нам опыт и вера. Объединяющим исходным пунктом, с точки зрения которого раскрывается совокупная философская проблематика и к которому она всегда отсылает, для вас является трансцендентальное очищенное сознание, для меня же – Бог и его отношение к творениям.

На этом мы сегодня должны закончить. Но мы встретимся вновь и тогда пойдем друг друга окончательно.

Юсуке Икеда

**«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ» В
«VI КАРТЕЗИАНСКОЙ МЕДИТАЦИИ» ОЙГЕНА ФИНКА
КАК «МЕОНИЧЕСКАЯ» КРИТИКА
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ГУССЕРЛЯ**

(перевод с немецкого Анны Шиян)

В этой статье я хотел бы рассмотреть «учение о методе трансцендентальной феноменологии», представленное Ойгеном Финком в «VI Картезианской медитации», в перспективе критики Гуссерля. Финку необходимо показать особый опыт феноменологической редукции. В «VI Картезианской медитации» он называет этот опыт «меоническим». «Меонический» здесь означает такой опыт, который *не участвует* в «конституировании мира», т. е. не задействован в основной функции интенциональности.

Чтобы разъяснить характер этого опыта, Финк предлагает тематизировать «не участвующего созерцателя» («der unbeteiligte Zuschauer») в качестве субъекта феноменологизации. Как хорошо известно, «не участвующий созерцатель» тематизируется Финком, чтобы преодолеть анонимность субъекта феноменологизации (так сказать, «трансцендентальную наивность» [1, S. 5]). Таким образом, «учение о методе» Финка является глубочайшей самокритикой феноменологии в методическом аспекте. По моему мнению, проблематика «VI Картезианской медитации» О. Финка должна быть также истолкована в аспекте «меонического»¹. «Меоническое» предварительно можно определить как основную черту «не участвующего созерцания». В то же время это означает тот факт, что Финк критикует сам характер феноменологии Эдмунда Гуссерля. Если мы обозначим феноменологию Финка как «меоническую», то тогда феноменологию Гуссерля мы должны характеризовать как «онтическую». «Онтическое» здесь понимается не в смысле Хайдеггера, а используется как понятие, противоположное «меоническому». Итак, «онтическое» означает то, что участвует в конституировании мира. Я думаю, что Финк считает, что феноменология Гуссерля концентрируется только на конституировании мира, но она при этом забывает место, где разворачивается сама феноменология, как феноменологический акт, или лучше, феноменология забывает место, откуда она начинается. Прежде всего однако мы должны более конкретно определить различие между характером феноменологии Гуссерля и критическим проектом Финка в его трансцендентальном учении о методе.

1. Монизм «очевидности» как среда или стихия трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля

Интенциональность – важнейшее понятие феноменологии Эдмунда Гуссерля, поскольку оно решающим образом определяет само развитие феноменологии. По моему мнению, «интенциональность» – не только «тематическое понятие» [3], то также «оперативное понятие», «тьнь мышления». Например, можно сказать, что трансцендентальная феноменология начинается с открытием интенциональности, если я могу позволить себе высказать эту точку зрения, направленную против Гуссерля и еще более против Финка². На чем я основываю это высказывание? Вспомним «очевидность», характерную особенность интенциональности у Гуссерля. Теория очевидности у Гуссерля имеет две стороны, которые играют большую роль в трансцендентальной феноменологии. Во-первых, очевидность является конститутивной функцией интенциональности, точнее говоря, конститутивной функцией системы «интенция – осуществление». Как хорошо известно, конститутивная функция интенциональности является ее основной чертой: «Трансцендентальная феноменология есть феноменология конституирующего сознания» [5, S. 1]. Во-вторых, очевидность является методом трансцендентальной феноменологии. Задачей трансцендентальной феноменологии, как подчеркивает Гуссерль, является редукция к очевидности как к первичной самоданности и как к первично дающему видению. Это означает, что феноменологическое исследование трансценденции должно быть исключено. В данном контексте под «трансценденцией» понимается то, что не усматривается в «первичной самоданности», в «первично дающем созерцании» или в «первично дающем видении». По Гуссерлю это есть «принцип всех принципов» [6, S. 51] феноменологии, как трансцендентальной философии. Феноменология должна в своих исследованиях следовать только очевидности, как таковой. Итак, Гуссерль согласовывает предмет исследования (очевидность как конститутивную функцию интенциональности) с соответствующим ему методом (с очевидностью как принципом всех принципов). Предварительно я хотел бы назвать этот методический характер трансцендентальной феноменологии Гуссерля *трансцендентальным кругом*. Можно этот характер также обозначить как *монизм очевидности*.

Но не является ли это просто заблуждением? Или, спрашивая точнее: чем обусловлен этот «феноменологический круг»? При этом мы отрицаем, что это самообоснование феноменологии является кругом догматической философии (к которой относится, например, кантовский трансцендентальный идеализм). Как мне кажется, ответ Гуссерля можно

сформулировать очень просто: если мы *живем в феноменологическом созерцании*, то этот вопрос не встает. Итак, феноменологический метод удостоверяется в себе самом, как в подлинной философии, только в первично дающем видении, поскольку «абсолютная данность является последней данностью» [3, S. 61]. *Это само собой разумеется для всех, кто живет в феноменологии*³.

Однако само первично дающее видение, в котором живет феноменолог с философским сознанием, не является «само собой разумеющимся» и самопонятным (*selbstverständlich*) для людей, которые еще не осуществили феноменологическую редукцию, другими словами, для людей, которые еще не вышли из естественной установки. Таким образом, эти люди остаются закрыты относительно этого видения в модусе самопонятности (*Selbstverständlichkeit*). Люди мыслят, в основном, с помощью рассудка, в то время как феноменолог использует только чистую интуицию [5, S. 62]. Привычка так думать делает вещи для человека в естественной установке только сложнее. Гуссерль признает: «Мы не может сказать: это – «очевидно» в том случае, когда созерцатель не мог бы не отрицать то, что видит; или еще лучше, если созерцатель хотел бы отрицать, что он сам видит и то, что дает ему видение» [5, S. 61]. Гуссерль хочет сказать нам: *если мы смотрим, или лучше, если мы живем в видении, то мы достигаем того, что вещи становятся ясными*. На первый взгляд мне кажется, что это пока все. Но я хотел бы здесь назвать этот самопонятный характер видения или созерцания *фактом жизни в видении* (или *фактом живого видения*, точнее говоря, *самопонятностью «жизни»*).

Здесь мне хотелось бы сделать важное замечание, что самопонимание трансцендентальной феноменологии развертывается только в круге очевидности. Феноменология живет в очевидности в смысле видения, вследствие этого я могу себе позволить сказать, что очевидность как основная особенность интенциональности у Гуссерля выступает, если вспомнить некоторые тексты Ойгена Финка⁴, в качестве *среды (Medium) феноменологии*. *Феноменология Гуссерля вращается в этой среде очевидности*. Итак, можно назвать основную особенность гуссерлевской феноменологии *монизмом очевидности*. Очевидность является стихией, в которой феноменология, или лучше сказать, феноменолог, *живет*. Это стихия, не всегда оправданно считается в феноменологии как нечто само собой разумеющееся и самопонятное⁵, поэтому я уже выше отмечал, что действительно в трансцендентальной феноменологии Гуссерля очевидность интенциональности является не только «тематическим понятием», но также, причем в большей степени, «оперативным понятием».

2. Дуализм трансцендентальной жизни, или прорыв в гуссерлевской феноменологии и преодоление самопонятности процесса «жизни». Меонический критический проект трансцендентальной феноменологии в «VI Картезианской медитации» Финка

Ясно, что основным мотивом финковского мышления является постоянное осмысление «тени» философии (оперативных понятий философии). «Тенью» мышления называется «нетематическая предпосылка» [3, S. 191] философствования, одновременно это и есть «сам интерес» [3, S. 189]. Вследствие этого, мне представляется вполне логичным, что мы попытаемся проинтерпретировать с этой точки зрения «VI Картезианскую медитацию». Мы рассматриваем «VI Картезианскую медитацию» как критику учения об очевидности, или как критику монизма очевидности, которая является «тенью феноменологизации».

Мы уже рассмотрели самопонятность (*Selbstverständlichkeit*) очевидности как стихию гуссерлевской феноменологии. Очевидность можно понять только в том случае, если в *ней жить*. Но что же означает это «*жить*»? Для Гуссерля это методическое указание последней самопонятности (*Selbstverständlichkeit*). Это является исходным пунктом, из которого Финк критикует феноменологию Гуссерля. По-моему мнению, Финк утверждает, что самопонятность живой очевидности не является последней самопонятностью, и что, эта самопонятность может и должна быть преодолена. В этом вопросе речь идет о критике Финком гуссерлевского факта жизни в видении как факта самопонятности «жизни».

Что же означает «*жить*»? Трансцендентальной жизнью называется в феноменологии Гуссерля жизнь субъективности, конституирующей мир. Итак, «*жить*» в трансцендентальной жизни означает находиться в *движении*, конституирующем мир, или, лучше, иметь *тенденцию, направленную на конституирование мира*. «Очевидность» является стихией этой тенденции, но в трансцендентальной феноменологии она одновременно функционирует в качестве «принципа всех принципов». Это является *монизмом очевидности* в гуссерлевской феноменологии. В противовес этому Финк проводит различие между двумя очевидностями и называет это различие «дуализмом трансцендентальной жизни» [1, S. 22]. По моему мнению, можно, используя финковский дуализм трансцендентальной жизни, попытаться ответить на вопрос о самопонятности. Другими словами, монизм очевидности скрывает от нас «саму жизнь». Итак, рассмотрим подробнее финковское понятие «дуализма трансцендентальной жизни».

«Дуализм трансцендентальной жизни» обозначает дуализм между жизнью, конституирующей мир, и не участвующим созерцанием. Эти два мо-

мента трансцендентальной жизни имеют по отношению к участию в конституировании мира совершенно разные тенденции. Сущность жизни, конституирующей мир, устанавливается в *трансцендировании в мир*, или в «*Verweltlichung*», сущность неучаствующего созерцания состоит в разворачивании трансцендировании (*Ent-Transzendieren*) мира, или в отдалении от мира (*Ent-weltlichun*) (в связи с проблемой Я Финк это называет «рас-человечивание» [1, S. 119]. Первое есть тема феноменологии, второе – тематизация феноменологизации. Я цитирую Финка, чтобы определить перспективы этого дуализма: «Трансцендентальное бытие не только обнаруживается и открывается посредством феноменологической редукции, но также расширяется таким образом, что оно уже как таковое не является гомогенным с бытием, открытым в редукции. Другими словами, осуществление феноменологической редукции обнаруживает в поле трансцендентальной субъективности пропасть, устанавливает различие трансцендентального бытия в двух смыслах. Трансцендентальное учение о первоосновах (*Elementarlehre*) имеет дело с первых из этих кругов: с трансцендентальным конституированием (с образованием мира и бытия). Жизнь, не участвующая в конституировании мира, дистанцирующаяся от него с помощью эпохи, является предметом учения о методе. Итак, различие учения о первоосновах и учения о методе не является «техническим и научным (идущим впереди или после учения о методе), это есть различие областей, основанное как таковое в дуализме трансцендентальной жизни» [1, S. 22].

Чтобы определить сущность этого дуализма, Финк приводит контрастный пример с психологией. Самоотнесенность психологии имеет характер «монизма бытия». «Тема и тематизация являются ее смысловыми структурами, которые идентичны» [1, S. 22], поскольку «самоотнесенность психологии как раз устанавливается в том, что занятие психологией есть психическое событие» [1, S. 22]. Другими словами, психология удерживает себя в собственном круге бытия (в психическом круге бытия). Таким образом, для психологии это бытие является *последней самопонятностью*, поскольку психическое событие выступает «самим интересом» психологии. В *аналогичном* смысле такая же самопонятность проявляется в трансцендентальной жизни, хотя трансцендентальная феноменология не функционирует больше в круге бытия (или в круге бытия, конституирующим трансцендентальную жизнь), она функционирует в круге «трансцендентального бытия» или «предбытия», как процесса конститутивного становления [1, S. 22–23, 49, 84–86]. Сейчас мы можем хорошо понять связь между проблематикой

феноменологического круга и *самопонятностью жизнью* или *фактом жизни в видении*, поскольку прорыв феноменологического круга посредством «дуализма трансцендентальной жизни» означает одновременно прорыв монизма очевидности, который препятствует объяснению самопонятности жизни. Итак, чтобы преодолеть самопонятность очевидности в трансцендентальной феноменологии, необходимо прорвать феноменологический круг.

Трансцендентальная конституирующая жизнь сама имеет тенденцию «постоянно выходить из себя в мир» [1, S. 26]. Эта тенденции как раз является причиной *естественной установки*. С другой стороны, неучаствующее созерцание имеет «противоположную тенденцию» и «противоположное движение» [1, S. 97]. Финк пишет в этой связи об «убегании от себя, о неучастии в движение, совместном с конституирующим направлением жизни». Итак, это противоположная конституирующей тенденция трансцендентальной жизни является «убеганием из [конституирующего] направления жизни, *взламыванием конечной мировой тенденции жизни*» [1, S. 26]. Учреждение неучаствующего созерцателя происходит в феноменологии Гуссерля уже в эпохе, к ходе которого прорывается «круг понимания» [1, S. 42], то есть *монизм бытия, конституирующегося трансцендентальной субъективностью* [1, S. 41–42]. Затем учреждается *феноменологический круг между темой и тематизацией*. Далее тематизация неучаствующего созерцания релятивизирует этот *феноменологический круг*. «Жизнь феноменологического созерцателя, «не участвующая» в конституировании мира, дистанцирующаяся от него с помощью эпохе» [1, S. 22], прорывает не только «круг понимания», но также *феноменологический круг*, поскольку трансцендентальная жизнь созерцателя и жизнь, конституирующая мир, совсем не идентичны. Почему эти две жизни не могут быть идентичны? Конечно, здесь дело в различии относительно участия трансцендентальной жизни в конституировании мира. Здесь можно обнаружить интересный поворот. В той степени, в какой жизнь, конституирующая мир, постоянно имеет дело с бытием, ее можно характеризовать как *онтическую*. Гуссерлевская феноменология еще не преодолела *озабоченности вопросом о бытии*⁶⁶

Итак, гуссерлевская феноменология разворачивается в *стихии интенциональности*, которая предполагает по своей сущности два постоянных полюса (конституирующая субъективность и конституируемое «бытие»!). Интенциональность, или интенциональная жизнь, конституирующая мир, понимаются у Гуссерля из *отношения с бытием*. С методологической точки зрения, по мнению Финка,

гуссерлевская феноменология постоянно задает «встречный вопрос» из бытия, направленный в *трансцендентальную* жизнь, другими словами, она задает «встречный вопрос» о *прожитом*. То есть, так как мы уже живем в процессе конституирования мира, то феноменология направляет свой встречный вопрос из бытия (как уже конституированного бытия!) в трансцендентальную жизнь. *Прожитое* уже предполагает саму «жизнь», и для него эта «жизнь» является как раз для него само собой разумеющейся и самопонятной. Это описание гуссерлевской диспозиции. Для Финка же «прогрессивным» является вопрос, поставленный противоположным образом. Речь идет о том, что трансцендентальная жизнь неучаствующего созерцателя понимается *самой «жизнью»*, которую можно назвать «ничто», поскольку сам созерцатель больше *не озабочен вопросом о бытии*. *Если мы хотим жить в самой «жизни», то существует только один путь, который идет через «неучастие» в жизни или через «дистанцирование» от нее*. Именно из этого «ничто» «жизнь» заново проживается. Итак, Финк использует для характеристики «ничто» слово «меонический». Что же это означает бытие и ничто?

Финк пишет: «Западноевропейская метафизика мыслит сущее как субстанцию и как субъект. Но сущее как субстанции есть чистое в-себе-самом-закрытость» [2, S. 148]. *Ничто – не бытие*, однако *ничто* имеет совершенно другой характер, чем характер «в-себе-самом-закрытости» бытия. Ничто является *открытым*. Жизнь, конституирующая мир и трансцендирующая в мир, является из-за этого трансцендирования закрытой в себе самой, поскольку она постоянно занята бытием, она опрокидывается в мир, но она забывает при этом саму жизнь в мире. Нельзя, по мнению Финка, в методологическом отношении поставить вопрос о самой «жизни», но можно только поставить вопрос о прожитом. Итак, в гуссерлевской феноменологии *остается факт жизни в видении*, как сама «жизнь», «последним само собой разумеющимся». *Созерцатель же у Финка открывает саму «жизнь» из самой «жизни», хотя, или лучше, потому что он не участвует в конституировании мира*. «Жизнь» является открытой бытию, но сама «жизнь» не является бытием. Конечно, Гуссерль говорит, что жизнь, конституирующая мир, трансцендирует в мир. Но сама «жизнь» отнюдь не является движением бытия в смысле субстанции. Гуссерлевская феноменология спрашивает о бытии, именно поэтому она остается в методическом отношении в монизме трансцендентальной жизни, который заключается в ней самой, как психология сохраняется в монизме психического бытия. *Монизм трансцендентальной жизни является «оперативным понятием» или «спекулятивным мышлением»* (см.: [2]). гуссерлевской феноменологии.

Финковская критика состоит в том, что эти мыслительные ходы Гуссерля еще не преодолевают «западноевропейскую метафизику», как мышление о субстанции, закрытой в себе самой. По-моему мнению, «трансцендентальная наивность» означает не только забвение неучаствующего созерцателя, но также мышление, не преодолевшее «западноевропейскую метафизику». Финковский «меонический» проект в «VI Картезианской медитации» критикует трансцендентальную феноменологию Гуссерля за то, что она не смогла преодолеть «западноевропейскую метафизику». На основании финковского «меонического» проекта открывается сама «жизнь». Эта сама «жизнь» не является больше последним самопонятным, она не может больше объясняться в «западноевропейской метафизике», она разворачивается в *меонической открытости*. Этот «процесс жизни» порождается из меонической открытости. Из этой *меонической открытости* происходит «сама жизнь» как «живая» жизнь. Финк называет эту проблему «вновь введением в мир» («Wiederverweltlichung»). Здесь уже не требуется «встречный вопрос», сама феноменологизация «вновь захватывается мировым финалом жизненной тенденции конститутивных процессов» [2, S. 125]. Финковское мышление уже не разворачивается в «западноевропейской метафизике», как в мышлении о субстанции, оно является меоническим мышлением, оно лежит в меонической открытости, из которой проистекает «жизнь».

Поскольку посредством эпохе реализуется прорыв в «круге понимания», то прорыв феноменологического круга, или действие «прихождение-к-самому-себе» не участвующего созерцателя, означает объяснение анонимного опыта феноменологической редукции, того самого опыта, который является *началом* трансцендентальной феноменологии. *Это начало феноменологической редукции можно обозначить как меонический опыт, который был характерен и для самого Гуссерля.* Итак, финковская критика в «VI Картезианской медитации» состоит в том, *чтобы показать собственный меонический опыт трансцендентальной редукции и имплицитно определить онтико-меонический размер трансцендентальной жизни.*

Примечания

¹ В своем «Наброске предисловия» [1, S. 183] Финк использует слова «меонический»: «Экспозиция проблемы трансцендентального учения о методе определяется здесь при всей близости к философии Гуссерля через взгляд на меоническую философию абсолютного духа».

² Финк постоянно подчеркивает, что трансцендентальная феноменология может начаться только с трансцендентальной редукции (Vgl. Eugen Fink. «Studien zur Phänomenologie», «Sechste cartesianische Meditation», u. s. w.).

³ Здесь надо заметить, что речь идет о «жизни в движении феноменологии», а не «о жизни в уже законченной феноменологии». Феноменология – это не длящееся определенное состояние, а состояние, которое каждый раз заново достигается при рассмотрении конкретного феномена.

⁴ Финк в своей работе «Воспроизведение (Vergegenwärtigung) и образ. Заметки по феноменологии недействительности» [4, S. 72, 76] считает сознание «медиальными актами» и «окном в мир образов», поскольку сознание может трансцендировать через «непроницаемость» [4, S. 76] или через прозрачность носителя (носителем называется реальность, например, образ как вещь) в «мир образов». Итак, если мы фиксируем эту «непроницаемость» медиальных актов сознания, тогда мы, конечно, имеем право использовать понятие «медиума» или «среды» в нашем контексте, где речь идет о «непроницаемости» или прозрачности очевидности и видения. Конечно, мы помнит также о строчках в известной статье «Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля»: «Но оперативное затенение *не* означает, что затенение лежит как бы *в стороне*, вне сферы интереса, – это скорее *сам интерес*... Оно невидимо, поскольку оно есть *среда видения* [3, S. 189–190].

⁵ Здесь необходимо напомнить, что Гуссерль сам признавал эту вещь [5, S. 61].

⁶ Финк замечает в «Предисловии к габиталиционнй работе» [4, S. 184]: «Не итерация философской рефлексии в феноменологическую является при этом сущностным, а апория: является ли и каким образом горизонт, из которого должно пониматься бытие, самим «сущим».

1. Fink E. *Cartesianische Meditation*. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Herausgegeben von G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl.- Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.
2. Fink E. *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens // Nähe und Distanz*, Verlag Karl Alber GmbH.- Freiburg-München, 1976.
3. Fink E. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie // Nähe und Distanz*. Verlag Karl Alber GmbH.- Freiburg-München, 1976.
4. Fink E. *Vergegenwärtigung und Bild Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit // Fink E. Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*.- Den Haag, Verlag Martinus Nijhoff, 1966.
5. *Husserliana 2. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Herausgegeben von Walter Biemel.- Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
6. *Husserliana 3. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel.- Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Дамир Барбарич

ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ В ТЕНИ НИГИЛИЗМА.

ОЙГЕН ФИНК¹

(перевод с хорватского Павла Прилуцкого)

Следует знать не многое, но самое существенное.

Ойген Финк [8, S. 136]

Ойген Финк,² во многом благодаря характеру своей преподавательской деятельности во фрайбургской высшей педагогической школе, был подвигнут к тому, чтобы значительную часть своих философских устремлений посвятить проблемам воспитания и образования. Об этом свидетельствуют как опубликованные при его жизни книги «Наука о воспитании и учение о жизни» [2] и «Метафизика воспитания в понимании мира Платоном и Аристотелем» [3], так и лекции из рукописного наследия, собранные в работах: «К кризисному состоянию современного человека» [8], «Природа, свобода, мир» [4], «Категории педагогической науки» [6].

Разумеется, форма лекций, а также сам изначальный характер рукописного наследия, не законченного полностью и не подготовленного к публикации, обуславливает частое повторение многих важных тем, а иногда и формулировок, которые, возможно, не являются полностью завершенными и продуманными до конца. Вместе с тем различные формулировки одних и тех же тем и постановки одних и тех же вопросов зачастую очень интересны и уместны, когда речь идет о том, чтобы мыслительно реконструировать и понятийно овладеть этой нередко очень запутанной и тяжелой для понимания концепцией, о которой идет речь. Поэтому необходимо попытаться реконструировать основные идеи Финка, прежде всего, опираясь на работу «К кризисному состоянию современного человека», которая имеет подзаголовок «лекции из науки о воспитании», что становится особенно важным и в наивысшей мере интересным в философском отношении. Важно то, что при этом принимаются во внимание и остальные произведения Финка, которые создают совокупный горизонт предпринимаемого понимания и истолкования.

При этом привлекает внимание тот факт, что сам Финк ни в одном из указанных произведений не углубляется в конкретные вопросы организации школьного и университетского процесса, не рассматривает программно-содержательную сторону обучения, не дает также никакого прагматического напутствия или хотя бы своих собственных предложений, связанных с конкретным преподаванием. Все его

размышления с самого начала сохраняются в рамках *изначально-философского* рассмотрения *сущности* воспитания, и, соответственно, образования. Об этом, совершенно намеренном, самоограничении он размышлял чаще всего, и даже открыто высказал его в конце лекции «Природа, свобода, мир», с подзаголовком «Философия образования»: «В лекции шла речь не о наброске конкретной воспитательной программы, а тем более не о рассмотрении технической стороны конкретной образовательной деятельности, а только об *элементарном предварительном осознании способа бытия* воспитания как самоотнесения человеческого существования...» [4, S. 196].

Но откуда и почему возникло это строгое самоограничение? Прежде всего, оно, безусловно, принадлежит любому действительно философскому вопрошанию. Начиная от аристотелевского определения философского мышления как вопроса о первых причинах и началах, соответственно, о чистой бытийственности бытия как такового, и до кантианского ограничения философского познания только условиями возможности всего того, что эмпирически проявляется, что в дальнейшем было принято в учении Гуссерля о трансцендентальном горизонте, – все это сущностно определило философские начала Финка: философия воздерживается от всякого непосредственного восприятия в изначально необозримом многообразии наличного сущего.

Но независимо от этого указанная решимость Финка обусловлена и конкретным историческим состоянием воспитания и образования. Существо этого состояния он кратко изложил в тезисе о том, что воспитание сегодня без остатка стало наукой, и более того, по преимуществу техникой: «Воспитание сегодня – это техника, поскольку оно стало наукой» [4, S. 27]; «Педагогика стала *техникой*» [4, S. 26]. Всё прогрессирующее техническое устройство образования сегодня продвинулось уже настолько далеко, что оно не успевает видеть в себе чего-то другого кроме как «формирования людей как технического изготовления согласно предполагаемой модели» [8, S. 193]. Здесь речь идет только о том, что необозримое множество наук, которые все более и более специализируются на самих себе, все быстрее и технически все более действенно опосредуют дальнейший рост, а тем самым делают возможным и гарантируют, безусловно и полностью, интеграцию этих достижений в производственный процесс существующего общества, лишенный нежелательного напряжения.

Против такого понимания воспитания и соответствующей этому практике Финк возражает самым решительным образом. Для него, когда говорят о воспитании, речь идет менее всего о знании, но именно о чем-

то гораздо большем: «о духовном способе жизни» [8, S. 135, 140]. Более того, педагогика «в конце концов, это и не наука <...>, поскольку ей достается *оформление* поведения человеческого существования, поскольку она является одним из моментов этого события» [4, S. 41]. Воспитание и образование являются делом всего человеческого существования, а его наивысшая и, если можно так сказать, единая цель – это оформление всеохватывающего и всех объединяющего человеческого смысла: «Смысл человеческого существования – это решающая сфера, от которой и вместе с тем к которой направляется все воспитание» [8, S. 10]. Однако лишенное этого смысла состояние нашего человеческого существования, вопреки обилию всех существующих техник и научных специализированных знаний, в своей основе пусто и бесцельно: «Действительно, <...> в наше техническое время у нас есть более эффективные методы воспитания как никогда раньше, но у нас нет цели человеческого существования» [2, S. 139]³.

Именно этот последний и самый крупный недостаток, недостаток объединяющей всех цели составляет, согласно Финку, самую глубокую проблему современной педагогики. Имея на это основания, или нет, но он всю свою жизнь был уверен, что всю педагогику преследует и удерживает в постоянном беспокойстве сожаление о своем сущностном недостатке: «Возможно, ни одно время во всей предшествующей истории не было охвачено таким беспокойством по поводу образования как наше» [8, S. 64]⁴. Движимый этой уверенностью, он пользовался каждым удобным случаем, чтобы его собственное, подчеркнуто обновленное фундаментальное определение воспитания проистекало из философии и было противопоставлено преобладающей в наши дни точке зрения: «воспитание это изначально не вопрос институционализации, это не вопрос организации школы и планов обучения, оно является изначальным отношением человеческого существования к самому себе – затрагивая сущностные факты его фундаментальных отношений» [4, S. 176]⁵.

Сегодня, в сознательном наследовании этому емкому смыслу образования, которое владело великим периодом немецкой классики, в котором он, прежде всего, ориентирован на пример Гете, Финк рассматривает свободу, самоотношение, но и вместе с тем и некоторую так называемую *открытость миру*, как сущностно конститутивные моменты подлинного образования: «Образование – это свободное духовное самооформление человека, в котором он себе дает жизненную форму истинной открытости миру» [8, S. 135]⁶. При этом наиважнейшей он считает задачу убедительного обоснования такой точки зрения и такой позиции, когда сущностным способом понимаемое воспитание

необходимо отнести к *совокупности сущностных феноменов мира*, и что в действительности нет ничего иного, кроме как постоянно возобновляющегося живого процесса переосмысливания и перетолкования этих фундаментальных отношений: «Нет подлинного воспитания, если оно не приводит к сущностному отношению к природе, к своей малой родине, к растениям и животным, к людям с которыми мы вместе, к обычаю и происхождению, к истории, к государству, к судьбе, божественным силам» [4, S. 180].

Понимаемое настолько широко и объемно, воспитание теряет свой школьный характер только лишь простого изложения уже готовых знаний, так называемого «школьного материала», который учитель авторитетно передает пассивно воспринимающей молодежи, оно становится *свободным вопрошающим разговором*, мышлением, очевидно, по модели греческого, особенно Платоновского «коллективного разговора (dialegesthai)», в котором участники, вопреки различию своих предшествующих знаний и независимо от своего наличного опыта, на основе соединенных в едином элементе «вопрошающего удивления о бытии и всеми его основными сферами» [4, S. 181] и по существу равноправны, принимая во внимание то наивысшее, что они совместно исследуют: «Все воспитание – это объединенный человеческий разговор, обмен мнениями, единство в пространстве свободы» [8, S. 193].

Конечно, нам трудно оценить, насколько были плодотворными усилия Финка, в его попытке заново определить сущность воспитания и образования, и не упущено ли видение действительного положения нашей современности, из которого также можно в достаточной мере понимать мотивацию этой попытки, существенные шаги его рассуждения, а впоследствии и его конечную направленность. Это нынешнее состояние сам Финк обозначает как *нигилизм*. Рассматривая тот факт, что после пятидесятих годов Финк все менее, а в конце уже вообще едва отчетливо говорит о нигилизме, не следует забывать того, что именно опыт нигилизма был и остался в наивысшей мере определяющим фундаментом всего его философствования.

Разумеется, он не упускал из виду опасность того, что разговоры о нигилизме все больше вырождаются в пустую болтовню, и не исключал возможности того, чтобы под кажущимся героическим и безоглядным разоблачением всего возможного и невозможного, которое появляется неумолимому взору как нигилистическое, будет скрыто то же самое нарциссоидное, извращенное самоутверждение и саморазвитие того же нигилизма. Там, где нигилизм реально еще не опытен, он существует, будучи «оторванным от своих корней» [4, S. 38]. В самопроизвольном

возобновлении так называемой критики культуры Финк не хотел принимать участия. Поэтому он никогда не сомневался в том, что и безнадежное состояние современной педагогики, которое так выразительно описано, также одно из проявлений нигилизма: «Человек сегодня в своих странах больше не знает *смысла* своего существования, повсюду возвышается угрожающий призрак отчаянья; человек потерял путь, поскольку у него больше нет цели» [8, S. 7].

Если же воспитание – это не только один из феноменов человеческого бытия, наряду с другими, если, напротив, именно в воспитании необходимо видеть место возрождения возможных сущностных решений о будущем человечества, тогда должна быть предпринята попытка того, чтобы сущность воспитания и образования вместе с тем в его основе понять по-другому, а затем важно сделать шаг для еще более решительного поступка, а именно попытки *преодоления* нигилизма. Только под этим углом зрения и только внутри этого горизонта возможно соответствующее понимание неустанного требования Финка о едином в наше время радикально новом определении воспитания.

Кроме этого, здесь мы должны удовлетвориться тем, что определили, хотя и совсем кратко, некоторые основные черты его понимания нигилизма. При этом сейчас представляется удобный случай обратить внимание на тот факт, что этим пониманием Финк, вопреки очевидному влиянию хайдеггеровского анализа техники, по существу гораздо более обязан Фридриху Ницше, «этой загадочной фигуре на последнем рубеже современного человеческого существования» [8, S. 170]. Воспользовавшись удобным случаем, он высказался об этом философе в своей последней, посвященной ему книге: «Мы еще не подошли к подлинной и полноценной встрече с судьбоносным мыслителем, который определяет нашу жизнь, хотим мы этого или нет, и к этому мы еще никоим образом не готовы» [5, S. 180].

Одно из самых спорных проявлений нигилизма, в котором коренится как «*современная обездуховленность жизни*» [8, S. 138], так и «вырождение образования в некоторую позднюю форму необразованности» [8, S. 138], Финк находит в *омассовлении*, которое он обозначил как «самый страшный феномен человеческой истории» [8, S. 138]. Кроме того, что это является социологическим процессом или что его было бы недостаточно понимать только в ракурсе коллективистских идеологий и, соответственно, в их государственных формах, которые неумолимо стремятся в нашем столетии к своей абсолютной планетарной власти – для Финка это, прежде всего, «событие в духовном устройстве современного человека» [8, S. 138]. То, что окончательно отличает

человека массы, – это его глубокая неспособность ставить свои собственные цели и задачи из самого себя, или, говоря в целом, неспособность чего-либо реально *хотеть*:

«Масса – это не столько множество, сколько инертность, которая присуща и облику материальной массы. Ей, одновременно, свойственна и неподвижность и подвижность. Человек массы не хочет больше ничего из самого себя; у него нет собственных сущностных задач, жизненных целей и проектов. Он хочет, в действительности, того же, чего хочет и весь остальной мир, но всячески стремится к своей малой толике в удовольствиях и удобствах, хочет своей наживы в мелочах. Поэтому она ничего не хочет, масса восприимчива к влияниям, податлива, даже имеет потребность в предводительстве, в застрахованности от жизненных рисков; она лабильна и имеет вид движущейся лавины» [8, S. 139].

Но на чем вообще основывается такой удивительный фундаментальный феномен современной жизни, при философском разъяснении которого у Финка, как мы видим, хайдеггеровский анализ гибели вот-бытия продуктивно смыкается с настолько впечатляющим описанием «последнего человека» у Ницше? Ответ Финка звучит: на свободе, точнее на свободе человека, «который понимает себя как *меру вещей*» [8, S. 15], – это значит, прежде всего, что свобода сегодня стала для него безграничным воодушевлением в угрожающем беспокойстве бесконечного *труда и производства*. Именно в этом феномене «гибнущей свободы» Финк усматривает «самое решительное выражение современной эпохи» [8, S. 170]. Человек Нового времени – чужак среди бытия, это такое бытие, которое свободно и существует вопреки всему остальному – а отсюда, чаще всего, он не может ничего поделать со своей свободой, он заполнен ею, он ищет прибежища в природе – и поскольку ни один путь не ведет назад к ней – в анонимность массы» [8, S. 148]; «Модернизм – это свобода, которая больше ничего не знает о своих основаниях, которая утомлена сама собой, и которая тоскливо существует в обезбоженном мире» [8, S. 169].

Сущность нигилизма Нового Времени – а это для Финка означает, прежде всего, омассовление, которое основывается на чем-то еще более глубоком, на бездонном фундаменте гибнущей в себе свободе – его исключительно тяжело предметно понять и вынести на свет действительного понимания, прежде всего потому, что омассовлению одновременны противоположные фундаментальные качества. Оно, как мы уже видели, характеризуется недвижимой вялостью, и, одновременно, непрерывающимся беспокойством движения, которое постоянно убыстряется. В соответствии с этой необычайной противоречивостью и

сам человек массы, как замечает Финк, вопреки изначальной немощи своей воли, или даже благодаря ей, «во многих случаях в высшей степени интеллигентен, характеризуется наивысшей духовной подвижностью» [8, S. 186].

Однако, с другой стороны, масса пронизана удивительной и едва доступной для понимания мешаниной крайнего порядка и крайнего, просто хаотичного беспорядка: «...преобладающий характер нашей жизни это *мятеж*. Но и он не является тем, что просто неправильным и неупорядоченным, у него действительно есть свой порядок, который больше не замечается, который слишком велик, слишком огромен для нашей способности понимания» [8, S. 185].

Но то, куда и на какие цели направлено все это могучее движение постоянного труда и производства, таковых целей в действительности не существует: это «цели, до которых не доходят, для того чтобы они остались, это цели, которые вновь направляются далее на бесконечные, необозримые пути человеческой свободы» [8, S. 105]. Движение бесконечного производства, того производства, которое стало абсолютным, становится, следовательно, своей единственной целью, так что, в конце концов, всякое бытие становится, если можно так сказать, втянуто в этот действительно бездонный круговорот бесконечного производства, существующий только как один из его бесчисленных *сущностных компонентов*: «Приходит конец народам и национальным культурам, население Земли должно принять то, что появляется новый стиль политики и экономики, который не ограничивает и не связывает больше производительные силы в статичном производстве, а напротив, держит их бесконечное движение открытым. В более заостренном виде эта мысль может быть сформулирована так: приходит конец тому, что человеческое творчество ограничено концом. До настоящего времени производство терминировалось в частях, в закрытых и жестких формах, которые, однако, не сохраняются навсегда – они пропадают в угрожающие времена; но все же, цель человеческого производства оставалась в том, чтобы создать нечто продолжительное, нечто остающееся и постоянное, насколько это только возможно. <...> Вопреки всему этому в нашем сегодняшнем времени происходит ликвидация всех статических отношений, происходит отрицание постоянных форм и выдвигается требование бесконечного творчества» [8, S. 123].

Следовательно, нет ничего удивительного в том, что в этих обстоятельствах и сама наука «более не является элементом образования, а напротив, оружием в жизненной борьбе» [8, S. 138], что, более того, «ученые, а тем более поэты и мыслители оказываются включенными в

общее планетарное производство и тем самым используемыми внутри направляемого культурного процесса» [8, S. 138].

Если принять все это во внимание, возникает вопрос – и именно этим вопросом мышление должно для Финка всегда быть обеспокоено – является ли его собственное решение, а именно то, которое является обновляющим напоминанием классической традиции образования, понятого как «свободное духовное самовоспитание и создание единого осмысленного образа» [8, S. 142], то, которое пытается окончательно преодолеть нигилизм, – является ли оно само достаточно радикально обоснованным? Ведь идея образования в немецкой классике, на что своевременно указал Ханс-Георг Гадамер [1, S. 15], не только сама принадлежит Новому времени, но и более того, например, в образе Гете или Гегеля является его наивысшей точкой. Представление об изначально нигилистическом фундаментальном характере Нового времени, хотя Финк представлял его иначе, должно быть, безусловно, принято во внимание.

Кроме того, со временем происхождение нигилизма, по Финку, в достаточно полном согласии с Ницше и Хайдеггером, постепенно все дальше будет перемещаться от Нового времени назад, к начальному *просветительству* ранней греческой софистики, более того, к самому началу западной *метафизики* у Аристотеля и Платона. Следовательно, где теперь искать историческую опору зрелого противоборства нигилизму, или даже его преодоления?

Это был действительно тот вопрос, который держал мышление Финка в непрерывной и продуктивной напряженности. Вероятно, нельзя определенно сказать, ответил ли он на него окончательно, и если да, то как. Прежде всего, безусловное подтверждение полной безысходности, как и с тем связанное, якобы героическое, а в действительности настолько безнадежное двойственное настроение гибели – скажем, того же Шпенглера, или вместе с ним фатально неправильно истолкованного Ницше, или, например, Эрнста Юнгера, хотя бы на одной из фаз его развития – оставило его в стороне: «Самым роковым заблуждением является та точка зрения, которая в омассовлении видит падение нашего исторического существования, из которого нет возврата. Это настроение гибели, которое приводит в отчаянье и в отчаянии героически подтверждается, в конце концов, есть один из способов, которыми омассовление стремится само себя оправдать, способ, которым оно скрывает свою духовную инертность и неподвижность под кажущимся покровом неизбежного рока, фатума» [8, S. 141]⁷.

Но также как и натянутое героическое подтверждение нигилизма, для Финка чужд и какой бы то ни было безусловный *традиционализм*. Это то, что наталкивает на осторожное отстранение от разного рода ревностных «консерваторов Запада, зачастую занятых очень полезной деятельностью» [8, S. 204], поскольку эта деятельность, хотя и вытекает из самых благородных и самых похвальных мотивов, но является односторонней или чревата далеко идущими последствиями, как и любая подобная ангажированность, и которая, хотя и неосознанно, стремится к тому, чтобы победить и исключить проявления нигилизма теми средствами, которые его сущность в действительности развивают и всемерно укрепляют: «Может быть, мы могли бы сказать, что еще жива некая бесконечно высшая «субстанция», но уже признано, что ее особенность – это всегда еще и полезность, которую необходимо развивать, а поэтому следует заново пробудить христианские и античные образовательные мотивы, деятельно противопоставить миру аппаратов чудотворную силу подлинного действия и стремления к жертве – это то, что требует только осознать заново истоки нашей человечности, истоки нашего происхождения, образцы очеловечивания, производимого Западом. В этом отношении, как кажется, существует великое «напряжение», многие круги исполнены миссионерским пафосом. Но именно в этом стремлении, направленном и напряженным, проявляет себя именно тот дух мира аппаратов, против которого намереваются бороться. В этой сфере нет того, что «создается», принуждается. Здесь необходимо только ждать и внимательно смотреть» [8, S. 187].

Останется ли все это недействительным «ожиданием», как это было в случае Хайдеггера, согласно распространенному, хотя и очень спорному и поверхностному истолкованию? Ответ будет отрицательным. Вопреки воззрениям ближайшего учителя, в этом вопросе мышление Финка никогда не вступало на стезю таинственной «отрешенности», которую Хайдеггер постоянно прокладывал в последние годы. Финк был непоколебимо уверен не только в том, что *наличествует* выход из «кризисного состояния современного человека», но и в том, что в результате от нас, *от людей* зависит то, будет ли этот выход найден и реализован⁸: «Действительно, у нас нет единой идеи образования, нет действующей традиции, нет несущего нас духа эпохи, мы действительно находимся в опасности нигилизма и варварства массового человечества, но все еще силен исток <...>, мы всегда имеем творческих людей. А поскольку представляется, что все наше наследие израсходовано, новое обоснование образования возможно только из творческого человека» [8, S. 171].

Следовательно, возможный фундамент нового по сути образования, и, тем самым, и возможное преодоление нигилизма Финк находит в *творчестве*. Более конкретно он будет называть это выражением «мужественный человек» и будет видеть в нем «единственную надежду нашего времени» [8, S. 174]. Что это выражение могло бы означать?

Под мужественным человеком Финк имеет в виду того, кто в своем творчестве постоянно превосходит и преодолевает сам себя, «насколько он содействует той сверхчеловеческой власти, которая его охватывает и которая его пронизывает» [8, S. 174]. Разумеется, этим определением творчества он пытается релятивизировать нововременное сосредоточение человека на самом себе как на исключительно идеальном, рефлексивном – а это значит на всегда заранее ориентированном на самосознании фундаментальном характере нововременной субъективности вообще.

Но не направлена ли эта идея неизбежно назад, на мир образования немецкой классики, как уже было сказано, по образцу Гете? Не введена ли в игру, под именем «мужественного человека, классическая идея всестороннего духовно образованного человека, хотя и в его наивысшем смысле и значении? Или же здесь идет речь, прежде всего, о принятии обновленного античного образца? Многое может говорить, что это именно так⁹⁹. Финк очень хорошо знал, что только у греков образование было полностью отличным от нынешнего, «делом красоты духа, без которого, однако, также можно прекрасно быть человеком» [8, S. 153]. Но вообще, только у греков следует искать модель, на основе которой может быть поставлено под вопрос самое глубокое сокрытое *начало* не только современного или нововременного, но и пробивающегося в зачаточном виде в просветительстве ранней греческой софистики нигилизма.

Однако, у греков человек не был фиксированной величиной, которая после своего нахождения была бы решающей для государства и космоса, более того весь пафос их поэзии и мышления был направлен на то, чтобы примирить человека с целостным миром, выталкивая его вовне, в ужас того спора, в котором его миф был истолкован как мировое столкновение светлых богов Олимпа, с мрачными, титаническими, земными силами [8, S. 18].

Однако, как обширные историко-философские знания Финка, так и его собственные размышления предполагали дистанцирование от такого решения. Вопреки огромным знаниям и духовной убежденности, которые мы получаем посредством интерпретативного восприятия Платоновского и Аристотелевского понятия воспитания – а именно это Финк показал в своей блестящей книге очень отчетливо – не следует забывать, что также

и их взгляды уже были, по своей сути, определены этой *метафизически–просветительской фундаментальной позицией*, которая в своем историческом развитии привели к нигилизму настолько, что сегодня мы можем вслед за Финком увидеть и осознать в бесчисленных проявлениях: «Человеческое образование больше не может черпать свои элементы только из великой сокровищницы европейской культурной традиции – в обращении к грекам и римлянам как учителям некоего высшего и удивительного человеческого существования – так же как и не может существовать *только* из религии...» [8, S. 106].

Следовательно, решающим остается вопрос, имеется ли у нас кака-либо историческая опора в нашей попытке нового обоснования сущности образования, а значит, для творческого преодоления современного нигилизма. Иначе говоря, ведет ли эта попытка, в результате, только к обновлению и новому оживлению традиции, к тому, что уже некогда было – разумеется, в существенно иной исторической конstellации – или, напротив, человек полным обособлением и снятием границ своей свободы безвозвратно вступил в некоторую *в своей основе новую историю*, где больше нет никаких космических, «объективных» мерил для его производства и изготовления? Этот вопрос сам Финк, в результате, оставил открытым и, по сути, без ответа: «Стало насущным вопросам, имеют ли наброски смысла, как их очертило современное человечество, еще некоторую укорененность или они созданы неограниченной, беспредельной человеческой свободой. От этого решающим образом зависит облик человеческого воспитания. Существует ли такое измерение, которое нам заранее дано, вроде великого космического угла, которое обосновывало бы объективную целенаправленность в природе – и которой мы должны следовать, необходимо ли нам, чтобы наша жизнь нашла действительно осмысленное устройство? На это невозможен однозначный ответ, это та проблематика, в которой колеблется вся экзистенция современного человека» [8, S. 118].

Уже само пребывание в этой повсеместной, живой и такой не наигранной нерешительности в ракурсе указанного последнего и вышесказанного требует много не только мыслительных, но просто человеческих усилий. В концепции Финка не было недостатка ни того, ни другого. И когда – конечно, всегда в противоречии этой крайней открытости – он отваживается осуществить какие-то сущностные шаги в неизвестное, он должен оставить этот постоянно сужающийся горизонт мышления о воспитании и образовании, который без остатка упускается из рассмотрения *спекулятивным* мышлением. Здесь ему пришлось встретиться с задачей философского анализа мышления *о мире*, а это,

прежде всего, больше не феноменологического, но на сегодня определенного спекулятивного вопрошания о пяти основных феноменах человеческого бытия, все это опять под путеводной звездой того исключительного среди тех феноменов *игры*, который является единственно и превыше всего *символом* мира. Однако обзор этого потребовал бы иного подхода и способа изложения.

Примечания

¹ Настоящая работа представляет собой текст доклада, прочитанного под названием «Das Wesen der Erziehung und der Bildung bei Eugen Fink» на симпозиуме «Bildung als Grundlage europäischer Identität. Denkwege mit Eugen Fink und Jan Patocka» проходившего во Фрайбурге 7–10 октября 1999 г. Авторизованный перевод с хорватского Павла Прилуцкого. Перевод выполнен по изданию: Barbaric D. *Odgjoj i obrazovanje v sjeni nihilizma. Eugen Fink*. In: *Europski glasnik, Godiste IV.*, Zagreb, 1999, S. 587–597 (*прим. переводчика*).

² Подробнее о Финке в предисловии автора настоящей статьи в книге: [7, S. 227–231].

³ «Мир образования распался, у нас есть специализированная школьная подготовка и завершенные узкие специалисты, мы получили варваров, оснащенных специальными знаниями» [8, S. 138].

⁴ «Возможно, что мы живем в период *до сих пор небывалой неизвестности* о жизненном смысле, в период *наивысшей проблематичности образования*» [6, S. 33].

⁵ «Воспитание, как наука о технике воспитания, отстраняет человеческое существование от отношения к религии и философии, которые в нем свершаются, т. е. от вопроса о смысле, который в нем живет» [4, S. 27].

⁶ «Образование – это свободное духовное воспитание и оформление духовного осмысленного облика» [8, S. 142]; «Воспитание – это самый выраженный модус отношения человеческой экзистенции к самой себе» [4, S. 177].

⁷ «Это настроение гибели имеет опасную соблазнительность, поскольку входит в соприкосновение с негативными тенденциями в нас и облегчает самооставленность тем, что окидывает его сиянием мироисторической судьбы» [8, S. 171].

⁸ Именно вследствие твердости в этой позиции не всегда было возможно абсолютно решительно и достаточно остро дистанцироваться от выше упомянутого совершенно аппелятивного и все более слабеющего утопически звучащего консерватизма, который сам себя признает неудовлетворительным, о чем могут свидетельствовать такие места как,

например: «Разумеется, путь к образованию сегодня тяжел, но он все же, всегда остается возможным, пока человек способен снова сжать воедино свою безграничную свободу, свою потерянную самостоятельность, пока он мучительно стремится к тому, чтобы вновь найти самого себя», см.: [8, S. 141].

⁹ «Античное начало можно только лишь обновить, но никогда нельзя превзойти; а опасность потерять в нем самого себя велика, потому что оно является наивысшим в истории человечества» [8, S. 162].

1. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1972.
2. Fink E. Erziehungswissenschaft und Lebenslehre, Freiburg, 1970.
3. Fink E. Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristotels, Frankfurt a M., 1970.
4. Fink E. Natur, Freiheit, Welt, Würzburg, 1992.
5. Fink E. Nietzsches Philosophie, Stuttgart, 1986.
6. Fink E. Pädagogische Kategorienlehre, Würzburg, 1995.
7. Fink E. Uvod u filozofiju. Zagreb, 1998.
8. Fink E. Zur Krisenlage des modernen Menschen, Würzburg, 1989.

ЗМІСТ

**РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ
ФІЛОСОФСЬКИХ І ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Инишев И. Феноменология как метод и как спонтанный эффект	9
Мухутдинов О. Феноменология и этика (критический комментарий к основоположениям практического разума)	20
Кирилюк О. Феноменология світоглядних категорій граничних підстав як остаточне обґрунтування (Letzbegründung) комунікативної етики	27
Даренский В. «Философия диалога» как неклассическая феноменология	37
Петриковская Е. Феноменология и философская антропология	48
Садоха О. До проблеми соціальної релевантності	58
Соболевская Е. Искусство и феноменология: точки пересечений	68
Барановская О. Феноменологическая рефлексия и теория произведения искусства	77
Ополев В. Гуссерль и Хайдеггер – проблемы метода	94
Кришевская Л. Герменевтический поворот в пространстве слова ..	105
Левченко В. Идеология: по прочтении К. Маркса и Э. Гуссерля	114

**РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ГУССЕРЛЯ: СПРОБА СВІЖОГО
ПОГЛЯДУ**

Савин А. Трансцендентально-исторический характер понятия жизненного мира в феноменологии Гуссерля	125
Семенова А. Фундаментальная роль философского этоса в феноменологии Э. Гуссерля	137

РОЗДІЛ 3. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА

Артёменко Н. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера как проект трансцендентальной философии	147
Богачов А. Щодо трансценденталізму раннього Гайдегера	157
Коначева С. От феноменологии религии к фундаментальной онтологии	165
Окорков В. История мысли как мышление об истории бытия в феноменологии М. Хайдеггера	176
Паткуль А. Система свободы Ф. В. Й. Шеллинга в интерпретации М. Хайдеггера	184
Дахній А. Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдегера	194

Худенко А. Место «другого» в целостности заботы	204
---	-----

РОЗДІЛ 4. РОЗМАЙТТЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ У ХХ СТОЛІТТІ

Шевцов С. Феномен теории априорного права Адольфа Райнаха	214
Литвин Т. К интерпретации О. Финком феноменологии времени Э. Гуссерля	222
Шиян А. Трактовка Ойгеном Финком трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля	231
Бородецкая А. Смысл человеческого существования в феноменологической концепции Финка	242
Ярош Л. К феноменологии другого – иного – чужого	250
Мартикян Г. Эммануэль Левинас о феноменологии: опыт этического переосмысления	259
Ковалева Н. Интеркультурные измерения отношений «свой – чужой» в философии Б. Вальденфельса	269
Довгополова О. Проблема понимания чужого в разработках Б. Вальденфельса	279
Іваник С. Ідея інтенційності актів свідомості у філософії Степана Олексюка	288

РОЗДІЛ 5. ПЕРЕКЛАДИ

Кебуладзе В. Місце і роль твору Едмунда Гусерля «Досвід і судження» у розвитку феноменологічної філософії. Передмова перекладача	299
Гусерль Е. Досвід і судження. I частина. Допредикативний (рецептивний) досвід. I розділ. Загальні структури рецептивності (переклад з нім. В. Кебуладзе)	312
Инишев И. Онтология, фактичность, герменевтика: между онтологическим познанием и экзистенциальной практикой (предисловие к публикации)	335
Хайдеггер М. Онтология (герменевтика фактичности). Часть вторая. Феноменологический путь герменевтики фактичности (перевод с нем. Ильи Инишева)	342
Иванова-Георгиевская Н. Эдит Штайн о томистских импликациях феноменологии Эдмунда Гуссерля. Предисловие к публикации статьи Э. Штайн «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского»	360

Штайн Э. Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского (перевод с нем. <i>О. Корольковой</i>)	372
Юсуке Икеда. «Трансцендентальное учение о методе» в «VI картезианской медитации» Ойгена Финка как «меоническая» критика трансцендентальной феноменологии Гуссерля (перевод с нем. <i>А. Шиян</i>)	395
Барбарич Д. Воспитание и образование в тени нигилизма. Ойген Финк (перевод с хорватского <i>П. Прилуцкого</i>)	404

CONTENTS
**Section 1. PHENOMENOLOGY AS METHODOLOGY OF
PHILOSOPHY AND THE HUMANITIES**

Inishev I. Phenomenology as Method and as Spontaneous Effect	9
Mukhutdinov O. Phenomenology and Ethics (Critical Commentary to the Foundations of Practical Reason)	20
Kirilyuk O. Phenomenology of Life, Death and Immortality as a Letzbegründung of Communicative Ethics	27
Darenskiy V. «Philosophy of Dialogue» as a Non-classic Phenomenology	37
Petrikovskaya E. Phenomenology and Philosophical Anthropology	48
Sadokha O. On the Problem of Social Relevance	58
Sobolevskaya E. Art and Phenomenology: the Cross Points	68
Baranovskaya O. Phenomenological reflection and theory of visual artwork	77
Opolev V. Husserl and Heidegger – problems of method	94
Krishevskaya L. Hermeneutic turn in the space of word	105
Levchenko V. Ideology: on the K. Marx' and E. Husserl's reading	114

**Section 2. HUSSERL'S PHENOMENOLOGY: AN ATTEMPT OF
RECENT VIEW**

Savin A. Transcendental-historical character of the life-world concept in Husserl's phenomenology	125
Semyonova A. The fundamental role of philosophical ethos in Husserl's phenomenology	137

Section 3. PHENOMENOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER

Artyomenko N. The fundamental ontology of M. Heidegger as the version of the transcendental philosophy	147
Bogachov A. On the Issue of Early Heidegger's Transcendentalism	157
Konacheva S. From Phenomenology of Religion to Fundamental Ontology	165
Okorokov V. History of Thought as Thinking about History of Being in M. Heidegger's Phenomenology	176

Patkul A. M. Heidegger's Interpretation of the F. W. J. Schelling's System of Freedom	184
Dakhniy A. Existentially-ontological Interpretation of the Problem of Death in M. Heidegger's Philosophy	194
Khudenko A. Standpoint of Another in Care Wholeness	204

Section 4. DIVERSITY OF PHENOMENOLOGICAL IDEAS IN THE XX CENTURY

Shevtsov S. Phenomenon of Adolf Reinach' Theory of a priori Law	214
Litvin T. E. Fink's Interpretation of E. Husserl's Phenomenology of Time	222
Shiyan A. Eugen Fink's Interpretation of Edmund Husserl's Transcendental Phenomenology	231
Borodetskaya A. Sense of Human Existence in Fink's Phenomenology ..	242
Yarosh L. On Phenomenology of Other – Another – Alien	250
Martikyan G. E. Levinas on Phenomenology: the Version of Ethical Rethinking	259
Kovalyova N. Intercultural explications of the «One's own- Aliens'» relations in B. Waldenfels' Philosophy	269
Dovgopolova O. The Problem of the Alien's Understanding in B. Waldenfels' Theory	279
Ivanyk S. The Concept of Intentionality of Mental Acts in Stepan Oleksiuk's Philosophy	288

Section 5. TRANSLATIONS

Kebuladze V. Place and Role of E. Husserl's «Erfahrung und Urteil» in the Development of Phenomenological Philosophy. Translator's Preface	299
Husserl E. Erfahrung und Urteil. I. Abschnitt. Die vorpraedikative (rezeptive) Erfahrung. 1. Kapitel. Die allgemeine Strukturen der Rezeptivitaet (translated from German by <i>Vakhtang Kebuladze</i>)	312
Inishev I. Ontology, Facticity, Hermeneutics: Between Ontological Understanding and Existentialistic Practice (Preface to Publication)	335
Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). II. Teil. Der phänomenologische Weg der Hermeneutik der Faktizität	

(translated from German by <i>Ilya Inishev</i>)	342
Ivanova-Georgievskaya N. Edith Stein on Thomistic implications of Edmund Husserl's Phenomenology. Preface to Publication of E. Stein «Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino»	360
Stein E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (translated from German by <i>O. Korolkova</i>)	372
Yusuke Ikeda. Die «transzendente Methodenlehre» in der «VI Cartesianischen Meditation» Eugen Finks als «meontische» Kritik über transzendente Phänomenologie Husserls (translated from German by <i>Anna Shiyon</i>)	395
Barbaric D. Tutorage and Education in the Context of Nihilism. Eugen Fink (translated from Croatian by <i>Pavel Prilutskiy</i>)	404

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати **анотації** (3 речення) и **ключові слова** (до 5 слів) трьома мовами: українською, російською та англійською;
- шриф Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
- обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
- ширина сторінки – 16,5 см;
- лапки використовувати такі: « »;
- в разі необхідності наголос зазначити курсивом: недоторканість – недоторканість;
- список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням **повного** бібліографічного опису без курсиву;
- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [2, с. 17], – де перша цифра – номер джерела із списку літератури, друга – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
- сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.

Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.

Статті до редакції надсилати за електронною адресою:
doxa.ohf@yandex.ua

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2009. – 424 с.

Це видання – чотирнадцятий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений різним проблемам німецької феноменологічної традиції у філософії та гуманітаристиці, а також її рецепції світовою та вітчизняною культурою.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 14. *German Phenomenological Tradition in Philosophy, Humanities and Culture*. – Odessa: ONU, 2009. – 424 p.

This edition is the fourteenth issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of the German Phenomenological Tradition in Philosophy and the Humanities and its place in the world and native culture.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

УДК 168.522 (477=430):001.2

Д 670

ББК 72.4(4УКР+4НІМ)01ж

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Обкладинка – М. К. Ешер. *Риба та луска* (1959)

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,
філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна; e-mail: doxa.ohu@yandex.ru

Підписано до друку 25.12.2009 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 26.

Наклад 300 прим.

Друкарня Тов. “Лерадрук”, вул. Леніна, 44, Роздільна, 67400.